Université Paris 1 Panthéon Sorbonne
UFR 10 Philosophie

THESE
pour obtenir le grade de
DOCTEUR D'UNIVERSITE PARIS I
Discipline : Philosophie

Masoud Sinaeian

Du politique au rapport théologico-politique chez Carl Schmitt

Thèse dirigée par le Professeur Jean-François Kervégan

Membres du jury : Professeur Philippe Büttgen (Paris 1)
Professeur Bernard Bourdin (ICP)
Docteur Marie Goupy, MCF (ICP)
Professeur Dr. Reinhard Mehring (Institut für Gesellschaftswissenschaften, Heidelberg)
Professeur Jean-François Kervégan (Paris 1)

Date de soutenance : 2 décembre 2020

Remerciements

Au moment où je m'apprête à soutenir ma thèse en philosophie, je voudrais exprimer ma reconnaissance à l'égard des personnes qui m'ont permis de la réaliser. La première est le Professeur Jean-François Kervégan. Plusieurs raisons justifient cette reconnaissance. J'ai soumis ce projet au Professeur Kervégan qui a spontanément accepté d'en prendre la direction. C'est un acte de confiance dont je lui sais gré. Le Professeur Kervégan aura été, jusque dans la phase finale de la rédaction de ma thèse, un directeur extrêmement attentif. Ma gratitude va aussi à la Faculté de philosophie de l'Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, et tout particulièrement à l'équipe de « Normes, Sociétés, Philosophies » pour son accueil et les amitiés que j'y ai forgées pendant des années. Je voudrais également remercier très chaleureusement le professeur Bernard Bourdin de l'Institut catholique de Paris, pour l'amitié et l'intérêt qu'il manifeste pour mes recherches. Pour le soutien que j'ai reçu durant la rédaction de cette thèse, je remercie aussi très sincèrement le professeur Reinhard Mehring, pour son hospitalité à Dusseldorf et son aide avec les archives en Allemagne; le professeur Carlo Galli à Bologne, pour avoir répondu avec beaucoup d'attention et de sagesse romaine à toutes les étapes de mon questionnement; la professeur Janet Coleman et le professeur Simon Glendinning avec qui la question de Schmitt a émergé durant la période de ma dissertation à London School of Econonomics et par la suit, le professeur Graham Ward à Oxford, et le professeur Michael Marder au Pays basque. Je dois également remercier les pères de la Communauté Saint François-Xavier, les enseignants de la Facultés Jasuits de Paris, et le professeur Jérôme de Gramont de l'ICP pour leur aides durant les premiers mois de mon arrivée en France. Au cours de mes recherches, j'ai également reçu diverses bourses offertes par la fondation PJD Wiles à LSE, par l'ICP durant mes études doctorales en philosophosphie et en droit canonique, par l'Université Panthéon Sorbonne, et par le DAAD pendant mes séjours de recherche à Heidelberg, à Duisburg et à Pletrenberg. Je remercie tous mes brillants étudiants à la Sorbonne depuis 2016 et à l'Université de SciencesPo depuis 2017 avec lesquels j'ai partagé mes lectures de textes à plusieurs reprises : ces débats avec eux, leurs réponses intelligentes et leur vive curiosité m'ont beaucoup aidé à faire évoluer mes idées. Je tiens aussi à remercier mes amis pour leur présence, leur soutien et leur amitié pendant mes années de thèse : Merci particulièrement à Raphaëlle Khan, Isabelle Aubert, Taylor Knight, la famille Fauquetnot, et Eudeline Ramillon. Je n'aurais pas réussi ce projet intellectuel massif sans la patience et l'affection de ma famille – Marzi, Mehdi et Kimia. La mémoire de mon frère, Farid, m'a toujours accompagné dans les moments les plus durs de ces dernières années.

Cette thèse est dédiée à Farid Sinaeian et à ma famille.

Masoud Sinaeian
Paris, 2020

Le laboratoire où la thèse a été préparée :

- *Nosophi*, Université Paris 1, UFR 10, 17 rue de la Sorbonne, 75231 Paris cedex 05.
- *Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne*, 37, boulevard de Port Royal, 75013 Paris.

Le résumé en français :

La présente recherche vise à reconstruire les contours du concept de politique de Carl Schmitt, et ses idées théologico-politiques. Elle porte aussi sur ce que ces interventions théologico-politiques peuvent impliquer concernant sa conception du politique, et la structure de ce qui appartient à la politique dans l'histoire moderne. Tout d'abord, nous présentons les différentes dimensions du concept de politique dans le cadre d'une histoire de la théorie juridique allemande de l'État. Le concept de politique se forme avant tout dans ce contexte et trouve là ses principales distinctions. Puis nous analysons le concept du politique pour reconstruire sa logique interne et ses fonctions. Nous soutenons que cette logique a un double aspect, car elle est basée sur des dichotomies telles que prince-peuple, État-société, représentation-identité, etc. Ensuite, nous examinons certaines limites des idées de Schmitt dans le cadre de ses réflexions sur les grandes questions de nature théologico-politique ainsi qu'à propos de certains auteurs sélectionnés en fonction de ce contexte. Enfin, nous analysons l'approche métaphorique schmittienne de la question théologico-politique ainsi que l'idée d'un rapport analogique entre pensée théologique et pensée politique. Nous traitons aussi de la relation potentielle de ces interventions théologico-politiques dans sa conception du politique.

Les mots clés: « Carl Schmitt », « politique », « théologico-politique », « théorie juridique de l'État », « agnosticisme politique », « théologie politique », « sécularisation ».

Le titre en anglais : From the Political to the Theologico-Political Relation in Carl Schmitt

Le résumé en anglais:

The present research aims to reconstruct the contours of Carl Schmitt's concept of the political and theological-political ideas. It also examines what these theological-political interventions may imply about his conception of the political, and the structure of the question of what belongs to politics in modern history. First, we present the different dimensions of the concept of the political within the framework of a history of German legal theory of the state. The concept of the political is formed above all in this context and finds its main distinctions here. We then analyze the concept of the political in order to reconstruct its internal logic and functions. We argue that this logic has a double aspect, based on dichotomies such as prince-people, state-society, representation-identity, and so on. Second, we examine some of the limitations of Schmitt's ideas in the context of his reflections on major questions of a theological-political nature as well as on some authors selected in that context. Finally, we analyze Schmitt's metaphorical approach to the theological-political question as well as the idea of an analogical rapport between theological and political thought. We also deal with the potential relationship of these theological-political interventions in his conception of the political.

The Key Words: "Carl Schmitt", "The concept of the political", "The theologico-political", "German state legal theory", "Political agnosticism", "Political theology", "secularization".

Table des matières

- Abréviations p.7

Introduction générale p.10
a) Les grandes lignes de la recherche et sa méthode p.11
b) Argument général p.12
c) La position générale de la recherche dans la littérature p.14

Ière partie

Chapitre 1. **Ce que le politique « n'est pas »** p.23
a) **Introduction** : La crise ; entre organisme, personnalité et monopole p.23
b) **F. Stahl - J. K. Bluntschli** p.27
- Commentaires de Schmitt (1) : Le politique n'est ni théologique ni purement juridique p.31

c) **C. Gerber - P. Laband** p.40
- Commentaires de Schmitt (2) : Le politique n'est pas égal à l'étatique p.45

d) **O. Gierke - H. Preuss** p.52
- Commentaires de Schmitt (3) : Le politique ne réside pas dans l'intégration de l'élément étatique et de l'élément social p.61
- La distinction entre l'État et la société : ni séparation totale ni intégration pure p.66

e) **M. Weber - G. Jellinek** p.71
- Commentaires de Schmitt (4) p.79

f) **Le politique : le « tournant »** ; Conclusion du premier chapitre p.82

Chapitre 2. **Le concept de politique** p.92
a) **L'agnosticisme politique** p.97
b) **Logique du politique** p.103
- Le politique est « contrasté » p.106
- Le politique est « intensifié » p.106
- Orthagonalité logique p.107

c) **La signification politique** (et le peuple) p.108
- La « disparition d'un peuple sans voix » p.114

d) **La visibilité politique** (de l'État et de l'unité politique) p.117
- La pluralité et l'intégration p.119
- Les remplacements p.122
- La simple voie « conduisant à la guerre » p.127
- Formes alternatives p.130

e) **Un commentaire tardif** : le partisan, l'invisibilité politique, et quatre nouvelles images d'un agnostique p.132
- Du « vaincu » (de l'Espagne à l'Allemagne) p.136
- Du « professionnel » p.141
- De celui qui est légalement « assuré » p.145
- Du « chien sur l'autoroute » p.151

o **Conclusion** de la première partie p.155

IIè partie

Chapitre 3. **Ce que le théologico-politique « n'est pas »** p.158

a) **La « crise protestante »** (en Allemagne, 1918) p.158
- A. von Harnack (et la *Complexio oppositorum*) p.172
- D. F. Strauss – B. Bauer p.181
  - D. F. Strauss (selon Schmitt) p.181
    - Romantisme politique et intérêt politique p.185
    - L'humanisme et la critique progressiste p.189
  - B. Bauer (selon Schmitt) p.193
    - « La critique est l'essence de Protestantisme » p.204
    - « Le produit culturel allemand de la Réforme » au XIXe p.205
    - « La préoccupation spécifiquement germano-protestante » p.206
    - « Le grand parallèle » p.208
    - Bauer - Marx p.213

b) **La « question juive »** (Weimar, Allemagne, 1918) p.214
- *Benito Cereno* ou *San Casciano*? Ni l'un ni simplement l'autre p.225
  - La chute totale p.225
  - Une distinction théologico-politique p.232
  - À Pasel-Plettenberg p.245

Chapitre 4. **Le rapport théologico-politique** p.251

a) **La « question romaine »** (New York /Vatican, 1965) p.251
- Commentaire de Schmitt p.258
- E. Przywara (- Schmitt) p.268
  - Przywara et l'analogie p.268
  - Le « révérend Père Przywara » p.273

b) **Deux aspects métaphoriques** (de la question théologico-politique) p.285
- Épiméthée chrétien p.285
- Le Katechon p.291
  - Un contexte théologico-politique p.294
  - Noms et époques p.299
  - Réorientation du mythe p.301
  - La théologie politique p.306

c) **La structure analogique** (de la question du politique) p.312
- Le rapport structurel (entre pensée théologique et pensée juridico-politique) p.312
  - Les images métaphysiques p.313
  - La sociologie des concepts juridique p.318
  - Dieu et l'État p.322
  - Le rapport analogique (et les analogies) p.325
- Trois instances d'une structure p.332
  - Du visible (et de l'invisible) p.333
  - De la représentation (et de la *Complexio oppositorum*) p.338
  - Du miracle (et de la croyance) p.345
    - Légitimation monarchique p.347
    - L'autosuffisance du juridique p.357

Conclusion générale p.363

Bibliographie p.366

- **Abréviations** : Œuvres de Carl Schmitt

Notes sur la recherche et la liste des abréviations : En faisant référence à Schmitt dans cette recherche, nous avons utilisé des abréviations pour ses œuvres. Cette liste est fournie au début du texte de la recherche. Nous avons utilisé des abréviations en se fondant sur leurs noms et éditions en allemand. Par exemple, le livre *Der Begriff des Politischen* est désigné dans les notes de bas de page par BP, *Politische Theologie* par PT, et *Theorie des Partisanen* par TP. Pour faire référence aux traductions françaises de ces textes, nous indiquons [trad. fr.] devant les abréviations des œuvres. Ces traductions françaises sont également mentionnées dans notre liste d'abréviations dans un tableau au début du texte.

Suite aux restrictions causées par l'épidémie de Covid-19 depuis l'année dernière, notre accès aux bibliothèques et à de nombreuses traductions est devenu soudainement limité, voire complètement impossible. Nous avons utilisé dans certains cas les éditions électroniques de certains textes et nous mentionnons les passages originaux dans des notes de bas de page si nécessaire.

Abréviations : *par ordre alphabétiqu*	*Œuvres de Carl Schmitt*
BP	*Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991 [1932].
BP, trad. fr.	*La Notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*, Paris, Champs/Flammarion, 1992.
BP.syn	*Der Begriff des Politischen: Synoptische Darstellung der Texte. Im Auftrag der Carl-Schmitt-Gesellschaft*, éd. par Marco Walter, Berlin, Duncker & Humblot, 2018.
BRblu	*Briefwechsel 1971-1978: und weitere Materialien, Hans Blumenberg – Carl Schmitt*, éd. par A. Schmitz et M. Lepper, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2007.
BRfrs	*Briefwechsel Ernst Forsthoff - Carl Schmitt 1926-1974*, éd. par A. Reinthal & R. Mußgnug, Berlin, Akademie Verlag, 2007.
BRfwn	*Briefwechsel 1918–1935: Carl Schmitt - Ludwig Feuchtwanger,* éd. par R. Riess, Berlin, Duncker & Humblot, 2007.
BRtau	*Jacob Taubes - Carl Schmitt: Briefwechsel*, éd. par Th. Palzhoff, München, Wilhelm Fink, 2012.
BRsme	*Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts: Briefwechsel Carl Schmitt / Rudolf Smend 1921- 1961.* éd. par R. Mehring, Duncker & Humblot, 2010.
DCG	*'Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes'*, première édition : 'Drei Stufen historischer Sinngebung', dans *Universitas*, 5, 1950, p.927-931.

DC	*Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950.
DC trad. fr.	*La visibilité de l'Église - Catholicisme romain et forme politique - Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011.
DD	*Die Diktatur : Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988.
DD trad. fr.	*La Dictature*, trad. par Mira Köller et Dominique Séglard. Paris, Seuil, 2000.
DRD	*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* , Berlin, Duncker & Humblot, 1993 [1934].
ECS	*Ex Captivitate Salus : Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002 [1950].
ECS, trad. fr.	*Ex Captivitate Salus : Expérience des années 1945-1947*, Paris, Vrin, 2003.
FP	*Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978.* éd. par G. Maschke, 2005.
GDS	*Un jurista frente a sí mismo Entrevista de Fulco Lanchester a Carl Schmitt.* dans *Carl-Schmitt-Studien*, trad. esp. 2017 [1982], p.203-223, repris de: *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e Interviste*, *Quaderni costituzionali*, 3/1, 1983, p.5-34.
GLP	*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991 [1923].
GL	*Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
GL II	*Glossarium.: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015.
Gmm	*Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber, Gespräch über den Neuen Raum*, Berlin, Akademie Verlag, 1994.
HH	*Hamlet oder Hekuba*, Klett-Cotta, 2008 [1956].
HP	*Hugo Preuß: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Rechtslehre*, dans *Der Hüter der Verfassung*, Berlin, Duncker & Humblot, 2016 [1930].
HP, trad. angl.	*Hugo Preuss: Hugo Preuss: his concept of the state and his position in German state theory*, *History of Political Thought*, 38/2. p.345-370.
HV	*Der Hüter der Verfassung : Fünfte Auflage, Anhang: Hugo Preuß Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 2016 [1931].
JRW	*Das Judentum in der Rechtswissenschaft*, Berlin, Deutscher Rets-Verlag, 1936.
LSH	*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982 [1938].
LSH, trad. fr.	*Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Le Seuil, 2002.
LL	*Legalität und Legitimität*, Berlin, Duncker & Humblot, 2012 [1932].
LL, trad. fr.	*Du politique. Légalité et légitimité et autres essais*, Puiseaux, Pardès, 1980.
LL, trad. angl.	*Legality and Legitimacy*, Durham & Londres, DUK, 2004.
NL	*Theodor Däublers ‚Nordlicht : Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991 [1916].

NE	*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, 1988 [1950].
NE, trad. fr.	*Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2012.
PB	*Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, 1923-1939,* 1940.
PT	*Politische Theologie I, Vier Kapital zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, 1979 [1922, 1934].
PT, trad. fr.	*Théologie Politique*, Paris, Gallimard, 1988.
PT II	*Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 [1970].
PT II, trad. fr.	*Théologie Politique*, Paris, Gallimard, 1988.
PR	*Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 [1919].
PR, trad. fr.	*Romantisme politique*, Paris, Valois, 1928.
RK	*Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, 2002 [1923].
RK, trad. fr.	*La visibilité de l'Église - Catholicisme romain et forme politique - Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011.
SBV	*Staat, Bewegung,Volk : die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
SBV, trad. angl.	*State, Movement, People: The Triadic Structure of Political Unity - The Question of Legality*, Corvallis, Plutarch, 2001.
SGN	*Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969,* Berlin, Duncker & Humblot, 1995.
SK	« Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine Scholastische Erwägung » , dans *Die Militärzeit 1915 bis 1919*, Berlin, Akademie Verlag, [1917], p.445-452.
SK, trad. fr.	*La visibilité de l'Église - Catholicisme romain et forme politique - Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011.
TP	*Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen,* Berlin, Duncker & Humblot, 1992 [1963].
TP, trad. fr.	*La Notion de politique suivi de Théorie du partisan,* Paris, Champs/Flammarion, 1992.
VA	*Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954* (1958), Berlin, Duncker & Humblot, 2003 [1958].
VFL	*Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988 [1928].
VFL, trad. fr.	*Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993.
VR	'Die vollendete Reformation : Bemerkungen und Hinweise zu Neuen Leviathan-Interpretationen' , dans *Der Staat*, 1965, 4/1, p.51-69.
WS	*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Duncker & Homblodt, 2004 [1914].
WS, trad. fr.	*La Valeur de l'État et la signification de l'individu,* Genève, Librairie Droz, 2003.

Introduction générale

Les débats à propos de Carl Schmitt semblent tous ouverts. *Que faire de Carl Schmitt* de Kervégan s'ouvre sur une citation de Jürgen Habermas : « Aujourd'hui encore, Carl Schmitt divise les esprits ».[1] Le récent *Oxford Handbook of Carl Schmitt* contient à peine quelques points sur lesquels une majorité de chercheurs sont d'accord.[2] Ceci implique un désaccord à grande échelle. Les traductions tardives des œuvres majeures de Schmitt sont apparues au cours des dernières décennies. Les livres sur Schmitt sont aujourd'hui publiés à un rythme rapide dans les langues du monde entier.[3] La biographie controversée de Schmitt alimente également de plus en plus de débats déjà passionnés. Schmitt lui-même a écrit presque sans interruption pendant plus de sept décennies dans des domaines très variés, allant de la science juridique aux relations internationales, en passant par la politique, l'histoire, la philosophie, la théologie, la littérature de guerre, etc. Dans ce contexte, de toutes les conceptions et idées de Carl Schmitt dans son œuvre, il y en a peu qui soient aussi débattues (et aussi contestées) que sa conception du politique et ses idées sur la théologie politique. À tout cela s'ajoute la tendance incessante de Schmitt à se commenter à nouveau au cours de sa longue carrière. Cela concerne principalement ses propres conceptions et idées majeures. D'une part, *Théorie du partisan* a pour sous-titre « remarque intermédiaire sur le concept de politique » ; et fait suite à près de quatre décennies après d'éditions, d'élargissements et de reparutions de son

[1] J. F. Kervégan (2011) *Que faire de Carl Schmitt ?* Paris, Gallimard, p. 7.

[2] Cette édition ne fournit aucune présentation générale des trente articles qui la composent. Ses éditeurs, Jens Meierhenrich et Olivier Simons, rédigent une longue (et riche) introduction (« A Fanatic of Order »), et un second article similaire de Meierhenrich avec un titre presque identique (« Fearing the disorder of Things »). (*The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p. 3-73, p. 171-216).

[3] Voir par exemple l'indication de Qi Zheng : « L'intérêt des chercheurs chinois pour la théorie politique de Carl Schmitt se manifeste par la publication de nombreux ouvrages de Schmitt en chinois, ainsi que par la publication de beaucoup de littérature secondaire à son sujet depuis le début du XXIe siècle. L'introduction de la théorie politique de Schmitt en Chine a provoqué une énorme controverse sur l'importance de sa théorie pour la Chine. Aucun autre philosophe politique dont la théorie a été introduite en Chine n'a suscité autant de controverses que Schmitt. » (2017, *Carl Schmitt in China*, Lanham, Lexington Books, p. 7). Dans un autre cas, à ma connaissance, *Der Begriff des Politischen* a reçu quatre traductions différentes en persan au cours des dix dernières années.

essai *Le concept de politique* (1927). D'autre part, *Théologie politique II* apparaît comme son dernier livre près de cinq décennies après la première *Théologie politique* alors que ses notes et ses derniers entretiens suggèrent même son intention d'écrire un autre livre sur ce sujet, ce qui n'a jamais eu lieu.[4]

a) Les grandes lignes de la recherche et sa méthode

La présente recherche vise à reconstruire les contours du concept de politique de Carl Schmitt, et ses idées théologico-politiques telles que celles sur la théologie politique ; elle porte aussi sur ce que ces interventions théologico-politiques peuvent impliquer concernant sa conception du politique, et la structure de ce qui appartient à la politique à partir de l'histoire moderne. Commençons par évoquer un double contexte. D'abord, nous présentons les différentes dimensions du sens du concept de politique dans le cadre d'une histoire de la théorie juridique de l'État allemand (*1er chapitre*). Puis nous analysons le concept du politique pour reconstruire sa logique interne et ses fonctions (*2e chapitre*). Ensuite, nous retraçons les interventions de Schmitt sur les grandes questions théologico-politiques agitant l'Allemagne du XIXe siècle, questions qui dessinent certaines limites de sa théologie politique en tant que projet (*3ème chapitre*). Enfin, dans un dernier chapitre, dans le cadre des idées de Schmitt sur le sujet de la théologie politique, nous analyserons son approche métaphorique envers la question du théologico-politique ainsi que son idée du rapport analogique entre les pensées théologiques et politiques. Nous traitons aussi de la relation potentielle de ces interventions théologico-politiques dans sa conception du politique (*4ème chapitre*).

Notre recherche n'est pas une analyse comparative, et encore moins une introduction à sa pensée. Notre propos s'abstient également de toute définition normative, ce que Schmitt lui-même ne fournit jamais (par exemple, ni en ce qui concerne « le concept de politique », dès les deux premières pages du livre portant ce nom en 1932, ni en ce qui regarde l'idée de « théologie politique », qui donne son titre au livre de 1922 et à son troisième chapitre). Nous recherchons avant tout la cohérence des conceptions et des idées de Schmitt en les resituant dans le contexte dans lequel elles se situent. Les contours des distinctions et les aspects de ces conceptions sont normalement fournis par Schmitt lui-même. La présentation du contexte dans lequel ces conceptions interviennent est principalement basée sur un ensemble de références de Schmitt suivies de ses commentaires sur le sujet ou l'auteur en question. Nous

[4] Voir ses objectifs de l'écriture d'un autre livre en 1983 : GDS, p. 205-206. Alexander Schmitz et Marcel Lepper évoquent un carnet de notes de Schmitt qu'il a intitulé en 1980 : « Politische Theologie III » (BRblu, p.127 ; Référence de l'archive à Duisburg : RW 265-20947).

analysons ensuite les fonctions centrales, le potentiel et les logiques internes de ces conceptions et idées par rapport à ces cadres reconstruits.

b) **Argument général**

Le concept de politique indique ce qui appartient à la politique dans l'histoire. Les caractéristiques fondamentales de ce questionnement de Schmitt sur le concept de politique sont avant tout marquées en 1927-1932 par sa critique de différents courants de la théorie juridique de l'État du XIXe siècle en fonction de la situation de la république de Weimar. La conception du politique de Schmitt trouve là ses principales distinctions : elle n'est ni simplement théologique ni purement juridique (Stahl-Bluntschli) ; elle ne peut être assimilée uniquement à ce qu'est l'État (Gerber-Laband) ; et elle ne peut être comprise d'une part en termes d'intégration de l'État dans un élément associatif (Gierke-Preuss), ou d'autre part, en termes d'intégration pure de la société dans l'État (Smend). A propos de ces distinctions, d'une part, Schmitt évoque divers autres efforts qui retombent d'une manière ou d'une autre sur l'équivalence de la politique et de l'État ; d'autre part, concernant le postulat d'une distinction *relative* entre l'État et la société, il n'y a ni séparation totale des deux ni intégration pure de l'un dans l'autre selon le concept de politique. Cette question de savoir ce qui appartient à la politique précède toute conceptualisation de l'État (par exemple, en termes d'organisme, de personnalité, de monopole, etc.). Dans ce cadre, Schmitt proclame que le « concept d'État présuppose le concept de politique » ;[5] c'est le concept de l'État qui « doit être défini en termes de politique ».[6] (*1er chapitre*).

Selon Schmitt, la question du politique s'est particulièrement posée dans l'histoire moderne lorsque le monopole classique de l'État sur la politique a été aboli et que les nouveaux sujets de la lutte politique se sont imposés.[7] L'État doit être préservé autant que possible ; cependant, compte tenu de la réalité élargie du rôle de l'élément social, le retour à l'équation de la politique et de l'État n'est ni possible ni une solution ; il ne conduit à rien de moins qu'à la disparition accélérée de l'État lui-même face à l'élément social. La structure du concept du politique chez Schmitt est définie par une double fonction qui peut couvrir les deux membres de distinctions telles que peuple-prince, État-société, représentation-identité, etc. Se fondant sur la base logique de sa propre conception du politique, il traite de questions concernant

[5] FP, p. 194, BP.syn, p. 56; BP [trad. fr.], p. 57.
[6] '*Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität von Fortschritts',* (28.6.1970) Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt. Cité dans: B. Schupmann (2017) *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. Oxford, Oxford University Press, p. 69-70.
[7] BP.syn, p. 51-52.

l'État (qui est en voie de disparition et doit être préservé autant que possible), l'unité politique, et le peuple, etc. Cette formation du concept de politique chez Schmitt correspond à ses critiques de la théorie juridique de l'État. Les idées concernant la visibilité politique, la clarté politique, etc. sont avant tout des instruments critiques dans ce cadre juridique et politique. Schmitt interprète diverses notions, telles que l'« agnosticisme politique » ; et sur cette base, il vise une variété de thèmes à propos de sa conception du politique et de ses critiques de la théorie juridique de l'État. Vers la fin de ce chapitre, nous démontrons qu'une telle idée d'agnosticisme politique reste pertinente pour sa perspective historique selon la *Théorie du partisan.* (*2ème chapitre*).

Nous présentons les interventions de Schmitt sur les grandes questions théologico-politiques qui se posent dans l'Allemagne du XIXe siècle ainsi que les commentaires de Schmitt sur certains penseurs de l'époque tels que D. F. Strauss et Bruno Bauer. Les conclusions restent valables pour la théologie politique : les mélanges théologico-politiques dans une réalité donnée sont à la fois indéniables et inévitables. Appliquer des notions théologiques en politique ou agir politiquement sous un prétexte théologique est quelque chose qui se poursuit dans les temps modernes. Premièrement, l'effacement de ce mélange ne peut être prescrit ou simplement présumé dans les termes normatifs de la division du théologique et du politique. Deuxièmement, il n'y a pas de *telos* commun aux deux versants du rapport théologico-politique. Les formulations finales de la puissance (politique) et les formulations finales de ce qui est juste ou vrai doivent aussi rester séparées malgré leur mélange, à un degré ou à un autre, dans la réalité donnée. Sur la base de ces distinctions relatives au rapport théologico-politique, Schmitt récuse tout sentiment de légitimité politique fondée sur le « grand parallèle » historique qui serait fait entre l'époque du Christ et des Césars et la politique moderne. Il conteste la légitimation théologique de l'humanisme et du cadre humaniste de la politique moderne. Enfin, Schmitt conteste tout « messianisme » politique selon lequel cet espoir traverserait le plan politique moderne. (*3ème chapitre*). Les deux métaphores principales utilisées à plusieurs reprises par Schmitt (l'Epiméthée chrétien et le Katechon) n'ont de sens qu'à cet égard. Schmitt les emploie également pour décrire les orientations de son projet en théologie politique. La structure des premières réponses modernes à la question de savoir ce qui appartient à la politique moderne conserve un rapport analogique avec la pensée théologique. Ce rapport continue d'avoir une pertinence formelle en ce qui concerne les différents concepts politiques modernes, leur structure et leur légitimation, et il ne disparaît pas malgré les ruptures substantielles qui sont intervenues entre les concepts juridiques de la

théorie politique moderne et la théologie chrétienne. Dans la variété des analogies entre Dieu et l'État, la structure de la pensée juridique conserve ce rapport structurel avec la pensée théologique. En ce qui concerne la structure d'un domaine conceptuel commun à la pensée juridique et à la pensée théologique, on peut encore reconstruire quelques exemples d'un rapport qui se reflète parmi des idées telles que celle du visible (et de l'invisible), de la représentation (et de la *complexio oppositorum*), du miracle (et de la croyance), etc. (*4ème chapitre*).

c) Le développement de la recherche et sa position générale dans la littérature

Dans ses grandes lignes, notre premier chapitre s'inscrit dans le cadre d'une histoire de la théorie juridique allemande de l'État et de sa relation avec le concept de politique. Elle se fonde principalement sur les premier et quatrième chapitres du *Concept de politique* (principalement dans l'édition de 1932). Ce cadre s'élargit ensuite à la conférence de 1930, *Hugo Preuss : Sa conception de l'État et sa position dans la science juridique allemande*, ainsi qu'à de nombreux développements de la *Théorie de la Constitution* (1928) portant sur les sujets et les auteurs concernés. Pour la description des débats en jeu, nous utilisons les deuxième et troisième volumes de *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland* de Michael Stolleis, ainsi que les écrits d'Ernst-Wolfgang Böckenförde.[8] Le rôle de Carl Schmitt dans cette histoire de la théorie juridique est également évoqué par Duncan Kelley.[9] Nous avons également tiré profit des informations fournies par Reinhard Mehring dans sa volumineuse biographie de Carl Schmitt.[10]

Sur la base des distinctions effectuées dans le premier chapitre, notre deuxième chapitre se concentre sur la conception du « politique » surtout dans les publications et conférences de Schmitt allant de 1927 à 1932. Dans ce contexte, la récente publication *Der Begriff des Politischen : Synoptische Darstellung der Texte*[11] constitue une aide précieuse pour nos recherches, car elle permet une lecture parallèle des différentes versions du texte, et met en

[8] E. W. Böckenförde (1982) « Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper », *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4, Stuttgart, Klett-Cotta; *id.*, (1981) « Politische Theorie und politische Theologie » dans J. Taubes (dir.) *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, Münch, Fink, p.16–25. *Id.,* (1991) « Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts », dans *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, p.344-366.

[9] Duncan Kelly (2003) *The State of the Political: Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neuman*, en part. p.73-257.

[10] R. Mehring (2009) *Carl Schmitt*, en part. chap. 12-14, et chap. 16.

[11] M. Walter (éd.) (2018) *Der Begriff des Politischen: Synoptische Darstellung der Texte. Im Auftrag der Carl-Schmitt-Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot.

relief sa logique interne et son évolution. Cette formation du concept de politique est finalement réinscrite dans la perspective de la *Théorie du Partisan*, texte sous-titré « *Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* ». Dans ces deux premiers chapitres, la thèse de Jean-François Kervégan sur *Hegel, Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*,[12] ainsi que son *Que faire de Carl Schmitt ?*[13] constituent une base de longue date pour nos idées sur le sujet. Nous avons aussi particulièrement bénéficié de certaines contributions du *Oxford Handbook of Carl Schmitt*,[14] de l'ouvrage de Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano*,[15] ainsi que de *Carl Schmitt : Der Begriff des Politischen*,[16] édité par Mehring.

Der Begriff des Politischen est publié pour la première fois en 1927 sous forme d'article ; la rédaction finale du livre est terminée en novembre 1931. Près d'un an plus tard, en septembre 1932, Leo Strauss s'interroge dans une lettre sur la dualité des aspects logiques de la conception schmittienne du politique. Une expression de cette différence avec Strauss est, d'une part, le politique en tant que « le principe constitutif » de l'État et, d'autre part, le politique en tant que « condition de l'État ».[17] Cela conduit, selon Strauss, à une ambiguïté du

[12] J. F. Kervégan (1992) *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 2005.
[13] J. F. Kervégan (2011) *Que faire de Carl Schmitt ?* Paris, Gallimard.
[14] J. Meierhenrich, Jens et O. Simons (dir.) (2016) *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford, Oxford University Press.
[15] C. Galli (2008) *Lo sguardo di Giano* Bologna, il Mulino. [trad. angl. *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*, Durham: DUP, 2015].
[16] R. Mehring (dir.) (2003) *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, Akademie Verlag.
[17] Voir lettre de 7 septembre de 1932 de Strauss à Schmitt : « Cher professeur Schmitt, j'ai réfléchi une fois de plus ces derniers jours aux idées que vous avez exprimées dans votre Concept de politique et aussi à mes objections [...]. Au cours de ces réflexions, il m'est venu à l'esprit deux points que je voudrais vous signaler par lettre car je ne peux plus les présenter dans mon bilan. D'après ce que j'ai pu constater au cours de diverses conversations sur votre livre, votre thèse est particulièrement sujette à des malentendus car vous vous exprimez parfois plus ou moins comme suit : L'opposition politique est le plus haut degré d'intensité de toutes les oppositions de groupe possibles. Ces formulations invitent au malentendu selon lequel le politique présuppose toujours l'existence préalable d'oppositions humaines qui, en « elles-mêmes », ont un caractère non politique ; en d'autres termes, le politique est quelque chose de subséquent ou de complémentaire. Mais si j'ai bien compris votre opinion - certes plus issue d'un échange oral que de votre texte - elle conduit précisément à la conclusion qu'il existe dans la nature humaine une tendance primaire à former des groupes « contrastés » et exclusifs. […] Le fondement ultime du droit est le principe du mal naturel de l'homme ; parce que l'homme est par nature mauvais, il a donc besoin de « domination ». Mais la domination peut être établie, c'est-à-dire que les hommes peuvent être unifiés, seulement dans une unité « contre » (contre d'autres hommes). La tendance à la séparation (et donc au regroupement de l'humanité en amis et ennemis) est donnée avec la nature humaine ; c'est en ce sens le destin, point final. Mais le politique ainsi compris n'est pas le principe constitutif de l'État, de « l'ordre », mais seulement la condition de l'État. Or cette relation de rang entre le politique et l'État n'apparaît pas suffisamment, je crois, dans votre texte. Votre déclaration « Le concept d'État présuppose le concept de politique » est ambiguë : « présupposition » peut signifier principe constitutif ou condition. Dans le premier sens, l'affirmation peut difficilement être maintenue, comme le prouve déjà l'étymologie (politique-polis). Le réviseur de votre texte a probablement voulu faire cette objection [...] lorsqu'il vous a accusé de « sociologisme ». Je termine en vous demandant de prendre note de ce complément à mon examen avec la même tolérance que celle dont vous faites preuve à l'égard de l'examen

concept de politique. Samuel Moyn, dans une récente publication, souligne aussi un double aspect de la logique du politique chez Schmitt.[18] Dans ce cadre, Moyn met en avant le « rôle » de Hans Morgenthau dans ce « développement » du double aspect logique de la conception de Carl Schmitt à partir de 1927-1932.[19] Autre cas : dans son ouvrage *Carl Schmitt, Leo Strauss, und Der Begriff des Politischen*, Heinrich Meier plaide en faveur d'un « dialogue caché » de Schmitt avec Leo Strauss, qui serait important pour le développement de la « rigueur logique » de la conception du politique chez Schmitt.[20] Cependant, l'analyse comparative faite par Marco Walter des différentes éditions du *Concept de politique* permet de mettre en doute les spéculations (telles que celles de Meier et de Moyn) concernant une telle influence importante sur Schmitt.[21] En analysant la formation de la logique interne de cette conception, notre deuxième chapitre permet de montrer que la base logique du politique ne change pas essentiellement de 1927 à 1932. Au-delà de cela, comme nous le soutenons dans notre premier chapitre, la formation de la logique du politique chez Schmitt s'appuie principalement sur l'héritage de la théorie juridique allemande de l'État qui s'exprime déjà en quelque sorte dans des ouvrages tels que la *Théologie politique*. En ce sens, si l'on ne peut pas prouver les influences que soulignent Moyn et Meier, en revanche, une influence de Schmitt sur une jeune génération de chercheurs comme Hans Morgenthau, auteur en 1934 d'un livre publié en français qui s'intitule *La notion du politique*, semble bien plus justifiée. Nous ne nous intéressons pas à cet intérêt pour le prouver ou le nier. Cependant, certains aspects de la relation d'une jeune génération d'auteurs tels que Morgenthau et Leo Strauss avec Carl Schmitt seront abordés dans notre troisième chapitre.

---

lui-même. Respectueusement à vous, Leo Strauss. » (Cité dans édition de 1995 de : H. Meier, 1988, *Carl Schmitt, Leo Strauss, und der Begriff des Politischen*, p.124-126). [Souligné par moi].

[18] Selon Moyn, d'une part, le politique est *contrasté* par rapport aux autres domaines de la vie et cela se reflète également dans la distinction de l'ami et de l'ennemi comme critère politique. D'autre part, le politique est *intensif* et les distinctions dans les autres domaines de la vie deviennent politiques si elles sont intensifiées jusqu'à un certain niveau. Moyn indique: « *Schmitt allows a negative, or <u>contrastive</u> or invidious, conception of the political to constrain the definition of the concept, even as he insists that it was the very emphasis on what the political was not that haunted the definitions of his predecessors. […] Finally, the very way Schmitt structures the problem of identifying what the political implied was a definition that was not simply invidious but also <u>intensive</u> in content.* » (S. Moyn, 2016, « Concepts of the Political in the Twentieth Century » dans *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p.294-295). [Souligné par moi].

[19] S. Moyn (2016) « Concepts of the Political in the Twentieth Century » dans *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p.292-295, p.297-299.

[20] H. Meier (1988) *Carl Schmitt, Leo Strauss, und der Begriff des Politischen*. Stuttgart, Metzler, [trad. angl. par H. Lomax, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1995, p.3-10, p.16, p.19 f., p.43, p.78, p.125). (Il convient de noter que la lettre de Strauss du 7 septembre 1932, citée ci-dessus, qui est absente de l'édition allemande de 1988, apparaît dans la nouvelle édition de Meier pour les lecteurs anglais en 1995).

[21] Voir : M. Walter (2018) *Der Begriff des Politischen: Synoptische Darstellung der Texte*, par exemple p.22, p.26, p.282, p.284, p.302.

Notre troisième chapitre traite de certains aspects de ce que la pensée théologique et politique *n'est pas* dans le cadre des idées théologico-politiques de Schmitt. Cela apparaît dans une série d'interventions sur de grandes questions théologico-politiques dont Schmitt indique tout d'abord qu'elles constituent une « crise protestante » à partir du contexte particulier de l'Allemagne du XIXe siècle. Cette discussion porte aussi sur ce que Schmitt considère comme une « guerre civile » issue du protestantisme de l'époque avec les conséquences qu'elle comporte pour le rapport théologico-politique. Plusieurs chercheurs ont étudié à juste titre l'influence importance de la pensée d'Hegel sur celle de Schmitt, ainsi que la défense du « nom d'Hegel » par Schmitt.[22] L'importance intellectuelle de Weber pour Schmitt a aussi été un sujet d'investigation dans plusieurs études.[23] Carlo Galli indique cependant que la distinction centrale du cadre théologico-politique de Schmitt pour sa théologie politique est ce qu'il appelle « la sécularisation protestante, libérale et productive ».[24] Dans ce cadre, cette polémique peut toujours concerner non seulement la génération des contemporains de Max Weber évoluant dans des cercles incluant Naumann, Troeltsch et von Harnack, mais aussi, selon Schmitt, l'évolution qui s'est produite au sein de la génération des « enfants de Hegel » durant le XIXe siècle. Nous nous concentrons ensuite sur trois penseurs pour lesquels Schmitt éprouve un intérêt critique : Adolf von Harnack, David Friedrich Strauss, et Bruno Bauer. Comme nous le démontrons, ses interventions sont, dans une certaine mesure, en cohérence avec ses premiers écrits tels que *Romantisme politique*,[25] et le *Catholicisme romain et Forme politique*,[26] puis avec plusieurs remarques de la conférence en 1944 sur « Donoso Cortes et la terreur de 1848 »,[27] ainsi qu'avec certaines formulations du sujet dans la seconde *Théologie*

[22] Voir par exemple : S. Hürstel, (2010) *Au nom de Hegel : les juristes néo-hégéliens et la philosophie du droit de la République de Weimar au Troisième Reich*. Rennes, Presses universitaires de Rennes. R. Mehring (2010) **«** Carl Schmitts Bruno Bauer », dans K.- M. Kodalle et T. Reitz (dir.) *Bruno Bauer: Ein "Partisan des Weltgeistes"?*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 335-350, ici, p. 343.

[23] Voir par exemple: G. Ulmen (1991) *Politischer Mehrwert: Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt. Weinheim*, VCH. Kelly, Duncan (2003) *The State of the Political: Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, New York, Oxford University Press. A. Kalyvas, (2008) *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge, Cambrisge University Press.

[24] « *La secolarizzazione produttiva liberale protestante*" C. Galli (2015) *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*, Durham, Durham University Press, en pat, p.42-44, voir aussi : p.26, p.28, p.50. *Id*. (2019) 'Teologia politica: struttura e critica', dans E. Stimilli (dir.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, p.29-51. *Id,* (2020) *Forme della critica : saggi di filosofia politica*, Bologna, Il mulino.

[25] *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 [1919], [trad. fr. partielle *Romantisme politique*, Paris, Valois, 1928].

[26] *Römischer Katholizismus und politische Form,* Klett-Cotta, 2002 [1923], [trad. fr. *La visibilité de l'Église - Catholicisme romain et forme politique - Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011].

[27] Titre d'origine présenté en 1944 en Espagne : « *Donoso Cortes und der Terror von 1848 »* rééditée dans sa première publication en 1950 : *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, Berlin, Duncker &

politique. [28] En parallèle, notamment dans la partie de ce sous-chapitre qui porte sur David Friedrich Strauss et Bruno Bauer, nous faisons également référence à des écrits non conventionnels de Schmitt tels que *Ex Captivitate Salus*, ses notes du *Glossarium* et certains entretiens avec lui. Dans ce chapitre, les considérations de Carlo Galli,[29] ainsi que de Reinhard Mehring,[30] ont été particulièrement utiles pour notre analyse. Faisant suite au débat qui avait opposé Bauer et Marx, et aux commentaires de Schmitt, la discussion sur la « question juive » qui a lieu en 1918 en Allemagne s'inscrit en quelque sorte en marge de la discussion précédente et en tire certaines conséquences. Autrefois ami proche de Carl Schmitt, Franz Blei s'interroge en 1941 : « Comment ce catholique romain, rhénan et entièrement romantique […] a-t-il pu succomber à l'État-Léviathan ? » Comme le montre cette brève discussion, nous n'avons pas de réponse à cette question et nous nous abstenons d'en faire le cadre principal et l'intérêt majeur de cette recherche. De nombreux éminent spécialistes de Schmitt concluent que les principaux thèmes de sa pensée, sa conception du politique et sa théologie politique, ne peuvent pas tout être résumés dans le cadre de ce type de questions sans risque de généralisations historiques et de précipitations théoriques.[31]

Notre quatrième chapitre commence par un historique des références de Carl Schmitt à la situation de l'Église catholique romaine à l'approche du Concile Vatican II. Dans ce cas, nous nous référons tout d'abord à certains échanges intellectuels, des correspondances et plusieurs indications ironiques de la deuxième *Théologie politique*. Une parenté est néanmoins évidente

---

Humblot, 1950. [trad. fr. *La visibilité de l'Église - Catholicisme romain et forme politique - Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011.]

[28] *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979 [1970].[trad. fr. *Théologie Politique*, Paris, Gallimard, 1988.]

[29] C. Galli (2019) « Teologia politica : struttura e critica », dans E. Stimilli (dir.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, p.29-51. *Id,* (2020) *Forme della critica: saggi di filosofia politica*, Bologna, Il mulino.

[30] R. Mehring (2010) **«** Carl Schmitts Bruno Bauer : Autor vor allem der ‚Judenfrage' von 1843 », dans K.- M. Kodalle et T. Reitz (dir.) *Bruno Bauer: Ein "Partisan des Weltgeistes"?*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p.335-350.

[31] Dans ce cadre, par exemple, les spécialistes et les biographes intellectuels de Schmitt tels que Reinhard Mehring, Joseph Bendersky et Schwab parmi d'autres ont critiqué les différents aspects de l'ouvrage de R. Gross. (*Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt & Main, Suhrkamp, 1997 [2000]). Mehring par exemple souligne que la quantité importante de documents d'archives et de correspondances de Schmitt publiés au cours des dernières années ne confirme pas des conclusions comme celle de Raphaël Gross en 1997. Bendersky démontre des changements précis de la pensée de Schmitt au cours des premières années du national-socialisme. De nombreux aspects de cette approche du développement de la pensée de Schmitt et de ses différences particulières dans cette période remontent encore au livre de Hasso Hoffmann en 1964 *Legitimität gegen Legalität*. R. Mehring (2010) **«** Carl Schmitts Bruno Bauer : Autor vor allem der ‚Judenfrage' von 1843 », dans K.- M. Kodalle et T. Reitz (dir.) *Bruno Bauer: Ein "Partisan des Weltgeistes"?*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p.335-350. J. W. Bendersky (2002) « Carl Schmitt and the Jewish Question: New Evidence, Old Contradictions », *German Studies Association Conference* Octobre 2002.

sur ce point avec certains théologiens catholiques comme Hans Barion (à qui ce dernier livre est dédié) et Erich Przywara (avec qui Schmitt était en contact depuis longtemps). Les rapports de Schmitt à la religion datant d'époques antérieures sont certainement très complexes. Une des premières sources pour notre recherche sur cet impact du catholicisme est l'étude de Manfred Dahlheimer.[32] Concernant notre discussion sur la théologie politique, divers spécialistes tels que Bernard Bourdin,[33] et Peter Hohendahl,[34] ont déjà évoqué divers aspects du développement de l'idée de théologie politique chez Schmitt à partir de 1922. Georgy Gereby définit pour sa part la théologie politique de Schmitt comme une simple catégorie de justification du pouvoir politique, à laquelle il oppose ce qu'il appelle la politique purement théologique de Peterson.[35] Gereby justifie de diverses manières sa compréhension de la théologie politique par la carrière politique ultérieure de l'auteur du livre de 1922, ainsi que par son éloge des penseurs contre-révolutionnaires. Nous soutenons que l'importance réelle des penseurs contre-révolutionnaires pour Schmitt est qu'ils détectent la *structure analogique* de la politique moderne par rapport à la pensée théologique - cette structure apparaît chez ces penseurs à propos du concept de la souveraineté. Schmitt analyse ces penseurs contre-révolutionnaires en opposition aux philosophes des Lumières.[36] E. W. Böckenförde distingue « trois » sens différents de la théologie politique chez Schmitt, parmi lesquels il souligne l'importance de la théologie politique en tant que « sociologie des concepts juridiques.[37] A la suite de Böckenförde, la thèse de Kinga Marulewska préconise une approche « méthodologique » de la signification de la théologie politique de Schmitt.[38] Miguel Vatter examine la signification de cette approche méthodologique par rapport à la question de la « représentation » et de la « démocratie », en s'appuyant également sur la controverse de Schmitt avec Kelsen en 1922 à propos de « Dieu et l'État ».[39] L'étude présente

[32] Dahlheimer, Manfred (1998) *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936,* Paderborn, Schöningh.
[33] B. Bourdin (2011) *Commentaires des essais de Carl Schmitt*. Dans : C. Schmitt, *La Visibilité de L'Église*, p. 101-109, p.115-121, p.136-137.
[34] P. Hohendahl (2008) « Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment », *Konturen,* 1, p.1-28.
[35] G. Gereby (2008) « Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. » *New German Critique*, 35, p.7-33.
[36] A propos des penseurs contre-révolutionnaires, voir : J. Y. Pranchère (2004), *La philosophie de Joseph de Maistre* Droz. *Id.,*(2012), *Louis de Bonald, Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*. Paris, Cerf.
[37] E. W. Böckenförde (1983) « Politische Theorie und politische Theologie » dans. J. Taubes (dir.) *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, Munich, Fink, p.16-25. Voir aussi: J. F. Kervégan (2011) *op. cit.* p.88.
[38] K. Marulewska (2014) « Schmitt's Political Theology as a Methodological Approach », dans A. Lisiak & N. Smolenski (dir.) *What Do Ideas Do?* vol. 33, Vienna, IWM.
[39] M. Vatter (2016) « The political Theology of Carl Schmitt », *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, p.245-68.

réfléchit sur le rapport de la théologie politique avec des cadres tels que la sociologie des concepts juridiques. Cependant, vers la fin de ce quatrième chapitre, nous n'essayons pas de définir définitivement la théologie politique - une définition que Schmitt ne donne d'ailleurs pas. Nous examinons plutôt les principales métaphores qu'il applique dans le cadre des questions théologico-politiques, ainsi que son idée d'un rapport analogique entre la pensée théologique et la pensée politique depuis le début des temps modernes. Suite au débat sur l'analogie (Przywara), nous arrivons à la conclusion que le rapport analogique entre les concepts théologiques et juridiques ne peut impliquer une lecture ontologique de l'analogie telle que l'analogie de l'être dans une perspective religieuse (qui explique divers aspects de l'existence humaine par rapport au divin), mais qu'il implique plutôt une analogie structurelle formelle entre la pensée théologique et la pensée politique à partir du début des temps modernes. Dans la reconstruction de certains exemples de ce rapport théologico-politique, que cette étude présente offre, nous avons bénéficié de certaines intuitions de Bernard Bourdin,[40] de Hasso Hofmann,[41] ainsi que de Miguel Vatter.[42]

Concernant les approches métaphoriques de la question du rapport théologico-politique, le choix de se laisser guider par deux approches, celle du *Katechon* et celle de « l'Épiméthée chrétien » (que Schmitt présente comme importants pour son projet de théologie politique et sa vision alternative d'une interprétation chrétienne de l'histoire) n'est pas incontesté parmi les spécialistes de Schmitt. Divers ouvrages ont mentionné d'autres directions d'interprétation de la théologie politique : parmi les très rares mentions de l'image chez Schmitt, Paléologue souligne par exemple le sens métaphorique de l'image du « Grand Inquisiteur ».[43] Certaines significations de cette image sont également présentes dans les commentaires d'autres auteurs qui portent en particulier sur les articles de Schmitt sur Donoso Cortes et ses écrits

[40] B. Bourdin (2011) « Carl Schmitt, théologie et politique : une relation analogique », dans Ph. Capelle et al. (dir.), Philosophie et théologie à l'époque contemporaine, Anthologie tome IV, Paris, Cerf, p.323-334. Voir aussi : *Id*, (2014) *La médiation chrétienne : quelle altérité théologico-politique dans l'histoire ?* Thèse de doctorat dirigée par Jérôme de Gramont et Bernard Mabille, Institut Catholique de Paris et Université de Poitiers.

[41] H. Hofmann (2013) « Le concept de représentation : Un problème allemand ? », Raisons *Politiques* 50/2, p.79-96. H. Hofmann (1974) *Repräsentation: Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert,* 2003. Voir aussi H. Hofmann (1964) *Legitimidad gegen Legalidad: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.

[42] M. Vatter (2016) « The political Theology of Carl Schmitt *» op. cit.*, p.245-68.

[43] Th. Paléologue (2004) *Sous l'œil du grand Inquisiteur : Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique.* Paris, Cerf.

théologiques antérieurs.[44] La thèse d'Alfons Motschenbacher examine comparativement les métaphores du Grand Inquisiteur et du *Katechon*.[45] D'autres spécialistes tels que Günter Meuter[46], Carlo Galli[47], et Jens Meierhenrich et Olivier Simons[48] soulignent la signification métaphorique de l'institution du *Katechon* pour la théologie politique.[49] Ces sujets sont également abordés dans notre quatrième chapitre.

Cette thèse présente aussi certaines contributions à cette littérature : Elle recontextualise les questions sur le politique et le théologico-politique que Schmitt a abordées et reconstruit en détail ses positions, ainsi que celles de ses interlocuteurs (et adversaires). Elle montre que Schmitt a souvent repris une conception existante et l'a réinterprétée selon sa propre logique. Beaucoup de ses points de départ conceptuels sont des points d'influence très importants pour lui. La thèse donc reconstruit des concepts tels que : « l'*agnosticisme politique* » (Smend), « la *complexio oppositorum* » (Harnack), et même « l'*Epiméthée chrétien* » (Weiss) ou « le *katechon* » (probablement par Peterson en 1924), etc. Cette thèse étudie des auteurs qui, à ma connaissance, ont été peu étudiés par rapport à Schmitt : Par exemple, Schmitt commente de manière significative certains auteurs comme David Friedrich Strauss sur une longue période entre 1919 et 1970.[50] Enfin, la relation potentielle de ces interventions théologico-politiques de Schmitt dans sa conception du politique est aussi un thème controversé dans la littérature. La thése présente, par exemple, les particularités du contexte catholique de la pensée de

[44] Schmitt indique à ce propos : « Pauvre Donoso ; le qualificatif théologique adéquat à sa théorie politique aurait été seulement κατέχων ; au lieu de cela, il se lance dans ce labyrinthe de la doctrine de la loi naturelle absolue et relative ! » (GL II, p.52). Voir et coparer avec : PT, p.73-74. Voir aussi : GL II, p.145-146, p.117-118.

[45] A. Motschenbacher (2000) *Katechon oder Grossinquisitor?: Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. en part., p.208, p.222, voir aussi p.330-338.

[46] G. Meuter (1994) *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Berlin, Duncker & Humblot.

[47] Carlo Galli indique : « Nel corso della sua lunga produttività scientifica Schmitt tenterà anche (peraltro non del tutto persuasivamente) una declinazione non solo decisionistica della teologia politica, interpretandola anche come possibile freno alle dinamiche parossistiche che le pertengono (il katechon); e per altre vie non mancheranno torsioni della teologia politica che ne cercheranno la valenza (non, ovviamente, fondativa) appunto in direzione katechontica. » (C. Galli, 2019, « Teologia politica: struttura e critica », dans E. Stimilli (dir.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, p.29-51). Voir et comparer avec C. Galli (1996) Genealogia della politica : Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno ; Bologna, Il Mulino.

[48] J. Meierhenrich et O. Simons (2016) p.46-48. (Ils définissent également l'objectif principal de « l'ordre » chez Schmitt en tant qu'institution faisant office de *Katechon*).

[49] Voir aussi à ce sujet: J. Hell (2009) « Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future » dans *Germanic Review*, 84, p.283-326. J. F. Kervégan (2011) *op. cit.* p.108-114.

[50] Or, D. F. Strauss est, à ma connaissance, presque absent de la littérature existante sur Schmitt. Nous avons reconstruit les commentaires de Schmitt sur Strauss (et Bauer) particulièrement dans le contexte de 1848.

Schmitt à travers des figures influentes (comme Weiss, Przywara, etc.).[51] Cependant, la relation analogique qui persiste chez Schmitt (entre les concepts théologiques et juridico-politiques) n'est pas une analogie ontologique (qui explique divers aspects de l'existence humaine par rapport au divin).

Cela nous permet aussi de mettre une fois de plus cette recherche en perspective. Schmitt est à juste titre perçu comme un auteur difficile, aux multiples images, un auteur qui a eu de nombreux tournants et crises importants dans sa carrière : certains sont déjà connus ; on en découvre d'autres avec les nouvelles publications de ses notes et ses correspondances depuis ces dernières années et il reste apparemment encore beaucoup à publier. Nous avons cité Franz Blei dans cette introduction et nous avons décidé de ne pas faire de cette question *le* sujet de cette recherche. Cependant, comme nous le montrons, une chose est encore sûre : L'auteur de divers textes de type plutôt journalistique de 1933,[52] et la fameuse conférence de 1936,[53] n'est ni simplement un *Benito Cereno* ni puerement un *San Casciano*, ni quelqu'un qui tout simplement empêche les catastrophes du mouvement national-socialiste, ni quelqu'un qui est tout contraint au moment même, ni une simple victime, mais quelqu'un qui contribue visiblement à façonner certains aspects de la pire politique de l'époque. Une poursuite de notre recherche peut toujours servir à mieux comprendre de ce rôle, en réanalysant sincerement - sans faire les généalogies explicitement rétrospectives - et en profondeur l'évolution (et les transformations) historique et intellectuelle de ses ideés dans ces textes, par le biais des résultats d'une telle recherche, en passant du politique aux logiques théologico-politiques.[54]

[51] Il faut aussi mentioné que Schmitt lui-même souligne la position particulière de textes tels que « *Le catholicisme romain et la forme politique*, ou il peut affirmer à plusieurs reprises l'unité des écrits de 1919 avec la conception du politique en 1927.

[52] Voir par exemple les textes comme : « Guide protège le droit » (Der Führer schützt das Recht: Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934.); ou « La Constitution de la liberté » (« Die Verfassung der Freiheit », 1935).

[53] « La science juridique allemande dans la lutte contre l'esprit juif » (Schmitt convoque la conférence „Das Judentum in der Rechtswissenschaft", Octobre 3-4, et il publie : „Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist", 1936).

[54] Jusqu'en 1936, Schmitt développe une importante activité journalistique pour soutenir le régime nazi en matière de droit constitutionnel et international. Nous indiquerons quelques aspects des changements significatifs qui apparaissent dans ses conceptions importantes (comme celle de la représentation, etc.) au sein de ces écrits. Voir en particuliere la publication prochaine, assez complète, des importantes activités journalistiques de Schmitt en faveur du régime entre 1933 et 1936 en matière de droit constitutionnel et international. Le recueil de ces textes sera publié en 2021 sous le titre: *Gesammelte Schriften 1933-1936, Mit ergänzenden Beiträgen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs*, Duncker & Humblot.

Ière Partie

Chapitre I

Ce que le politique « n'est pas »

a) **Introduction** : *La crise ; entre organisme, personnalité et monopole*

« L'Allemagne n'est plus un État », a rappelé Hegel au début de sa *Constitution de l'Allemagne* à la jonction des deux siècles.[55] Dès le début du XIXe siècle, un enchaînement important de discussions critiques et de questions sur la situation allemande, sur le nationalisme, sur la fragmentation et sur la forme politique s'est produit parallèlement à une crise politique. À cet égard, un moment particulier a été la réforme constitutionnelle prussienne qui a fait suite à la révolution française ; elle s'est accompagnée d'un changement conceptuel assez profond dans la pensée allemande de l'État.[56] Les débats sur la situation politique de l'Allemagne du XVIIIe siècle eurent leur point culminant lorsque Napoléon battit les Autrichiens et que le Saint-Empire romain germanique fut finalement dissous le 6 août 1806. Avec la défaite finale de Napoléon et le déclenchement des forces du nationalisme (au cours de ce qui est devenu pour les Allemands les '*Befreiungskriege'*, guerres de libération) une question se posait : comment et sous quelle forme une unité politique pourrait-elle être établie sur les territoires allemands ? Une réponse à cette question fut proposée par un éminent homme d'État de la Prusse de l'époque, Stein[57]. Il a indiqué qu'une nouvelle constitution fondée sur l'unité nationale devait être établie même si les anciens liens entre les sujets et les princes avaient été dissous :

[55] GWF Hegel (1802) *La constitution de l'Allemagne*, Paris, Champ libre, 1974, p. 1.
[56] E. W. Böckenförde (1982) 'Organ, Organismus, Organisation, politischer Köper', *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4, Stuttgart, Kletta-Cotta, p. 561.
[57] Freiherr Heinrich F. K. vom Stein (1757-1831).

> Je n'ai qu'une patrie, qui s'appelle l'Allemagne, et puisque, selon l'ancienne constitution, j'appartenais à elle seule ; et non à une partie de celle-ci, je m'y consacre de tout mon cœur ; pour moi, en ce moment de transition [de la période de domination napoléonienne], les dynasties sont complètement indifférentes ; […] Mon souhait est que l'Allemagne devienne grande et forte, qu'elle retrouve son indépendance, son autonomie et sa nationalité.[58]

Cette aspiration à être de nouveau « grand » a également accompagné un changement conceptuel ; elle a donné naissance à un discours « esthétique » de « renouvellement » organique, sémantiquement au service d'une provocation à être à nouveau « éveillé » et « vivant », cette fois aussi « fort » qu'un organe. La conception générale de l'État en tant que machine a évolué vers une compréhension de l'État comme un type particulier d'organisation. Cela a également permis d'élargir les capacités de conceptualisation. L'État ne devait plus être simplement une « entreprise » et les images précédentes, illustrations de la construction d'un dispositif mécanique, ne pouvaient plus en être le symbole. Dans ce contexte, les métaphores de la « machine » et du « *more geometrico* » - associées à la fois au Caméralisme (*Kameralismus*)[59] et à l'absolutisme territorial - ont été remplacées par des métaphores organiques comme celle du « *corps impérial* » composé d'une tête et de membres.[60] Pourtant, cet ensemble de métaphores pour décrire l'histoire vécue d'une communauté dépasse le cadre de ses membres individuels. Il véhicule ses propres créations, ses valeurs et son histoire. Pour un économiste allemand comme Adam H. Müller[61], l'idée « d'organe » n'avait pas simplement pour but de représenter la vie spirituelle interne ou externe d'une nation. Cet « organisme » engageait également avec lui une compréhension du rôle de l'État dans l'économie nationale, en tant que principale source de la puissance productive économique.[62] Les transformations progressives du discours politique, des Lumières jusqu'à la période de 1848, ont également trouvé un appui dans le développement des aspects philosophiques de l'image « organique » chez Kant, Fichte, Schelling et en particulier chez Hegel. Dans ce contexte, la déduction rationnelle du droit à partir de la nature de l'homme (dans le cadre du

[58] Cité dans R. Emerson (1928) *State and Sovereignty in Modern Germany;* Voir aussi, J.R. Seeley (1878) *The Life and Times of Stein, or Germany and Prussia in the Napoleonic Age,* Cambridge: CUP. p. 16.

[59] Le caméralisme (*Kameralismus*) était la science et la technologie de l'administration allemande. Il visait à une gestion solide d'une économie centralisée, principalement au profit de l'État, et en particulier, à partir du XVIIIe siècle elle s'occupait de la gestion des finances de l'État.

[60] M. Stolleis (1992) *Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800–1914*, Munich, C.H.Beck, p. 56; D. Kelly (2003) *The State of the Political: Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, New York, OUP, p. 78-79; M. Senellart (2001) *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, p. 474-485.

[61] Adam H. Müller (1779-1829).

[62] A. Müller (1809) *Die Elemente der Staatskunst*, vol 1, Berlin, Sander, 1922, p. 27; voir aussi D. Kelly (2003) *op. cit.* p. 79.

Vernunftrecht ou du *Naturrecht*) a évolué en direction de la compréhension de ses « caractères historiques ». En particulier avec l'École historique du droit (*Historische Rechtsschule),* les dispositions juridiques devaient être considérées comme l'expression des convictions du peuple, ainsi que de leur langue, coutumes, etc. Chez des juristes comme G. von Hugo[63] et en particulier F C von Savigny[64], les règles juridiques sont fondées sur une forme de conscience populaire (*Volksgeist*), tandis que les exigences pratiques et organiquement changeantes du peuple jouent également un rôle important dans son évolution. Savigny en particulier a pensé sur le modèle d'un *organisme* l'idée de l'État en tant que personnalité juridique. L'État (en tant qu'organisme spirituel ou moral) incarne également un fruit artificiel (et non « naturel ») du droit. La *juristische Person* est en ce sens un sujet juridique (et non plus une *persona moralis* du *jus naturale*). Sur ce plan juridique, la loi (*Gesetz*) est le moyen de réaliser la liberté inhérente au droit (*Recht*) ; seuls les sujets juridiques individuels doivent être traités comme des entités indépendantes, et la loi a pour but de servir les revendications morales de ces individus libres.[65] Pourtant, le droit lui-même n'est pas une simple construction de la «raison» humaine. Savigny a examiné l'évolution historique et la complexité du développement de l'État, et il a simultanément souligné le développement des systèmes juridiques et du droit à travers des traditions, des coutumes et des institutions nationales particulières. Dans ce contexte, il a aussi conçu un système modifié de droit romain pour expliquer et interpréter l'évolution historique de la pensée et des principes juridiques ; toutefois, une telle méthode ne s'applique qu'aux « nations plus nobles », y compris évidemment pour lui l'Allemagne. En ce sens, les racines des écoles *romaniste* et *germaniste* (c'est-à-dire, les réceptions allemandes du droit romain contre le droit allemand médiéval) et leurs conséquences pour la théorie de l'État du XIXe siècle, en tant que dualité des sources ou des expressions du *Volksgeist*, étaient dans une certaine mesure déjà présentes à ce stade : elles remontent à partir Savigny. Pourtant, au-delà de cette dualité, il y avait toujours cette réalité d'intérêt général pour la « conceptualisation de l'État » - avec les premiers politologues du XIXe siècle, puis avec les différentes générations de *Staatsrechtslehrer* allemands. À cet égard, en parallèle à ces conceptualisations de l'État, se produisent également des changements concrets dans ses orientations au sein de la réalité historique de l'État ; notamment, avec la transition du *Deutscher Bund* au *Deutsches Reich* de courte durée de

[63] Gustav von Hugo (1764-1844).

[64] Friedrich Carl von Savigny (1779-1861).

[65] M. Lipp (1983) « 'Persona Moralis', ‚Jurisiche Person', und ‚Personenrecht': Eine Studie zur Dogmengeschichte der ‚Juristischen Person' im Naturrecht und frühen 19. Jahrhundert' », *Quaderni Fiorentini*, vols. 11 et 12, p. 237, p. 258.

1848-49, la création de la monarchie constitutionnelle du *Deutsches Kaiserreich* en 1871, la période Wilhelminienne de 1890-1918, jusqu'à la constitution de Weimar au lendemain de la Première Guerre mondiale.

Dans ce contexte, diverses images de l'« *organisme* » et l'« *organe* » ont réapparu au cours de différentes discussions juridico-étatiques de la période et ont été développées à côté des métaphores politiques de la « *personnalité* » et du « *monopole* » de l'État. Ces images se retrouvent également dans divers aspects de l'histoire de la pensée allemande à propos des fondements de la vie politique et des fondements de l'État.[66] C'est surtout en réfléchissant à cette histoire que Carl Schmitt a été amené à formuler l'hypothèse qu'une telle enquête doit être menée à un niveau plus profond, celui des présupposés de la théorie de l'État et de ses prémisses internes : c'est ce qu'il a conceptualisé à l'aide du terme *das Politische* (« *le politique* »). À partir de là, nous nous proposons d'examiner dans un premiers temps les principes qui régissent ses positions, les distinctions du concept de « politique » chez Schmitt ainsi que les négations de ce à quoi il l'oppose dans une histoire de la théorie juridique de l'État en Allemagne, et en particulier à partir du XIXe siècle. Ces distinctions nous permettront également de réfléchir sur l'État, et son fonctionnement au niveau du concept de politique. Ces multiples polémiques sur le concept de « politique » s'appuient sur des cibles historiquement inscrites dans les tournants politiques du siècle de la période de Weimar marqué par des changements de la théorie juridique de l'État. Cela façonnera notre idée de « ce que le politique n'est pas » ; et comme on essaiera de le démontrer d'abord : le politique n'est pas identique à l'État, ce n'est pas une catégorie purement juridique, ni simplement théologique. Comme nous le démontrons, le politique chez Schmitt ne se repose pas aussi dans l'intégration de l'élément étatique et de l'élément social. Ces distinctions se reflètent dans notre lecture de différents commentaires de Schmitt. Tout d'abord, ceux qui portent sur le débat entre un conservateur comme Stahl et un libéral comme Bluntschli, notamment, sur la position du monarque. Deuxième sujet : la base juridique de l'équation : politique = d'État, telle qu'elle s'exprime dans les systèmes juspositivistes de droit public, de Gerber à, en termes de souveraineté et de personnalité juridique de l'État en tant que tel. Puis, nous nous intéresserons au développement du principe associatif chez Gierke et ses disciples. Gierke a tenté de contester l'équation précédente du politique et de l'étatique, avant tout en intégrant aux bases juridiques de l'État un élément associatif (tandis que pour Schmitt, l'élimination de

[66] Voir E. Böckenförde (1982) « Organ, Organismus, Organisation, politischer Köper », *op. cit.*; M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany, 1800-1914*, New York & Oxford, Berghan.; D. Kelly (2003) *The State of the Political*, op.*cit.*

la ligne de démarcation entre politique et non-politique a rendu l'État potentiellement en mesure de revendiquer les deux, à la fois le politique et le non-politique, et donc d'être « total »). Enfin, nous nous tournons vers les efforts de Weber et Jellinek pour synthétiser les différentes vagues précédentes de cet héritage, ses éléments positivistes et associatifs (alors que pour Schmitt, ils sont retombés dans une version ou une autre de l'équivalence du politique et de l'État).

b) **F. J. Stahl- J. K. Bluntschli**

Dans l'Allemagne de 1870, le « pouvoir constituant » entendu comme volonté politique est toujours, et ce depuis quelques décennies, la prérogative du monarque. À cette époque, les idées sur l'organisation du pouvoir législatif obscurcissent le principe simple du pouvoir constituant. Mais lorsqu'il y a de véritables conflits, les principes démocratiques et monarchiques à la base de la constitution sont toujours directement opposés. Comme l'indique Böckenförde, ils n'étaient pas encore repris et neutralisés dans une « entité supérieure ». Le principe monarchique est resté un fait historique qui n'était plus en mesure de s'imposer après 1918 comme principe politique formel capable de porter en lui «sa propre légitimité».[67] Au milieu du XIXe siècle, une division juridico-politique centrale est encore formée autour de la position du monarque. On peut le constater, par exemple, dans la discussion entre les théoriciens organiques de l'État comme le libéral Johann K. Bluntschli,[68] et leurs opposants conservateurs, notamment Friedrich Julius Stahl.[69] Avec sa publication de 1845 sur le « principe monarchique », Stahl est en mesure d'entrer très tôt dans le monde de la politique. Peu de temps après, il devient « l'un des plus célèbres », non seulement « professeurs » mais aussi « chefs de parti » et même « politiciens ecclésiastiques » de l'époque.[70] Dans le contexte du milieu des années 1850, les critiques de Stahl à l'égard de l'État de droit libéral ont encore une influence sur la période pendant un certain temps. Ces critiques portent également sur l'État de droit : Le *Rechtsstaat* « ne signifie pas le but et le

[67] E. W. Böckenförde (1982) *op. cit.* p. 589.
[68] Johann Kaspar Bluntschli (1808-81).
[69] Friedrich Julius Stahl (1802-1862).
[70] F. J. Stahl (1845) *Das monarchische Princip : Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung* . F. J. Stahl (1840) *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten.* Voir: W. Füssl (1988) *Professor in der Politik: Friedrich Julius Stahl (1802-1861): das monarchische Prinzip und seine Umsetzung in die parlamentarische Praxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 108*;* M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany*, *op. cit.* p. 112, p. 150*.*

contenu de l'État, mais seulement les moyens et l'engagement de les réaliser. »[71] Stahl soutient ensuite que la formalité de l'État de droit ne détermine pas le contenu politique : « Le caractère de l'état de droit est entièrement limité à l'inviolabilité de l'ordre juridique mais ne détermine pas le contenu de cet ordre. » [72] Selon Stahl, «l'unité» de l'État se situe dans une «personnalité» de la figure du monarque. La personnalité humaine est pour lui (en développant une interprétation de Hegel et Schelling) guidée par un Dieu personnel en tant que principe de l'histoire. Une véritable forme étatique est un «empire éthique» (*sittliches Reich*) en tant que continuation d'une autorité conférée par Dieu ; donc l'État n'est pas un arrangement contractuel mais plutôt une magistrature établie par Dieu.[73] La personnalité humaine se développe dans le domaine religieux-moral en tant qu'individu, et ce dernier est aussi le citoyen de l'ordre civil du monde de l'éthique, surplombé par l'État, « l'empire éthique » ; Donc l'État lui-même doit s'efforcer d'être « éthique » : « [L'État est] selon la manière et la forme de son existence une union de personnes sous un chef (la magistrature). Selon ses mérites et sa signification, c'est un empire éthique. »[74] À cet égard, par exemple, l'article 14 de la constitution prussienne de janvier 1850 a déjà affirmé la position selon laquelle les normes de « l'empire éthique » doivent être définies par le christianisme : « la religion chrétienne est la base de la création de l'État » tandis que dans l'exercice de la religion, la liberté religieuse garantie par la constitution ne doit pas être entravée.[75]

Dans ce contexte, à l'opposé de l'idée de l'unité de l'État de F. J. Stahl est la position de Johann Bluntschli, disciple de Savigny et maître de la loge *Ruprecht zu den fünf Rosen*, sa position concernant l'organisme ainsi que la *personnalité* de la figure du monarque. Ce débat sur la position du monarque s'inscrit également dans le cadre général des controverses qui ont lieu à l'occasion de la révolution de 1848 : dans ce contexte, les libéraux et les conservateurs

[71] F. J. Stahl (1833/37) *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher*, Heidelberg, Ansicht, p. 137. Cité dans: VFL [trad. fr.], p. 263-64.
[72] F. J. Stahl (1847) *Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum, Berlin,* Oehmigke, p. 62.
[73] Malgré ses influences de Schelling et de Hegel, ce point semblait donc toujours loin d'une séparation hégélienne de l'État et de la société.
[74] Cité dans: M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany*, *op. cit.*, p. 113.
[75] Voir articles 12, 15, 16, 18, 30, 31. Pourtant, de nouvelles précisions à l'article 14 en 1875, puisque ses articles ultérieurs de 15, 16 et 18 de la constitution de 1850 furent abrogés vingt-cinq ans plus tard, le 18 juin 1875. Au cours de 1874-1876, les prêtres catholiques furent refusés du droit de donner des instructions religieuses dans les écoles publiques, tous les ordres religieux (à l'exception des religieuses) devaient être expulsés d'Allemagne. Voire l'article 14 sur la « religion d'État» ; voir également à cet égard l'article 12 («liberté religieuse»), l'article 30 («liberté d'association») et l'Article 31 (les «droits corporatifs»). (Voire aussi: J. Sperber (1984) *Popular Catholicism in Nineteenth Century Germany*, particuleierement sur « Kulturkampf », p. 222-224). Voire l'article 14 sur la « religion d'État » ; voir également à cet égard l'article 12 («liberté religieuse»), l'article 30 («liberté d'association») et l'Article 31 (les «droits corporatifs»).

se sont progressivement éloignés de leurs positions initiales définies au Congrès de Vienne en 1815 lors du remplacement du *Heiliges Römisches Reich* au *Deutscher Bund*. D'un côté, à partir de 1849, le libéralisme allemand a déjà considérablement assoupli ses principes : en ce sens, indiqué par Kelly, il est maintenant prêt à dissocier l'idée concrète de l'État de droit de la participation politique. L'État de droit n'est plus synonyme de droits politiques à la liberté, ni de participation active des citoyens, d'égalité, etc.[76] Cette idée de l'État de droit se réduit désormais à une définition formelle de la sécurité de la sphère de liberté des citoyens. De l'autre côté, tenant compte des leçons de 1848, de nombreux conservateurs allemands prennent désormais une certaine distance avec le «principe monarchique». Ils ont généralement accepté « la conformité à l'ethos de l'époque » comme une situation *de facto* nécessaire. Il y avait aussi un consensus relatif sur la nécessité d'une protection juridique, sur son utilité et ses effets sur la sécurisation et l'unification de la société (en ce sens qu'une protection des fondements juridiques devait stabiliser la société, ce qui était aussi économiquement avantageux). Dans ce contexte, la doctrine de la personnalité de l'État a aussi servi de base à un constitutionnalisme conservateur (qui servira aussi si bien Bismarck après 1866).[77] L'empire éthique de Stahl n'est pas une simple dictature théocratique. Le monarque et son autorité s'alignent sur un enseignement luthérien ; à savoir que le monarque est « obligé » de se conformer au mandat du *Zeitgeist* :

> Ce n'est pas sur l'*ethos* de l'homme seul, mais plutôt sur l'*ethos* culturel de la communauté humaine (le peuple) dans son ensemble, qu'est basé l'État est. La communauté humaine doit être un empire culturel et intellectuel. Elle devrait régir sa propre position commune en fonction de ses idées culturelles et de ses objectifs unifiés. La communauté humaine devrait se gouverner « comme une personnalité » comme « une » volonté et raison, comme sujet actif, et à laquelle la communauté est liée par les moyens de l'institution de l'État.[78]

À partir de 1848, sous la pression de nouvelles interprétations de la « personnalité juridique » de l'État en tant que tel (inspirées par les partisans du régime constitutionnel, puis développées par la suite par les positivistes), le co-fondateur du *Konservative Partei* prussien, F. J. Stahl a également introduit dans sa théorie de la personnification de l'État certaines garanties juridiques individuelles. Comme l'indiquent Stolleis, Schoeps, et Füssl, l'idée de personnalité de l'État de Stahl transforme désormais l'État en un *Rechtsstaat ;* il fait aussi droit à l'idée d'une représentation nationale, aux droits fondamentaux et au principe du

[76] D. Kelly (2003) *op. cit.*, p. 82-84.
[77] M. Stolleis (2001) *op. cit.* p. 113.
[78] J. F. Stahl (1833-7) *op. cit.* 3rd ed., vol. 2, p. 131.

mandat libre. Bien que ces termes soient enracinés dans le discours libéral, à partir de 1848, ils sont devenus progressivement acceptables par les conservateurs.[79] En ce sens, en 1856, F. J. Stahl écrit : « L'État doit être un État de droit : c'est la résolution ; et c'est en vérité, l'incitation au développement de la nouvelle époque. Il doit déterminer avec précision la direction et les limites de ses effets dans la sphère libre de ses citoyens. Il devrait les sécuriser complètement et réaliser (contraindre) l'idée éthique de l'État directement tel qu'il appartient à la sphère du droit. C'est le concept de l'État de droit. » [80]

Dès le premier volume de son *Allgemeines Staatsrecht* en 1852, le disciple de Savigny, Johann Bluntschli, prend en considération les conditions anthropologiques, ethnographiques et géographiques du statut d'État. Bluntschli traite également des thèmes classiques des buts et des formes de l'État, de la souveraineté et de la fonction publique. À partir de 1848, l'État impérial n'est plus un idéal pour Bluntschli, mais une véritable entité à laquelle certaines réformes « libérales » pourraient être appliquées.[81] Le libéralisme historico-organique (typique de la période antérieure à 1848) apparaît désormais sous une « forme modérée » adaptée aux conditions de la restauration après 1849 (et ce qui est aussi le cas de la conceptualisation de l'État par Bluntschli). Dans ce contexte, l'accent mis sur les objectifs étatiques permet, selon Bluntschli, une harmonie de liberté et d'ordre : La mission de l'État est le « développement des capacités populaires, l'amélioration de la vie de la population et enfin la perfection » en harmonie « avec le destin de l'humanité ».[82] Cette idée d'organisme étatique constitue aussi un défi théorique et politique implicite lancé à la coïncidence de la souveraineté monarchique et du pouvoir d'État.[83] Selon la conception historico-organique formulée par Bluntschli, le monarque est un organe de l'État ; cependant, le monarque et le parlement jouissent d'un statut égal en termes législatifs. Par conséquent, si la « personnalité de l'État » doit être reconnue comme souveraine, le monarque et le Parlement sont donc décrits comme des « organes » légaux dotés d'une puissance égale sous l'égide de la « personnalité générale » de l'État. L'État doit être donc un organisme moral et spirituel. La

[79] M. Stolleis (2001) *op. cit.*, p. 112-3. H. J. Schoeps (1975) 'Preußen. Geschichte eines Staates' p. 197. voir aussi W. Füssl (1988) « Professor in der Politik: Friedrich Julius Stahl. Das monarchische Prinzip und seine Umsetzung in die parlamentarische Praxis », p. 181; H. p. Pyclik (1872) 'Friedrich Julius Stahl. A Study of the Development of German Conservative Thought 1802–1861'; R. A. Kann (1967) « F. J. Stahl, A re-examination of his conservatism », Leo Baeck Inst Yearb, 12/1, Londres, Leo Baek, p. 55-74.
[80] J. F. Stahl (1833-7) *op. cit.*, 3d ed., vol. 2, p. 131.
[81] M. Stolleis (2001) *Public law in* Germany, op. cit. p. 426.
[82] J. K. Bluntschli (1852) *Allgemeines Staatsrecht*, Munich, Literarisch-artistischen Anstalt, p. 362; cité dans M. Stolleis (2001) *op. cit.* p. 426.
[83] E. Böckenförde (1982) *op. cit., p.* 598; Voir aussi : D. Kelly (2003) *op. cit. p.* 81-83.

« personnalité » étatique reflète une image de la « personnalité du peuple » (*Volksperson)*. De ce point de vue, la « personnalité de l'État » est toujours la « personnalité la plus élevée » car il résulte de la volonté active et consciente de ces personnalités individuelles. Toujours dans une ligne de pensée inspirée par Savigny, l'État n'est pas selon Bluntschli un organisme *naturel*, mais un produit juridique du droit, un organisme spirituel ou moral, et une partie spécifique de la communauté plus large.[84] Dans ce cadre, cet État en tant que « personne » est souverain, donc toute la « souveraineté » est la souveraineté de l'État ; c'est le pouvoir de l'État, tandis que l'État lui-même est identifié au peuple.[85] À l'origine de ce dynamisme organique, Bluntschli imagine une opposition antithétique du droit et de la politique dans le domaine juridique même : cette antithèse se reflète également dans l'antithèse du droit civil et du droit public ; ainsi, il a pu indiquer que : « La propriété est un droit civil et non un concept politique ».[86]

- **Commentaire de Schmitt (1) :** *Le politique n'est ni théologique, ni purement juridique*

Dès les premières lignes de son article de 1927 sur le concept de politique, Carl Schmitt confirme la valeur concrète de la définition du politique par Bluntschli et son caractère « négatif », polémique, à l'égard de « ce que le politique n'est pas ».[87] *La Théorie de la Constitution* de 1928 reconnaît également la valeur particulière d'une compréhension libérale mais « nettement politique » de concepts tels que la « représentation » de la part de Bluntschli. Il est même, selon Schmitt, « l'un des rares professeurs de droit public du XIXe siècle qui connaissait encore » cette distinction politique. Les principes fondamentaux du droit privé ne doivent pas être valablement appliqués au droit public. La « représentation » dans un débat de droit public devait être traitée par Bluntschli comme une procédure « entièrement différente de son équivalent supposé en droit privé. »[88] Malgré sa propre polémique contre le recours à l'image de l'organisme dans la théorie de l'État de Bluntschli, Carl Schmitt a toujours admiré son usage polémique de concepts comme celui de « représentation » d'un peuple entier en tant qu'organe contre celle bureaucratique ou parlementaire qui s'exprime à

[84] D. Kelly (2003) *The state of the Political*, *op. cit.* p. 83.

[85] Dans ce contexte, le pouvoir royal allemand et les constitutions représentatives - en tant que forme de gouvernance indépendante se distinguant des modèles anglais ou français - semblent être définitivement attachés à une division du pouvoir qui n'est que partiellement réalisée. L'administration (en tant que facteur particulièrement utile et stabilisateur) comprenait la culture de l'État et son soutien économique. Voir sur le sujet: M. Stolleis (2001) *Public law in* Germany, *op. cit. p.* 426.

[86] J. K. Bluntschli (1868) *Allgemeines Staatsrecht,* 4e ed. Munich: J. G. Cotta, p. 219.

[87] BP [trad. fr.] p. 58, (référence à Bluntschli dans la note : BP [trad. fr.], p. 193) ; Voir aussi l'édition de 1927 : FP, p. 194 ; BP.syn, 56-58.

[88] VFL [trad. fr.], p. 346. Pour commentaire de Schmitt sur représentation chez Bluntschli voir aussi VFL [trad. fr.], p. 406-7, p. 443, p. 462-3.

travers des commissions, des représentants et des organes législatifs.[89] La conception de l'organisme qui est celle de Bluntschli fait sienne le principe de l'unité politique. L'« organisme » de Bluntschli supposait le principe d'une unité politique rendue possible grâce à cet organe pour qu'elle soit politiquement représentée et connue. En ce sens, il s'approchait ainsi d'une conception plus « authentique ».[90] Néanmoins, comme il apparaît à la fois dans *Der Begriff des Politischen* (1927) et dans *Verfassungslehre* (1928), ce qui appartient à la politique ne peut être conféré ni à partir de débats juridiques purement professionnels, ni par des raccourcis faciles avec des distinctions juridiques comme par exemple celle du droit du droit civil (*Zivilrecht*) et du droit public (*öffentliches Recht*). [91] Cette négativité juridique est restée influente dans la tradition du *Rechtsstaat* libéral du XIXe siècle jusqu'à la période de Weimar en tant qu' « agnosticisme général ». Le politique ne doit pas être divisé et ne doit pas être une branche du droit :

> Le contraste entre le droit et la politique est facilement confondu avec le contraste entre le droit civil et le droit public.[92]

Les débats de 1925-1926 sur « l'expropriation des fortunes autrefois princières » en sont un exemple. À cette époque, Hermann Dietrich, membre du parti démocrate (DDP) récemment fondé en 1918, présente encore au parlement un argument qui, selon Schmitt, reste toujours similaire à celui de Bluntschli. L'opposition du droit et de la politique comme avec un député libéral comme Dietrich, réduit la politique intérieure à la pure légalité. Cette antithèse reste néanmoins fondée sur la distinction entre le politique et le non-politique au sein de la légalité. C'est sur cette base que Dietrich a pu proclamer au cours de ces débats en 1925 que :

> Nous sommes d'avis que les problèmes ici ne concernent pas du tout des questions de droit civil mais sont purement politiques.[93]

---

[89] Pour une critique assez approfondie de la *représentation* parlementaire et la distinction entre un véritable sens de la démocratie et le pluralisme parlementaire (réduit aux urnes et aux opinions), voir aussi *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923.

[90] « Bluntschli [dans son] *Allgemeines Staatsrecht* [...] qualifie le 'corps législatif' de 'extrait' (*Auszug*) proportionnel', bien que cet auteur manifeste par ailleurs qu'il comprend encore la spécificité de la notion de représentation (*Repräsentation*). Il faut néanmoins considérer que Bluntschli ne parle pas d'un extrait ou d'une commission des électeurs ayant droit de vote, mais d'une commission 'de l'ensemble de l'organisme du peuple', si bien que la notion de représentation ne disparaît pas encore. Il cite à ce propos la célèbre formule de Mirabeau le 31 janvier 1789 pour qui les Etats Généraux sont pour la nation ce qu'est une carte géographique à l'apparence visible du territoire : une image qui montre les mêmes relations internes que l'original. Même cette métaphore n'implique pas simplement une pure commission ou délégation (*Exponent*), et garde encore un peu de l'idée d'une véritable représentation (*Repräsentation*). » (VFL [trad. fr.], p. 407).

[91] VFL [trad. fr.], p. 268. BP.syn., p.58. FP, p.194.

[92] *Der Gegensatz von Recht und Politik vermengt sich leicht mit dem Gegensatz von Zivilrecht und öffentlichem Recht*" (BP.syn.p.58).

Néanmoins, pour Schmitt, les questions politiques ne peuvent avoir de sens que dans les situations concrètes où une entité politique et un peuple sont engagés. Ce genre de « sens » n'apparaît certainement pas dans les controverses sur la légalité elle-même, ni dans les discussions entre experts. L'expérience ratée des assemblées de 1848 est à cet égard un exemple significatif de l'Allemagne du XIXe siècle :

> La littérature juridique comporte un certain nombre de ces définitions périphrastiques du politique, qu'il convient d'interpréter en fonction de leur intérêt pratique et technique pour les décisions juridiques ou administratives concernant certains cas particuliers. Elles tirent leur, sens de ce qu'elles posent en fait incontesté l'existence d'un État dans le cadre duquel elles peuvent jouer. Ainsi, il y a, par exemple, une jurisprudence et des études relatives à la notion d'association politique ou à celle de réunion politique dans le droit des associations ; d'autre part, le droit administratif français a tenté d'établir en pratique le concept d'un 'mobile politique' qui servirait à distinguer les 'actes de gouvernement' des actes administratifs non politiques et à les soustraire au contrôle des juridictions administratives.[94]

Les discussions juridiques « sans fin » sur ce qui est politique (et ce qui ne l'est pas) n'ont pas encore été confrontées à la réalité politique et au contexte politique dont elles parlent. Dans cette recherche de « sens », une définition du concept de politique en termes de simple distinctions juridiques finit par perdre son propre contenu et tombe dans une définition en boucle de la politique et de l'État (en tant qu'organisme étatique, sa personnalité, son monopole du pouvoir, etc.). Cela a finalement été formulé dans la pensée libérale du *Rechtsstaat* comme des vides de la réalité incapables de donner un sens de politique avec ses formulations du type « le politique : l'étatique » le « cercle vicieux » (comme nous le démontrons dans les sections suivantes) toujours pertinent de Jellinek à Weber. Comme on peut le voir dans les notes sur le passage suivant, Schmitt se réfère à Bluntschli en ce qui concerne son idée du politique, dans ses notes de bas de page, qui reste intacte de 1927 à 1932 - éditions de son *Concept de politique* :

> On rencontrera rarement une définition claire du politique. Le mot n'est guère employé que de façon négative, opposé à divers autres concepts dans des antithèses telles que politique et économie, politique et morale, politique et droit, et encore pour opposer, dans le droit lui-même, le domaine politique au droit civil, etc. Certes, compte tenu du contexte et de la situation concrète, ce jeu de comparaisons négatives et le plus souvent polémiques permet de viser un objet passablement distinct, mais on est encore loin d'une détermination de sa nature spécifique. Le qualificatif de politique

[93] Reichstagssitzung (session de Reichstag) : v.2, Décembre 1925, Berichte, 4717; cité dans : BP, p. 21; voir aussi « Car nous sommes d'avis que ces problèmes ne relèvent pas du droit civil et sont exclusivement politiques ». (Approbation chez les démocrates et à gauche). » (BP [trad. fr.], p. 193); voir aussi les versions de 1927 et 1963 de BP: « *(Sehr gut ! bei den Demokraten und Links) »* (BP.syn, p. 58).

[94] BP [trad. fr.], p. 58.

> est généralement assimilé d'une manière quelconque à celui d'étatique, ou du moins mis en relation avec l'État. Il apparaît alors que l'État est une entité politique, la réalité politique étant elle-même réalité d'État, et l'on a de toute évidence un cercle vicieux.[95]

Ce « penchant à accommoder » diverses énergies politiques contemporaines ne s'est pas limité à de nouvelles réévaluations de l'équation de politique et de légalité du libéral Bluntschli à Weimar. Cette tendance à la coalescence avec des énergies diverses était un caractère du romantisme allemand du début du XIXe siècle de type libéral féodal : « un mouvement bourgeois moderne dans lequel les citoyens n'étaient pas suffisamment puissants pour se débarrasser du pouvoir politique alors existant, baigné dans la tradition féodale ».[96] Ce libéralisme allemand était donc déjà en train d'essayer de se fondre dans la tradition. À cet égard, les efforts ultérieurs tels que les « redéfinitions » démocratiques du nationalisme, du socialisme, etc. semblent correspondre de manière comparable selon lui.[97] Les derniers changements dans ce type de tendance consistent à fusionner diverses énergies politiques en éléments totaux. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, une intégration progressivement dénuée et vide apparaît déjà sous le prétexte de valeurs individualistes libérales. Même les catholiques libéraux de Weimar n'étaient pas en meilleure position à cet égard. Cette vision critique du libéralisme se retrouve dans les différentes éditions de *Der Begriff des Politischen*. Par exemple :

> Les libéraux de tous les pays ont fait de la politique comme les autres hommes, et ils ont conclu de multiples alliances avec des idées et des éléments non libéraux sous forme de national-libéraux, de social-libéraux, de conservateurs libéraux, de catholiques libéraux, etc. En particulier, ils se sont alliés avec les forces de la démocratie, politiques dans leur essence et partant tout à fait non libérales, voire orientées vers l'État total. Mais la question est de savoir si le principe pur et rigoureux

[95] BP [trad. fr.], p. 58. „Man wird selten eine klare Definition des Politischlen finden. Meistens wird das Wort nur negativ als Gegensatz gegen verschiedene andere Begriffe gebrauchlt, in Antithesen wie Politik und Wirtschaft, Politik und Moral, Politik und Recht, innerhalb des Rechts dann wieder Politik und Zivilrecht usw. Durch solche negativen, meist auch polemischen Gegenüberstellungen kann wohl, je nach dem Zusammenhang und der konkreten Situation, etwas hinreichend Deutliches bezeichnet werden, doch ist das noch keine Bestimmung des Spezifischen. Im Allgemeinen wird „Politisch" in irgendeiner Weise mit „Staatlich" gleichgesetzt oder wenigstens auf den Staat bezogen Der Staat erscheint dann als etwas Politisches, das Politische aber als etwas Staatliches - offenbar ein unbefriedigender Zirkel." (BP.syn, p. 56-60).

[96] L. Strauss (1932) « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen », dans H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss, und der Begriff des Politischen*. Stuttgart, Metzler, 1988 [2013], p. 97-126 [trad. angl. p. 114]. *Politische Romantik* en 1919 avait déjà repoussé les frontières de la catégorie du romantisme politique vers l'hostilité libérale et anarchiste à la clarté politique, leur abstention du conflit politique, et leur esprit esthétisé et poétique. Il a simultanément défendu les penseurs anti-révolutionnaires comme de Maistre, de Bonald et Donoso Cortes contre les accusations d'être politiquement romantiques.

[97] BP.syn, p. 210. BP [trad. fr.], p. 202.

> du libéralisme individualiste peut donner naissance à une conception spécifiquement politique. Il faut répondre par la négative.[98]

Dans ce contexte, Schmitt reprend tout d'abord la critique du *Rechtsstaat* de F. J. Stahl. Cette critique lui apparaît « tout à fait pertinente » par rapport à la situation à Weimar. On la retrouve un an plus tard dans *La Théorie de la Constitution* de Schmitt sous la forme d'une critique de l'État de droit chez Stahl. Comme on l'a déjà indiqué, pour F. J. Stahl, l'État de droit ne signifie ni le « but » ni le « contenu » de l'État, mais seulement ses « moyens » ou un « engagement » pour sa réalisation. Selon Schmitt, même certains des opposants théoriques libéraux de Stahl, comme Rudolf Gneist[99], peuvent admettre la validité de cette critique *verbatim*, mot pour mot.[100]

Schmitt n'hésite pas non plus à louer la vision, chez Stahl, du « lien méthodologique entre les présupposés théologiques et politiques ». Si les images et les concepts modernes de la théorie de l'État sont compris comme des « concepts théologiques sécularisés »,[101] il faut toujours donner aux origines théologiques de ces images une pertinence politique formelle. Cette approbation des vues de Stahl se fait soit directement, soit à travers les contre-révolutionnaires comme de Maistre, et Bonald, Donoso Cortes, ou même un homme d'Église comme Bossuet.[102] Un exemple significatif de ce « lien » est la reprise de la doctrine théologique du « péché » dans la théorie politique moderne, à laquelle F. J. Stahl a contribué de manière significative.[103] L'ontologie politique d'un humanisme et d'un individualisme purs contrastait les développements métaphoriques de cette doctrine du péché. Cela est également apparu dans diverses formulations du concept de politique en termes d'État. Ces types de théories politiques partagent une orientation qui pouvait encore être définie en termes de « méfiance » idéologique à la fois à l'égard de politique et de l'État. Dans les formes sécularisées tardives de cette « méfiance », et selon les dernières phases de « neutralisation » excessive des distinctions politiques et de « dépolitisation » accélérée, cette méfiance se positionne formellement dans une négation de l'unité et de l'ordre politiques.[104] Cette

[98] BP [trad. fr.], p. 114. BP.syn, p. 208-211.
[99] Rudolf Gneist (1816-1895).
[100] VFL [trad. fr.], p. 263-4; Voir aussi BP [trad. fr.], p. 115.
[101] PT [trad. fr.], p. 46.
[102] BP [trad. fr.], p. 108; Il convient d'indiquer que Schmitt, dans l'édition de 1933 de BP, a retiré le nom de Stahl de la liste des penseurs contre-révolutionnaires. (BP.syn, p. 196-197).
[103] BP.syn, p. 180-208; particulièrement p. 196; BP [trad. fr.], p. 108.
[104] Comme l'indique Schmitt, « La négation du politique, qui est inhérente à tout individualisme cohérent, conduit nécessairement à une pratique politique de méfiance envers toutes les forces politiques et formes d'État et de gouvernement concevables, mais elle ne produit jamais par elle-même une théorie positive de l'État, du gouvernement et politique. […] La méfiance critique à l'égard de l'État et de la politique s'explique

méfiance et ses sanctifications idéologiques remplacent le rôle de l'unité politique avec ses réévaluations morales et économiques et ses équivalents. Un exemple majeur de cette hostilité à la priorité de l'unité dans la théorie politique est offert, selon le texte de 1927, par les doctrines individualistes qui se fondent métaphysiquement sur « l'optimisme indifférencié d'une conception universelle de l'homme », ainsi que par ses prémisses anthropologiques et théologiques (selon lesquelles « quiconque est présumé » être innocent et bon de nature). Dans ce cas, en revanche, la doctrine théologique du « péché » a un sens métaphorique dirigé contre cette destitution de l'unité politique. Schmitt attire également l'attention sur les discussions de Stahl et Bluntschli sur les grandes images de la « bonté » et de l'universalité humaine opposées au « péché ». Cela se traduit selon lui non seulement par une divergence entre eux à propos de la transition entre la théologie et la science juridique moderne, mais aussi à propos de la question de l'autosuffisance de la théorie juridique de l'État :

> Bluntschli, qui est libéral, fait valoir contre la théorie des partis de Stahl que la science juridique (qui d'ailleurs n'entre pas du tout en ligne de compte dans cette théorie des partis) ne part pas du principe que les hommes sont foncièrement mauvais, mais qu'elle suit la *« règle d'or des juristes : Quivis praesumitur bonus »*, alors que Stahl, en bon théologien, raisonne à partir de cette constatation première que l'homme est pécheur. La science juridique est pour M. Bluntschli une partie naturelle du droit civil [...]. La raison d'être de la règle d'or des juristes est de fournir une ligne directrice face aux charges qui pèsent sur un prévenu ; pour le reste, elle présuppose l'existence d'un État qui, ayant établi un ordre pacifique, à l'abri de toute menace, a créé les 'conditions extérieures de la moralité' et une situation normale qui permet à l'homme d'être bon.[105]

Cependant, une véritable conception du politique souligne ce sens de l'unité politique et montre son contraste avec toutes sortes de substituts. Selon Schmitt, même un conservateur comme F. J. Stahl avait finalement réussi à se conformer à une question de temps. Il a apporté le libéralisme dans des mots compréhensibles pour les conservateurs. Schmitt critique ainsi Stahl - parmi de nombreux conservateurs allemands qui, autrefois, critiquaient l'État de droit mais semblaient finalement être absorbés dans une hybridité plutôt romantique de distinctions

---

facilement par les principes d'un système selon lequel l'individu doit rester 'terminus a quo et 'terminus ad quem'.» (BP.syn, p. 212-14); Voir aussi BP [trad. fr.], p. 114-115.

[105] BP [trad. fr.], p. 201. « Der Liberale Bluntschli, Lehre vom modernen Staat, III. Teil, Politik als Wissenschaft, Stuttgart 1876, S. 559, macht gegen die Parteienlehre Stahls geltend, daß die Jurisprudenz (um die es sich in dieser Parteienlehre übrigens gar nicht handelt) nicht von der Bosheit der Menschen ausgehe, sondern von der "goldenen Jurisrenregel: Quivis praesumitur bonus", während Stahl nach Theologenart die Sündhaftigkeit der Menschen an die Spitze seiner Gedankenreihe stelle. Jurisprudenz ist für Bluntschli natürlich Zivilrechtsprudenz (vgl. oben Anm. 1). Die goldene Juristenregel hat ihren Sinn in einer Regelung det Beweislast; im übrigen seizt sie voraus, daß ein Staat besteht, der durch eine befriedete, gegen Gefahren gesicherte Ordnung die "äußeren Bedingungen der Sittlichkeit" hergestellt und eine normale Situation geschaffen hat, in deren Rahmen der Mensch "gut" sein kann. » (BP, p. 63).

élémentaires. Selon Schmitt, un moment décisif à cet égard a été la formulation de la monarchie constitutionnelle par Stahl. Comme il est apparu à plusieurs reprises dans les développements de la *Théorie de la Constitution* de Schmitt, une critique de Stahl a accompagné ses diverses critiques de la monarchie constitutionnelle comme une « torsion » de phrase et superficielle qui « laisse ouverte la question décisive de savoir si la monarchie cesse d'être une forme d'État et devient une simple forme de gouvernement ou si le principe monarchique est préservé ». Cette formulation de la monarchie constitutionnelle se conforme par la reconnaissance d'une forme de légalité sous un état de droit bourgeois, donc finalement elle-même « une forme de libéralisme qui a modéré l'exercice de l'autorité monarchique ».[106] En ce qui concerne la réponse à cette question, Schmitt a toujours reproché à Stahl de semer la confusion. Dans la même veine, Schmitt a ensuite critiqué Stahl pour avoir confondu les formes politiques de la « personnalité monarchique » avec celles de l'État. Sur ce point, Stahl a accompli un service particulier en transférant à l'État les attributs politiques de la « personnalité monarchique » :

> Dans la philosophie du droit et de l'État de Fr. J. Stahl, plusieurs points de vue se combinent, mais même là l'élément spécifiquement monarchique manque au raisonnement et l'argumentation fait l'effet d'un plaidoyer habile. Elle renvoie au passé historique, invoque les analogies avec le Dieu personnel, présente d'une manière impressionnante l'exigence qu'on ait de la piété, alors qu'en réalité il ne s'agissait que de 'légitimité'. Les arguments historiques permettent de justifier les institutions les plus diverses. Mais si en réalité on ne défend que le '*status quo'* légitime à l'intérieur de l'État, il s'agit d'autre chose que d'un principe de forme monarchique.[107]

[106] VFL [trad. fr.], p. 434. „Fr. J. Stahl, der Theoretiker der preußischen konstitutionellen Monarchie, hat mit Erfolg für die deutschen Verfassungen die Besonderheit der konstitutionellen im Gegensatz zur parlamentarischen Monarchie entwickelt. Danach liegt das Wesen der konstitutionellen Monarchie darin, daß der konstitutionelle Monarch noch eine wirkliche Macht hat, sein persönlicher Wille noch etwas gilt und nicht im Parlament aufgeht. Er bleibt „durch die feste Sicherung seiner Befugnisse ein unterschiedener selbständiger Faktor der Staatsgewalt" (Die Revolution und die konstitutionelle Monarchie, 2. Aufl. 1849, S. 33, 76 ff., 93 ff.). Das war eine praktisch sehr bedeutungsvolle Unterscheidung, aber im Prinzip nur die Anerkennung einer bürgerlichen Rechtsstaatlichkeit und eines Liberalismus, der die Ausübung der monarchischen Gewalt mäßigte. Man kann das „konstitutionelle Monarchie" nennen und auch zu der „parlamentarischen Monarchie" in Gegensatz bringen, obwohl diese parlamentarische Monarchie ebenfalls konstitutionell ist. Nur darf man nicht verkennen, daß der prinzipielle politische Gegensatz der von Monarchie und Demokratie war. Die konstitutionelle Monarchie ist keine besondere Staatsform, sondern eine Verbindung der Prinzipien des bürgerlichen Rechtsstaates mit dem politischen Prinzip der Monarchie unter Wahrung der Souveränität des Monarchen, die sich bei jedem Konflikt und in jeder Krisis sofort wieder zeigt (oben S. 55,88). Die Wendung „konstitutionelle Monarchie" läßt die entscheidende Frage offen, ob die Monarchie aufhört, Staatsform zu sein und bloße Regierungsform wird oder das monarchische Prinzip gewahrt bleib*t*." (VFL, p. 289).

[107] VFL [trad. fr.], p. 430. « Im 19. Jahrhundert tritt die echte Idee der Monarchie zurück. Die noch bestehende Monarchie wird entweder mit geschichtlich- traditionalistischen oder mit gefühlsmäßigen Gründen gerechtfertigt. In der Rechts- und Staatsphilosophie von Fr. J. Stahl sind verschiedene Gesichtspunkte miteinander verbunden, aber selbst hier fehlt das spezifisch Monarchische des Gedankenganges, und die Argumentation wirkt wie ein kluges Plädoyer. Es wird auf das geschichtlich Gewordene hingewiesen, die

Ainsi, l'inspiration prétendument théologique de Stahl peut être facilement rapprochée de ce qui est censé être son contraire. Ce personnage était un vecteur de romantisme politique à travers l'Allemagne du XIXe siècle, en partie post hégélienne, en partie protestante.[108] L'influence des formes théologico-politiques sur les concepts politiques modernes est restée tout aussi réelle qu'auparavant (précisément depuis les premières phases modernes). Cependant, ces relations formelles ne sont plus « théologiques » au sens premier d'une substance : tout cela s'inscrit aussi dans une apparence de la régression de l'autorité des institutions religieuses dans la sphère publique et le déclin des justifications théologiques du droit public. Strauss a tout de même un rôle particulier dans le contexte théologico-politique de la seconde moitié du protestantisme du XIXe siècle.[109] Comme nous le démontrons

---

Analogien zum persönlichen Gott werden herangezogen, die Forderung, daß man Pietät haben solle, wird eindrucksvoll vorgebracht, aber es handelte sich in Wahrheit nur um Legitimität. Mit geschichtlichen Gründen kann man die verschiedensten Institutionen rechtfertigen. Aber wenn in Wahrheit nur der legitime innerpolitische Status quo verteidigt wird, so Ist das etwas anderes als das politische Formprinzip der Monarchie. Noch viel weniger sind die romantischen Poetisierungen von Königen, wie sie bei Novalis und Adam Müller vorkommen, eine monarchische Staatstheorie. Sie machen aus dem Monarchen einen Anknüpfungspunkt für Stimmungen und Gefühle; die Monarchie verliert dadurch sowohl ihren politischen wie ihren institutionellen und selbst ihren legitimen Sinn, weil eben nicht nur der König oder die Königin, sondern alle möglichen Personen und Dinge, das Volk so gut wie der Monarch, der Revolutionär wie der treue Diener seines Herrn, okkasionell ein stimmungsmäßiges Attachement hervorrufen und zum Thema einer poetischen Verklärung werden können. Der Gedanke der Repräsentation des Staates, das politische Formprinzip der Monarchie, verflüchtigt sich in die Vorstellung, daß der König ein Symbol oder eine Art Fahne ist; diese Begriffe hatten nicht mehr ihre alte Kraft und wurden zu einem bloßen Anlaß romantischer Gefühle und Stimmungen, während die Volksvertretung als wahrer Repräsentant „des Volkes", das hieß eben der politischen Einheit des Volkes, auftrat. » (VFL, p. 284-285).

[108] VFL, p. 284-285 (Stahl vs. Novalis et Adam Muller). Il faut noter aussi un certain degré de complexité (et même d'indécision) de Schmitt à cet égard dans ses premiers ouvrages comme *Romantisme politique* publié en 1919 : : PR, p. 65-75. Voir aussi l'introduction de 1924 : PR, p. 7, PR, p. 11. Voir sur le romantisme de Stahl (PR, p. 37) ; Voir l'indication à Stahl dont le point de départ contre une terminologie christologique hégélienne était Schelling (PR, p. 74-75). Voir aussi sur Stahl en tant que équivalent allemand des contre-révolutionnaires français au sein du protestantisme allemand lui-même : « Die Kritik gewinnt erst dann eine bedeutendere, liefe, wenn die Romantik geschichtlich einer großen historischen Konstruktion der letzten Jahrhunderte eingefügt wird. Insbesondere gegenrevolutionäre Schriftsteller haben das in oft sehr interessanter Weise versucht. Sie sahen in der Romantik die Konsequenz jener Auflösung, die mit der Reformation beginnt, im 18. Jahrhundert zur Französischen Revolution führt und sich im 19. Jahrhundert in Romantik und Anarchie vollendet. So entsteht das „Monstrum mit den drei Köpfen": Reformation, Revolution und Romantik. Die Verbindung der beiden ersten, Reformation und Revolution, ist bekannt und zieht sich durch das ganze gegenrevolutionäre Denken des europäischen Kontinents, nicht nur in Frankreich bei den eigentlichen Staatsphilosophen der Restauration, Bonald und Maistre, auch in Deutschland, wo F. J. Stahl noch 1853 Vorträge hielt, um zu beweisen, daß wenigstens Luther und Calvin (die Puritaner sind ihm schon zweifelhaft) keine Revolutionsdoktrin aufgestellt hätten. Die Romantik kommt schon während der Restaurationszeit in diese Reihe von Reformation und Revolution. » (PR, p. 10-11; comparer avec PR, p. 74-75).

[109] Il convient d'indiquer que Stahl reçoit la chaire de « droit ecclésiastique et politique » à Berlin en 1840. Il a été nommé membre de la première chambre du Synode général, en tant que conseil de l'Église qui se réunissait pour statuer sur des questions de doctrines et d'applications diverses. M. Mattes indique qu'à partir de cette période, Stahl a exercé une influence significative contre l'Union prussienne des églises (qui fait des compromis entre les doctrines calviniste et luthérienne, ce qui est l'essence de l'Église évangélique en Prusse)

également dans les chapitres suivants, le rapport entre les conceptions de la théorie moderne de l'État et la pensée théologique en termes de sécularisation ne fournit aucune affirmation juridique de la substance religieuse ni une justification de son pouvoir sur le plan politique moderne. Selon Schmitt, ce qui appartient à la politique ne peut plus avoir une substance théologique (marquée surtout par la fin des guerres de religion et des sectes du début des temps modernes). Comme le formule *Der Begriff des Politischen* dès sa première édition en 1927 :

> Le lien méthodologique entre les exigences théologiques et politiques de la pensée est évidemment clair. Cependant, cet apport théologique entraîne souvent une confusion des concepts politiques, car il transpose habituellement les distinctions au plan de la théologie morale ou du moins il confond les plans, et alors un certain fictionnalisme normativiste, voire un certain opportunisme pédagogique vient troubler la perception des antagonismes existentiels.[110]

Enfin, la désignation morale-théologique de l'État comme « Empire éthique » a finalement due être abandonnée à partir du milieu de ce siècle. Dans le contexte politique turbulent d'avant 1848, théâtre du passage de l'idée de la « personnalité juridique » de l'État dans les discours du droit public (vers les années 1870), même un conservateur comme Stahl semble pouvoir être assimilé, sinon digéré ou intégré par ce processus. Comme l'indique Schmitt en 1930 : « Même .F. J. Stahl n'a pas pu échapper à [l'idée dominante de la personnalité juridique de l'État] et il s'efforce de l'aligner sur son monarchisme théiste et sa métaphysique personnaliste. Cependant, il définit l'État comme une institution, une institution divine, un empire divin culturel et intellectuel et un organisme culturel ; et c'est ainsi que […] la 'raison d'être' de l'État apparaît dans un plaidoyer » en termes de tâches culturelles-intellectuelles de l'ensemble de la communauté humaine.[111] À l'occasion de son retour sur ce sujet, Schmitt renforce ses critiques de Stahl, ce qui explique sans doute que, ni Stahl ni sa critique n'ont trouvé de place dans son œuvre ultérieure.[112]

---

afin de renforcer l'influence de l'Église luthérienne. (M. Mattes, 2002, 'The Thomistic Turn in Evangelical Catholic Ethics', dans *The Lutheran Quarterly*, vol. 16, p. 67).

[110] Ce passage reste inchangé dans les éditions de 1932 et 1933 (BP [trad. fr.], p. 109). Dans l'édition de 1927 du *Concept du politique* en tant qu'article, ses formulations sont plus courtes : « Der methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denkvoraussetzungen ist also klar. Aber die theologische Unterstützung gefährdet immer den rein politischen Begriff, weil sie die Unterscheidung ins Religiöse meistens auch ins Moraltheologische verschiebt oder wenigstens damit vermengt. » (BP.syn, p. 198-199).

[111] HP, p. 353 (note de bas de page).

[112] SBV, p. 33 (Stahl et Laband); JRW, p. 30, p. 31; LSH [trad. fr.], p. 129-131 ; p. 184-185 n.47, n.48. Stahl est cependant absent dans les textes ultérieurs, telles que la conférence de 1944 sur 'Donoso Cortes et la terreur de 1848 (publié en 1950 sous le titre *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, RK [trad. fr.], p. 230-250, p. 238-239) ainsi que *Die Lage der europäischen Rechtswissenchaft*, 1950.

c) F. Gerber – P. Laband

Une nouvelle orientation des théories de *l'organisme et* de la *personnalité étatique* apparaît dans les années 1850 avec l'œuvre de Carl F. von Gerber [113] suivie par les contributions importantes de Paul Laband [114] ; elles ont jeté les bases d'une approche *positiviste statutaire* du droit public. De l'État bismarckien de 1870 à la Première Guerre mondiale, notamment, ce courant a été une tendance majeure de la théorie juridique de l'État allemande. Sous l'influence de ces penseurs, un discours de droit public semble alors prêt à exclure toute question historique et politique de la réflexion juridique. Ce discours conçoit principalement l'État comme une institution juridique formelle dotée d'un type particulier de personnalité juridique. L'État devait être établi par des opérations du droit public positif et être régulé conformément à celles-ci. Au moment où le jeune Carl von Gerber s'apprête à publier son premier livre sur le droit privé, en 1846, son éminent professeur de droit romain, le juriste conservateur G. F. Puchta[115], vient de décéder. Dès son premier livre, Gerber cherche à élaborer un système de droit privé basé sur la « volonté » des individus. Cela a également influencé ses divers efforts ultérieurs pour fournir des éléments « dogmatiques » ainsi que « scientifiques » d'une théorie autonome du droit public.[116] Cependant, Puchta n'est pas la seule source d'inspiration du jeune Gerber. En fait, Puchta devient professeur à l'université de Leipzig en 1837, l'année de l'acquittement d'un célèbre conférencier et professeur de droit constitutionnel, Wilhelm E. Albrecht,[117] membre important du groupe des *Göttinger Sieben*. Ces sept professeurs, parmi lesquels Albrecht, avaient refusé de prêter serment au nouveau roi de Hanovre qui, à l'époque, avait déclaré qu'il n'était pas lié par la Loi fondamentale (*Grundgesetz*) de l'État. Albrecht, de retour à Leipzig en 1840, compte alors Carl von Gerber parmi ses étudiants. Malgré les positions déjà conservatrices du jeune Gerber, il est devenu plus tard une figure centrale des discussions initiées par Albrecht. Les *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* fondées par Albrecht en 1837 et les débats qu'il a initiés sur la « personnalité juridique de l'État » sont devenus une référence récurrente de Gerber et ont été

[113] Carl F. von Gerber (1823-1891).
[114] Paul Laband (1838-1918).
[115] Georg Friedrich Puchta (1798-1846).
[116] Voir : O. Jouanjan, 'Carl Friedrich Gerber et la constitution d'une science du droit public allemand', dans O. Beaud & p. Wachsmann (dir.) (1997) *Science juridique française et science juridique allemande de 1870 à 1918, Annales de la faculté de droit de Strasbourg*, Nouvelle Série, n° 1, Presses universitaires de Strasbourg, p. 11-63; D. Kelly (2003) *op. cit. p.* 85.
[117] Wilhelm Eduard Albrecht (1800-76).

particulièrement développés par lui.[118] Les arguments d'Albrecht dans ce traité sont principalement dirigés contre les *Grundsätze des heutigen deutschen Staatrechts* (1834) du juriste catholique rhénan Romeo Maurenbrecher.[119] Maurenbrecher rejette l'idée selon laquelle « le monarque obéit à la loi ». Il a particulièrement développé ce point en établissant des analogies avec la logique de l'appropriation et de la propriété en droit privé. La légitimation du pouvoir de l'État doit inclure selon lui des arguments religieux, historiques et rationnels. La division du pouvoir selon laquelle le monarque devrait obéir à la loi doit donc être rejetée. L'État est une institution orientée vers la « réforme du genre humain » pour le conduire à sa « plus haute destinée divine » ; en ce sens, il est « l'accomplissement de la loi morale ». Toujours selon Maurenbrecher : Le prince est souverain « selon l'analogie de la propriété, de sorte que la souveraineté allemande s'exerce en partie par le biais du *dominium* et en partie par le biais de la « possession », tout comme les personnes privées défendent leurs droits et leur justice. »[120] Albrecht, au contraire, conçoit l'État non plus selon une logique d'appropriation « privée », mais comme une « personne morale ». De ce point de vue, la conception de Maurenbrecher repose sur une compréhension tout simplement « réactionnaire » et « patrimoniale » de l'État à partir du « droit privé ». En revanche, pour Albrecht : « La personne juridique correctement comprise » est « la formulation de base de cette conception de l'État, que l'on peut véritablement qualifier de constitutionnelle ». [121] Dans la situation tendue qui est celle de l'Allemagne du *Vormärz*, l'idée de la personnalité juridique de l'État est avant tout «une expression de la pensée constitutionnelle» dirigée « contre la compréhension patrimoniale de l'État ». Avec des personnages comme W. E. Albrecht, une puissante tendance de base à la « personnalité juridique » se manifeste en politique. L'attribution de la personnalité juridique à l'État semble déposséder le monarque de son pouvoir, et le prive notamment de la possibilité d'identifier sa personne à celle de l'État. Le monarque devait donc être « assimilé » par l'État ou subsumé sous l'État dans son intégralité. Comme le déclare Albrecht lui-même en 1837 : « Aujourd'hui, on considère l'État comme une institution située au-dessus des individus. Les objectifs de cet État ne sont pas la

[118] Il convient d'indiquer qu'à la même époque, Bernatzik a salué la discussion d'Albrecht comme « la meilleure pièce jamais écrite au sujet de l'État et de la nature de la personnalité collective », et comme «un essai qui a établi les fondements du droit constitutionnel» (*Archiv für öffentliches Rechts*, V (1890), p. 171; cité dans HP, p. 353). Comparer aussi avec l'idée de la personnalité juridique de l'État chez Hegel : *Principes de la philosophie du droit*, § 278-279.

[119] Romeo Maurenbrecher (1803-1843).

[120] R. Maurenbrecher (1834) *Grundsätze des heutigen deutschen Staatsrechts*, Bonn, Weber. Cité dans M. Stolleis (2001) *op. cit.* p. 51.

[121] Cité dans M. Stolleis (2001) *op. cit.* p. 65.

simple somme des intérêts individuels du souverain et de ses sujets, mais ils constituent un intérêt collectif général qui leur est supérieur. » [122]

La réception nettement conservatrice de cette image de la « personnalité juridique de l'État » chez Gerber a permis de l'élever au niveau de la conscience commune, et elle a été intégrée de façon paradigmatique à ses idées concernant la « construction » juridique de l'État et la « méthode juridique » dans les *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts* en 1865.[123] En tant qu'étudiant du juriste romaniste Puchta, Gerber, avec la personnalité juridique de l'État, ne cherche ni à transposer les modèles intellectuels du droit civil dans le droit constitutionnel, ni à affaiblir la position monarchique. Gerber recherche une « nouvelle » conception du *Staatsrecht*, en formulant une description politiquement informé de l'État dont l'autorité est exercée par le biais du droit. Intégré aux choix anti-libéraux de Gerber contre les idées de 1848, son message est que l'essence juridique du pouvoir de l'État est le « pouvoir de vouloir » et le « concept de domination ». C'est un instrument important pour s'écarter de la théorie de la personnalité juridique de l'État telle qu'elle existe chez Albrecht. De ce fait, la tâche du *Staatsrecht* devient donc la détermination (*Bestimmung*) de la structure valide et des limites juridiques de la volonté étatique. Comme l'indique Gerber : « Le pouvoir de vouloir de l'État ou le pouvoir de gouverner [*Staatsgewalt*] est la loi de l'État. »[124] L'ontologie radicalement dualiste de Gerber a établi un clivage entre les approches naturelles ou « politiques » et « juridiques » : l'État est une entité «réelle», mais sa volonté dominante doit s'incarner dans la personne du monarque. De même, la construction de l'État est juridiquement déconnectée de la volonté du peuple ; ils sont légalement considérés comme les objets de son pouvoir et de la règle en gouvernance. Le pouvoir dominant est le pouvoir d'État (*Staatsgewalt*), et l'État est « souverain ». Mais le noyau juridique du pouvoir étatique est toujours la volonté (*Willensmacht*) du monarque qui se situe au-delà des « gouvernés » (*Beherrschten*). Le caractère abstrait de ce pouvoir étatique s'incarne dans la figure du monarque. Par le biais d'une conception de *l'organisme*, les autres « organes » de l'État, tels que la bureaucratie, n'étaient que des émanations de cette volonté. À cet égard, on peut dire, il n'y aurait pas de différence juridique si la notion de « citoyen » (*Staatsbürger*) était remplacée

[122] E. Albrecht (1837) „Grundsätzen des heutigen deutschen Staatsrechts", dans *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, vol.3, p. 1489-1504, ici p. 1491 (cité par Martin Loughlin dans ses notes sur Schmitt, « Hugo Preuss : His Concept of the Sate and his Position in German State Theory », *History of Political Thought,* 38/2. p. 353).
[123] Voir aussi, à propos de la contribution de Gerber en critique R. Maurenbrecher comparable à celle d'Albrecht : M. Stolleis (2001) *op. cit.* p. 51-52, p. 287, p. 316-317, p. 334-35, p. 344-345.
[124] Cité dans M. Stolleis (2001) *op. cit.* p. 318 ; voir aussi : p. 319.

par celle de « sujet » (*Untertan*).[125] Ainsi, par dualisme, d'une part, l'idée d'organisme est toujours au service d'une légitimité monarchique de la « tête » d'État (alors que le peuple ne fait que former sa base). D'autre part, l'État a une personnalité éthique, qui est la plus haute personnalité de l'ordre juridique, et la légalité de la position du monarque est simplement assumée dans la construction juridique de l'État.

L'évolution majeure de la notion de « personnalité juridique de l'État » et la naissance d'une « science positiviste du droit » se produisent dans les écrits de Paul Laband[126] durant la période bismarckienne et wilhelminienne. La personnalité juridique de l'État est toujours, chez Laband, soutenue par les approches formelles et « dogmatiques » de la « science juridique ». Laband formule l'un des principes centraux du positivisme juridique : « l'autosuffisance », « l'exhaustivité » ou « l'absence de lacunes » (*Lückenlosigkeit*) de l'ordre juridique positif. Selon Laband, cet univers juridique est ordonné par divers concepts supra-historiques structurant la nature des normes juridiques existantes. Toutes les autres préoccupations, qu'elles soient historiques, politiques ou philosophiques, sont considérées comme secondaires du point de vue de la science juridique (sinon de l'histoire du droit). Sur cette base, l'élimination de ces éléments « externes » peut clarifier les origines positives des normes juridiques.[127] La tâche « scientifique » d'une dogmatique juridique positive particulière est selon Laband capable de passer de « propositions juridiques individuelles » à des « concepts plus généraux », d'où l'on peut alors déduire les « conséquences qui découlent » de ces concepts.[128] Cette construction se reflète également dans la science du droit public. Laband propose une construction dogmatique d'un système unifié de relations de volonté, dans lequel le vecteur à la fois de la « volonté » gouvernante et du « pouvoir » de l'État est l'État lui-même. Lors des changements politiques par rapport à la Constitution de l'Empire de 1871 de Bismarck, Laband s'est attaché à proposer une conception juridico-dogmatique d'un nouveau droit étatique impérial (*Reichsstaatsrecht*) au nom de l'unité de la personnalité étatique» (*Staatspersönalichkeit*) et de son pouvoir.[129] Dans *Das Staatsrecht des deutschen Reiches* de 1876 en particulier Laband s'écarte de l'ancienne « harmonie nationale et libérale entre le chef et les membres » au sein du corps et de la personnalité étatique. Ce rôle est rempli par sa conception juridico-dogmatique d'un nouvel « droit étatique impérial »

[125] M. Stolleis (2001), *Public law in Germany*, *op. cit*. p. 334-336.
[126] Paul Laband (1838-1918).
[127] D. Kelly (2003) *The State of the Political*, *op. cit. p.* 86-87; P. C. Caldwell (1997) *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law*, Durham, DUP, p. 16.
[128] P. Laband (1876-82) *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, 5e éd. Tübingen, 1911, p. 158.
[129] M. Stolleis (2001) *Public law in Germany, op. cit.* p. 325.

(*Reichsstaatsrechts*). Ce qui restait de cette harmonie chez Laband, c'est une « une personnalité fictive » avec la « volonté » en un sens positiviste statutaire. Les principes du positivisme légal (*Gesetzespositivismus*) de Laband s'opposent également à la fois aux vestiges de l'idéalisme et aux efforts antérieurs de l'Ecole historique du droit, et notamment de Savigny.[130] Laband assimile le droit (*das Recht*) et la loi (*das Gesetz*). Le droit en vigueur (*Recht*) est coextensif à l'ensemble des commandements du législateur (qui sont formellement édictés par des lois, ou *Gesetze*). En ce sens et concernant les lois, il y a donc toujours chez Laband une sorte de dualisme entre la règle normative et le commandement juridique imposant l'obéissance : « Dans toute loi, il faut distinguer les deux éléments suivants : une maxime de droit contenue, dans la loi et la sanction jointe à cette maxime : en d'autres termes, le contenu de la loi et le commandement qui s'y ajoute. »[131] Ainsi, avec cette conception formelle du droit, ceux qui régissent les lois et les font appliquer sont autorisés à donner forme juridique à n'importe quel contenu, pour autant qu'il apparaît sous la forme d'une « loi » juridique : « Une loi (*Gesetz*) peut aussi bien trancher un litige en suspens, valider ou invalider un acte du gouvernement, reconnaître ou annuler une élection, accorder une grâce ou une amnistie [...] En un mot, dans l'ensemble de la vie de l'État il n'y a pas d'objet ou de matière - on pourrait même dire : pas d'idée - qui ne puisse devenir le contenu d'une loi (*Gesetz)*. »[132] Cette idée du *Staatsrecht* est basée sur le fait que la loi émane de l'État, que l'État est souverain, et que les « droits » ne sont donc pas une possession naturelle du sujet mais un don de l'État qui en est le véritable « possesseur ». Ces droits sont en fin de compte des limitations que l'État s'impose lui-même. Pourvu qu'une loi, en tant qu'expression directe de la « volonté » de l'État, soit formellement correcte, elle pourrait limiter, voire abolir certains droits individuels. En ce sens, les droits individuels sont comme des « limites négatives » que l'État s'est imposées.[133] En bref, au terme d'une ligne qui conduit de la théorie de la « personnalité juridique de l'État » d'Albrecht à lui-même en passant par Gerber, Laband peut soutenir que, sur la base de l'idée de la souveraineté « neutre » d'un État doté de la personnalité juridique, l'État est lui-même désormais un *Willensverband*, le « vecteur »

[130] Laband partage toujours avec cette École l'idée que la nature et la source d'une loi valide ne pouvaient être trouvées dans des sources transcendantes «rationnelles» ou «naturelles». Voir S. Paulson (2007) p. 5-6; Et P. Caldwell (1997) *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law*, *op. cit. p.* 2-3.

[131] P. Laband (1876-82) *Das Staatsrecht des Deutschen* Reiches*,* trad. fr. *Le droit public de l'Empire allemand,* 2012, p. 268 (Cité aussi par Schmitt, LL [trad. fr.], *Du Politique,* p. 55).

[132] P. Laband (1876-82) *Das Staatsrecht des Deutschen Reichs*, vol. II, p. 63 (Cité par Schmitt dans VFL [trad. fr.], p. 284).

[133] Voir M. La Torre (1990) « 'Rechtsstaat' and Legal Science: the Rise and Fall of the Concept of Subjective Right », *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 76/1, p. 60-63; D. Kelly (2003) *The state of the Political*, *op. cit. p.* 87.

(*Träger*) à la fois de la volonté dominante (*Herrschaftswillens*) et du pouvoir étatique (*Staatsgewalt*) indépendamment du statut de ceux qui vivent dans cet État. Le « sujet du pouvoir d'État » est dans une telle construction non pas le peuple mais l'État lui-même. De ce fait, l'antinomie traditionnelle entre représentation princière et représentation populaire doit être résolue par une souveraineté étatique « neutre » caractérisée par cette union de la volonté et du pouvoir de l'État en tant que tel.

- **Commentaire de Schmitt (2)** ; *le politique n'est pas égal à l'étatique*

En 1908, Paul Laband est déjà un grand nom ; il est professeur, puis recteur (président) de l'Université Kaiser Wilhelm de Strasbourg - où il a enseigné jusqu'à sa mort en 1918, à la fin de la Première Guerre mondiale. Déménageant au cours de ses études de Berlin à Munich, puis à Strasbourg, Carl Schmitt n'a que vingt ans lorsqu'il arrive dans cette ville, à l'hiver 1908. Au cours des deux années où il y poursuit ses études, le jeune Schmitt a pu acquérir une bonne connaissance de la domination labandienne à Strasbourg, puisqu'il a déjà lui-même suivi les cours de cette célébrité. Dix ans plus tard, en 1916-1918, Carl Schmitt revient à Strasbourg mais cette fois comme maître de conférences tout en finalisant son projet d'habilitation. A ce moment, il s'est dit particulièrement « honoré » d'être considéré par son ancien professeur, depuis longtemps membre du *Staatsrat*, comme son « collègue ».[134] Néanmoins, dans sa carrière ultérieure, Schmitt a pris pour cible l'influence persistante de l'école labandienne sur la théorie juridique allemande de l'État.[135] L'influence continue du positivisme statutaire se reflète dans le rejet de l'État en tant qu'entité politique. Le positivisme statutaire avait précisément réduit la vie politique d'un peuple à l'État, et cela a encore conservé certaines influences envers l'État de Weimar. [136] Néanmoins, l'État est avant

[134] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt: A Biography,* Oxford, Polity, p. 11, p. 74, p. 76.

[135] Il convient aussi de noter que compte tenu de cette position distinctement significative de Laband vis-à-vis de l'Allemagne d'avant-guerre et des contacts personnels de Schmitt, ce n'était pas non plus une surprise dans son positionnement contre les positivistes statutaires, Laband apparut plus souvent que von Gerber dans l'œuvre de Carl Schmitt. Sur les commentaires de Schmitt sur la position continuellement distinctive de Laband dans les courants diversement positivistes de Weimar, voir en particulier *Legalität und Legitimität* (LL) de 1932 ; aussi VA, p. 279.

[136] C'est précisément sur ce point, et malgré les différences théoriques importantes entre Schmitt et des auteurs comme Hugo Preuss, Rudolf Smend et Hermann Heller, que Schmitt s'est également associé contre cette nouvelle phase de la théorie politique positiviste à Weimar. Les premières ébauches de la *Théorie de la Constitution* datent de l'été 1927, juste après la rédaction de l'essai sur « Le concept du politique», au printemps de la même année. Parallèlement à cela, il y a sa « course » avec Rudolf Smend pour rédiger en même temps une théorie constitutionnelle dans deux directions différentes, tout en partageant le refus des positions positivistes et normativistes. (Mehring, 2014, *op. cit.* p. 190). L'ennemi commun, sur le plan méthodologique, est « l'abstraction » des *généralités* normativistes de la tradition théorique de l'*Allgemeine Staatslehre*. En ce sens, les quatre parties de l'ouvrage « systématique » de Schmitt semblent toujours

tout une réalisation concernant la vie politique d'un peuple ; l'État est une entité politique. L'État est avant tout une réalisation concernant la vie politique d'un peuple. En identifiant le politique et l'État, le positivisme labandien rejette non seulement la souveraineté du prince mais aussi celle du peuple ; puisqu'il les remplace par la souveraineté de l'État « en tant que tel » :

> [Le positivisme juridico-étatique] rejette ces deux théories [de la souveraineté du peuple et du prince] : le choix de la monarchie absolue existante ainsi que de la souveraineté du peuple (c'est-à-dire en faveur de l'envahissement de la démocratie). Il contourne ainsi le problème : il ne permet ni au premier ni au second d'être souverain, mais laisse seulement le troisième – « l'État en tant que tel » - comme entité souveraine supérieure englobant les deux.[137]

L'enthousiasme des juristes pour la « pureté » (qui se maintient jusqu'au dernier stade du positivisme de la loi au XIXe siècle) a son origine dans la crise du « sens » politique lors la création du Deutsches Reich, en 1871. Selon Schmitt, il se caractérise avant tout par le déclin de la « conscience » dans la « théorie de l'État » jusqu'à Weimar. C'est déjà un symptôme chez le « principal représentant du positivisme juridique basé sur la volonté d'État de l'époque » de Wilhelmine, Paul Laband dont ses écrits étaient surtout caractérisés par une « absence de toute conscience *Rechtsstaat* ».[138]

Pour Schmitt, l'un des défis posés par la théorie allemande de l'État est l'ambition (de type Gerber/Laband) de bâtir une « théorie autonome du droit public », reposant sur la « pure » validité positiviste. Cela a provoqué diverses ambiguïtés de la théorie de l'État à propos des questions de légitimation politique et une apparence de décision qui, en réalité, a éludé les crises politiques au nom du *statu quo*. Enchaînant la loi et les statuts dans une même chaîne causale, le positivisme de la loi a établi une équivalence entre le droit et la légalité ; et il a finalement posé les questions politiques comme sur le droit politique, la résistance et la justice à répondre dans la même catégorie de « celui » qui a ce pouvoir, ou « le pouvoir » de les réaliser. En ce sens, le positivisme juridique a contribué à remplacer les légitimités démocratiques et monarchiques précédentes en conférant au *statu quo* « positif » une validité « pure » :

---

massivement immergées dans la situation de Weimar et de sa constitution. Le soutien très particulier apporté par Heller au « Concept du politique » de Schmitt, issu d'une conférence donnée à Berlin en 1927, est momentané ; peu de temps après, Heller entreprend une sévère critique des positions de Schmitt.

[137] HP, p. 354.

[138] VFL [trad. fr.], p. 284 ; aussi HP, p. 359.

> Dans l'Allemagne d'avant-guerre, la théorie constitutionnelle dominante, celle de la méthode juridique apparemment pure de Laband, combinait ces deux méthodes : la légitimation du « *status quo gouvernemental* » et l'évitement des difficultés politiques.[139]

En ce sens, le formalisme de Laband a toujours été le complice d'un tournant juridico-politique qui s'est poursuivi jusqu'à la crise de la démocratie parlementaire dans la république de Weimar. Pour Carl Schmitt, les expressions concrètes de règles qui émanent des modes de vie des gens ne peuvent être identifiées ni à des manifestations du « pouvoir d'État » ni à aucun compromis au sein d'une « assemblée populaire ». Schmitt note en 1923 :

> La pierre de touche de la pensée constitutionnelle et de la pensée absolutiste réside donc dans le concept de loi, mais ce n'est naturellement pas dans ce qu'en Allemagne on appelle, depuis Laband, loi au sens formel et selon quoi tout ce qui se réalise avec la participation de la représentation populaire s'appelle loi : c'est au contraire dans la proposition définie selon des critères logiques. La distinction décisive reste toujours celle- ci : est-ce que la loi est une proposition générale, rationnelle, ou une disposition, une injonction concrète et particulière, un ordre donné par quelqu'un ?[140]

L'idée positiviste d'une souveraineté étatique neutre soustrait paradoxalement à l'État sa tâche primordiale qui est de « neutraliser » les conflits internes, les prétentions opposées à la vérité politique. Suite à la transformation du « droit » politique en légalité, et de la légalité en légalité de facto de quiconque applique la loi, la légalité devient elle-même une « arme ».[141] Pour Carl Schmitt, en revanche, il convient avant tout de tenir la légalité en dehors de cette « guerre civile» « totalisante » :

> Le positivisme juridique règne partout. Cela signifie la reconnaissance de la maxime selon laquelle le droit est posé simplement par celui qui l'applique de facto [*daß das Recht von dem gesetzt wird, der sich eben faktisch durchsetzt*]. Le positivisme juridique n'est que la transformation du 'droit en un règlement des statuts [*eine Setzung von Setzungen*]. En même temps, c'est la reconnaissance de la « force normative du factuel ». […] La transformation du droit en légalité est une conséquence

[139] HP, p. 351.
[140] GLP [trad. fr.], p. 54.
[141] Une enquête centrale, notamment pour un sens original de la théologie politique de Schmitt, consiste donc à se préoccuper de cette position de la « légalité » : « La transformation du droit en légalité a été aussitôt suivi par celle de la légalité en arme de guerre civile. […] Par cette constatation, nous sommes revenus à notre point de départ à la phrase du R. P. Laberthonnière pour qui la maxime 'La loi est la Loi' a au fond le même sens que La guerre est la guerre. Cela est encore plus clair quand nous disons : « La guerre civile est la guerre civile. » Avec une grande tristesse, Laberthonnière nous rappelle la longue liste des tribunaux révolutionnaires, d'exception, spéciaux, du peuple, les chambres et les instances qui sévi au cours de l'histoire et qui se servaient de la loi comme d'un instrument de persécution et de vengeance. Nous sommes profondément bouleversés quand il écrit alors cette phrase étonnante : « Je ne compare pas les victimes, je compare seulement les juges ». (LL [trad. fr.], *Du Politique*, p. 222-223 ; aussi VA, p. 446) ; voir aussi B. Schupmann (2017) *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory : A Critical Analysis*. Oxford, OUP, p. 146-151.

> du positivisme. [...] La transformation du droit en légalité a été immédiatement suivie par celle de la légalité en arme de guerre civile.[142]

De Laband à Hans Kelsen[143], l'ambition de «pureté» a finalement transformé la légalité elle-même en un instrument polémique.[144] Cette « pureté » recouvre pour Carl Schmitt une légitimation autoproclamée qui est théoriquement prête à se déplacer au niveau politique en s'érigeant en doctrine dominante et en accusant les doctrines rivales d'être « impures », « non scientifiques », voire même orientées politiquement (et donc invalides). En janvier 1930, Schmitt indique à ce propos :

> Aujourd'hui [en 1929-30] on voit [tout] à travers ce genre de pureté juridique. Nous savons que se déclarer apolitique et déclarer son ennemi politique est en soi une manœuvre politique spécifique. En réalité, un pouvoir politique démontre son intensité politique précisément en permettant à une doctrine ou une méthode particulière de dominer. Dans le cadre d'une politique de *statu quo* stable, qu'elle soit étrangère ou nationale, réelle ou apparente, une doctrine juridique peut facilement se former d'une manière dont le sens et le but sont de légitimer le statu quo et de lui conférer le sceau de la validité apolitique et 'pure'.[145]

Parallèlement à ce haut niveau d'abstraction de la validité apolitique et 'pure' dans la science juridique positiviste du droit public, une bureaucratie qui fonctionne bien est également capable de se soustraire facilement à toute contestation politique. Le politique est équivalent à l'étatique, l'étatique au « bureaucratique » et à sa validité intrinsèque, de sorte que le politique ne conserve aucun « sens » concret alors que ni une bureaucratie ni une pureté positiviste « ne fonctionne dans le vide ou dans l'éther pur ».[146] Un exemple remarquable, selon Schmitt, est offert par l'État de Bismarck. D'une part, parmi les nombreux facteurs qui ont conduit aux

[142] VA, p. 446-7 ('Das Problem der Legalität'); LL [trad. fr.], *Du Politique*, p. 221.
[143] Hans Kelsen (1881-1973).
[144] Il convient d'indiquer ici que malgré la forte opposition théorique entre Schmitt et des positivistes comme Gerhard Anschütz ou Hans Kelsen, Schmitt a gardé un intérêt pour les travaux des premières années de leur carrière. Sur le plan personnel, on sait même désormais que la relation Schmitt-Kelsen a eu un cours relativement amical au début ; Schmitt lui-même a reçu une invitation de Kelsen à enseigner à Bonn en 1921. Leur opposition théorique s'accompagne d'un respect professionnel mutuel, au moins pendant la République de Weimar. Cette controverse a commencé en 1922 dans la *Théologie politique* et s'est poursuivie par des critiques ; elle s'est cristallisée avec l'opposition de Kelsen au recrutement de Schmitt à la *Hochschule für Politik* de Berlin en 1927, et a atteint son point culminant lors de la dernière crise de la République de Weimar au début des années 1930, lorsque les deux penseurs se sont engagés dans un débat particulièrement vif sur l'identité du « gardien de la constitution » à Weimar.
[145] HP, p. 351.
[146] « [Une] raison de la prédominance d'une doctrine est que, étant donné le désir de contourner les discussions difficiles et politiquement discutables dans la pratique quotidienne du droit et de l'administration, des formules pratiques et inoffensives sont nécessaires. Cette exigence sert les intérêts techniques d'une bureaucratie qui fonctionne rapidement et sans heurts. Il est en ce sens apolitique, mais il faut l'ajouter, seulement de manière très superficielle. En effet, aucune bureaucratie ne fonctionne dans le vide ou dans l'éther pur. Même une bureaucratie est toujours soumise aux exigences de la politique internationale ou nationale et doit fonctionner dans une situation politique concrète. » (HP, p. 351).

premiers succès de Bismarck à partir de 1866, il y a le déclin de la fonction publique allemande (à partir de 1848).[147] D'autre part, pour Schmitt, l'échec de la « politique de pouvoir » bismarckienne est déjà inscrit comme une indécision sur une idée de la représentation par rapport aux domaines princiers. La *Reichsverfassung* de Bismarck (1871-1918) n'a pas été en mesure de fournir des réponses claires sur le sens et la visibilité de l'entité politique qu'elle définissait. Les principes de sa forme d'État n'étaient pas visibles et son statut politique ne pouvait trouver sa source dans l'unité du peuple ou son mode de vie. Il est resté « intérieurement » indécis et « extérieurement » non polémique et abstraitement pur.[148] Schmitt repère une des racines de cette crise dans la doctrine dominante de la souveraineté étatique et de sa personnalité « en tant que telle ». En fait, l'idée générale de personnification de l'État s'était déjà développée depuis au moins deux siècles sous diverses formes, allant de la qualification de l'État comme *persona moralis*, à la doctrine organique-idéaliste de l'État et à l'érudition des pandectistes (*Pandektenwissenschaft*).[149] Comme l'indique la thèse d'un disciple de Schmitt (qui rompra par suite avec lui), Gerhard Leibholz, les concepts de représentation et de personnification de l'État ont des histoires parallèles dans la modernité.[150] Par exemple, pour Leibholz, une signification de non-présence a toujours été

[147] SBV, p. 33. HP, p. 354.

[148] Voir l'indication de la conférence de Schmitt sur Hugo Preuss en 1930 : « Dans la Constitution de l'Empire de 1871 de Bismarck, [le] premier compromis, concernant le principe politique de type gouvernemental, a coïncidé avec un second compromis sur des principes opposés. Il s'agit de savoir si l'Empire doit être la forme politique de l' « unité » nationale de tout le peuple allemand au niveau gouvernemental ou bien une « union » des princes allemands. Dans ce contexte, les différentes constructions compliquées et contradictoires du droit public de l'avant-guerre, les considérations constitutionnelles révélatrices de Bismarck lors des « réunions stratégiques de révolte » de 1890, et surtout les définitions juridiques autrement incompréhensibles de la nature de l'État fédéral acquièrent leur propre objectif politique, assez simple. Il s'agit en réalité d'évasions et d'évitements ; ce sont des tentatives d'harmonisation et de conciliation de principes politiques contradictoires concernant la forme de gouvernement ; et plus ils prétendent être purement juridiques et éviter strictement tout ce qui est politique, plus ils deviennent des reflets inutiles du statu quo intérieur. » (HP, p. 352). Voir aussi *Le concept de politique* : BP.syn p. 130-133 ; Gmm, p. 21-22 (« problème essentiel du pouvoir » pour Bismarck).

[149] Les Pandectes sont la collection de passages des écrits des juristes romains, classés en 50 livres et subdivisés en titres selon le sujet. C'est en fait l'école pandectiste de la seconde moitié du XIXe siècle qui a construit une présentation systématique du droit à partir du *Corpus Juris* (d'où son nom, les Pandectes faisant partie de ce corpus). Les spécialistes de la pandectologie (*Pandektenwissenschaft*) évolutionniste ont suivi la voie de Savigny et, avec lui, les fondements d'une législation indépendante. La *Pandektenwissenschaft* a alors été conçue comme une tentative d'organiser le matériel juridique des Romains en un système de statuts juridiques sans contradictions. B. Windscheid, en particulier, a créé une œuvre, le *Lehrbuch des Pandektenrechts* (Manuel de droit des Pandectes), qui jouissait d'une grande autorité juridique, presque égale, dans les territoires allemands. Les représentants importants du pandectisme ont été G. F. Puchta (1798-1846), K.A. von Vangerow (1808-70), Bernhard Windscheid (1817-92) lui-même, etc.

[150] Gerhard Leibholz a publié son livre sur la nature de la représentation (*Das Wesen der Repräsentation*) en 1929. Il a été essentiellement rédigé comme thèse d'habilitation, et a été relu par Schmitt en juillet 1926. De cette période vers le début de 1930, les recherches de Leibholz sont encore du point de vue de Schmitt une référence «très précieuse » sur la question de la représentation. La *Théorie de la constitution* (1928) souligne aussi l'importance de cette thèse de Leibholz qui n'était toujours pas publiée en 1928 („Ich möchte seiner

le corollaire de l'idée de « représentation » comme chez Hegel. À cet égard, en faisant toujours référence à Leibholz, Schmitt indique que la formule « l'État en tant que Dieu présent » (Hegel) signifiait plutôt dans son contexte que « le prince n'est pas le Dieu présent ». Cependant, selon Schmitt, l'État, dans sa vérité, n'est ni présent ni capable de porter un Dieu « présent » sur ses épaules. Il n'est pas présent, mais re-présenté, et donc dissemblable et bien différent d'un Dieu présent :

> En vérité, l'État n'est jamais « présent »; seul le prince ou le peuple le sont. L'État, en tant qu'unité politique, est représenté.[151]

Pour Schmitt, la question de la légitimité d'une entité politique (qu'elle soit démocratique ou monarchique) devrait plutôt conduire à poser la question de sa « souveraineté » - et non pas celle de l'État en tant qu'institution « en tant que telle ».[152] D'après Schmitt, la personnification étatique dans une analogie de l'État et « Dieu présent » apparaît plutôt en 1837 chez les 'Sept de Göttingen', parmi lesquels Albrecht. Cette image a ensuite été réorientée vers le domaine de la science *positive* de droit public, sous la forme de la « personnalité juridique de l'État en tant que tel ». L'image de *l'organisme* a été reprise et intégrée dans une idée de l'État en tant qu'organisme mais sous la forme d'une *personne* juridique.[153] Pour un juriste constitutionnaliste comme Albrecht, la personnalité juridique de

---

Arbeit nicht vorgreifen und begnüge mich hier damit, in der Form von Thesen einige für jede Staats- und Verfassungslehre unentbehrliche Unterscheidungen aufzuzählen." , VFL, p. 208) Voir les références similaires à Leibholz : VFL [trad. fr.], p. 345, HP, p. 353. Sur la relation entre Schmitt et Leibholz dans ce contexte voir : N. B. Strote (2011) 'Emigration and the Foundation of West Germany, 1933-6, partie I; R. Mehring (2014) *op.cit.* p. 287-88; p. 206-8, p. 522-23). Voir aussi les diverses indications de Schmitt aux recherches d'Emil Gerber sur l'histoire conceptuelle de la « représentation » en Allemagne entre 1815 et 1848 : GLP, p. 43-5, no.2, VFL [trad. fr.], p. 345. Böckenförde note qu'à partir de la fin des années 1920, l'utilisation directe par Schmitt du concept de «représentation» s'est progressivement dissipée dans son œuvre (E. W. Böckenförde, 1991, « Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts », dans *Recht, Staat, Freiheit.* Frankfurt, Suhrkamp, p. 344-366, [trad. angl. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10/1, 1997, p. 5-19, ici. p. 17-18].

[151] HP, p. 353.

[152] Voir également les sections suivantes sur la structure analogique du politique en termes de théorème de la sécularisation ainsi que la théologie politique de la cinquième section ; ainsi que la seconde sur Erich Przywara et ses commentaires.

[153] Comme l'écrit Carl Schmitt en 1930: « La théorie de l'État allemand est également extrêmement importante pour ce développement [de l'idée de la personnalité juridique de l'État]. Il a même été le précurseur dans ce domaine, avec sa théorie de l'État en tant qu'organisme. Parallèlement à l'explication du texte, il semble particulièrement important que, dans la philosophie juridique de Hegel, l'État soit l'esprit directement présent. Sa célèbre formulation de «l'État en tant que Dieu actuel» a souvent été mal comprise. Ce qui est le plus important ici, à mon avis, c'est que le prince n'est plus le dieu actuel, comme c'était l'idée courante au XVIIe siècle, mais c'est maintenant l'État. En vérité, l'État n'est jamais «présent»; ce n'est que le prince ou le peuple. L'État, en tant qu'unité politique, est représenté. De plus, on pourrait compléter le travail de grande valeur de G. Leibholz, [Berlin, 1929], puisque l'entité de représentation reste toujours étroitement liée au développement de la définition de l'État. Que l'État puisse être conçu comme un Dieu présent prouve que,

l'État doit avant tout s'adresser au « droit constitutionnel ».[154] Schmitt souligne aussi que le « grand succès » de la théorie de la personnalité juridique de l'État n'est pas dû aux sept professeurs protestataires de Göttingen ni à la théorie de l'État allemande, mais à la « science juridique publiciste positive ». Avec des conservateurs comme Gerber puis Laband, un changement conceptuel corollaire semble s'opérer. À partir des années 1870, elle est mise au service de la nouvelle Loi fondamentale de l'empire allemand : elle définit le sens de sa souveraineté ; la personnalité juridique de l'État « en tant que tel » est la formulation « stéréotypée » ou « axiomatique » de cette école.[155] Selon la conférence de Schmitt en 1930, les crises constitutionnelles allemandes ont également accéléré ce changement. A partir de cette période, le choix de Bismarck comme *Ministerpräsident*, le développement de sa théorie des « lacunes de la constitution » et le mode de résolution de la crise en 1866, ont mis un point final à toute idée de souveraineté de la Constitution en Allemagne.[156] Dans les dernières phases d'une histoire sécularisée, les transpositions juridiques d'une science positive à la théorie de l'État sont restées « superficielles » et détachées des exigences historiques, mais aussi éloignées des réalisations de deux siècles de développements de la théorie de l'État allemand.[157] Comme nous le démontrons vers la fin de ce chapitre, dès sa naissance en 1648 en Westphalie, l'État moderne neutralise les causes religieuses et sacrées sur le plan politique, mais l'union allemande de la volonté et du pouvoir de l'État a éveillé - même si c'est avec un certain degré de « superficialité » - l'un des plus hostiles d'entre eux : le « dieu du pouvoir ». Comme le dit *Der Begriff des Politischen :* « Les formules évoquant la toute-puissance de

---

dans l'histoire des idées, la personnification de l'État était déjà établie en 1837 » (HP, p. 353) Comparer avec « Le problème de la légalité » dans, *Du Politique*, p. 221-3, (VA, p. 446-7).

[154] Voir M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany*, *op. cit.,* p. 65, p. 317.

[155] Voir HP, p. 352-353. Schmitt souligne : «il faut se rappeler que la première édition de *Das Staatsrecht* de Laband n'est parue pour la première fois qu'en 1870, la seconde en 1887 - et c'est seulement alors que son véritable succès a commencé» (HP, p. 360-1, f. 41).

[156] HP, p. 354. Un exemple important aux yeux de Schmitt est aussi la crise de 1862 à propos du budget de l'armée (déjà en augmentation), dont l'augmentation est exigée par l'armée prussienne (bien qu'elle ait été refusée à la fois par le parlement et par le ministre de la guerre de l'empereur). Pourtant, quelques mois plus tard, le discours de Bismarck en septembre 1862 où il explique clairement son fameux discours du « fer et du sang » est interrompu par les libéraux de la Chambre des représentants prussienne. Quelques mois après la victoire de la Prusse sur l'Autriche à la bataille de Sadowa, le projet de la loi des indemnités (*Indemnitätsvorlage*) de Bismarck est cette fois adopté par le parlement en 1866. Bismarck réussit donc à légaliser rétroactivement les budgets publics (rejetés) de 1862 à 1866.

[157] HP, p. 360. Voir également : « Le [positivisme statutaire] contourne le problème : il ne permet ni au premier ni au second d'être souverain, mais laisse seulement le troisième - "l'État en tant que tel" - comme entité souveraine supérieure englobant les deux. Tout cela aurait pu avoir un succès théorique, puisque même dans la réalité politique, tout le monde avait strictement évité de faire ce choix. Les libéraux français avaient déclaré que la « constitution en tant que telle » était souveraine, mais cela n'a jamais vraiment été le cas en Allemagne. Après l'inopportune dispute constitutionnelle de 1862, ce n'était plus possible. » (HP, p. 354).

l'État, en fait, ne sont souvent que des sécularisations superficielles des formules théologiques concernant l'omnipotence de Dieu. »[158]

d) **O. Gierke – H. Preuss**

L'une des alternatives polémiques les plus connues à Paul Laband et à son formalisme statutaire est la théorie organique d'Otto von Gierke.[159] Celle-ci apparaît surtout dans la thèse d'habilitation de Gierke de 1867, publiée plus tard comme premier volume *Das deutsche Genossenschaftsrecht*,[160] ainsi que dans sa prise de position contre la tradition romaniste dans la pensée juridique allemande. Selon Gierke, l'association comme « pluralité dans l'unité » a une existence « réelle » : la notion médiévale et germanique de *Genossenschaft* s'oppose en particulier à la « personnalité » associative « artificielle » de l'école romaniste du XIXe siècle avec son « unité dans la pluralité » et son idée de l'État en tant que *Rechtssubjekt*.[161] Dans le contexte des débats passionnés qui ont précédé l'adoption du Code civil allemand à la fin du siècle, Gierke confronte sa théorie organique avec les caractérisations de l'État.[162] Dans ce

[158] BP.syn p. 132-3 (BP [trad. fr.], p. 81); voir aussi PT [trad. fr.] p. 49. Voir l'édition de 1932: « Die Wendungen von der „Allmacht" des Staates sind in der Tat oft nur oberflächliche Säkularisierungen der theologischen Formeln von der Omnipotenz Gottes. » (BP.syn, p. 132). Voir aussi l'édition de 1927: « Die Wendungen von der „Allmacht" des Staates sind eben nur oberflächliche Redensarten der Juristen. » (BP.syn, p. 132).

[159] Otto von Gierke (1841-1921).

[160] '*Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft'*; Das *deutsche Genossenschaftsrecht* (1968-1913).

[161] Voir: D. Kelly (2003) *The State of the Political*, *op. cit.*, p. 88-90. M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany*, chap. 8, section 3.4, voir aussi p. 366-7.

[162] Le Code civil allemand (*Bürgerliches Gesetzbuch*) est né du désir d'une unification du droit privé en vigueur dans le deuxième Reich. Ce droit national est destiné à supplanter les coutumes et codes souvent contradictoires des différents territoires allemands. Le concept de droit incarné dans le code était le *gemeines Recht* (disons une 'common law' basée sur la codification du droit romain opérée au 6e siècle par l'empereur Justinien). Alors que le droit romain, rassemblé dans le *Corpus Juris Civilis*, a été 'reçu' en Allemagne à partir du XVe siècle et développé par des professionnels (*Juristenrecht*), il a finalement fourni la base théorique du progrès juridique qui a abouti aux travaux des juristes du XIXe siècle. Le mouvement de codification a commencé au XVIIIe siècle avec le Code bavarois de 1756 et le Code civil prussien de 1794 et a reçu son impulsion majeure du Code napoléonien, qui est resté en vigueur au XIXe siècle dans une partie de la région occidentale de l'Allemagne. Néanmoins, ce n'est qu'avec la formation de l'Empire (*Reich*) en 1871 qu'il a été possible d'entreprendre un programme de codification nationale. Des commissions ont été créées et, lorsque le premier projet de code a été présenté pour évaluation critique en 1888, il a été rejeté comme 'trop romain'. Un deuxième projet a été promulgué en 1896 et est finalement entré en vigueur en 1900 (voir « German Civil Code », Britannica). Pour Gierke, le Code civil allemand est obscur et confus. La distinction entre le droit public rationnel et le droit privé non spécifique et vague était une distinction qui (compte tenu de l'intervention accrue de l'État dans l'économie) avait besoin de véritables clarifications. Cela s'est également reflété dans la timidité politique face à l'hostilité à la réforme des États composant l'empire (voir : D. Kelly, *The State of the Political, op. cit.* p. 89-90, J. Backhaus, Jürgen G. (1998) 'The German Civil Code of 1896: An Economic Interpretation', dans *European Journal of Law and Economics*, Jan. 1999, 7/1, p. 5-15, ici p. 11). Mesuré aux exigences du «socialisme juridique» de Gierke, le Code illustre le défaut d'une politique sociale et traduit les intérêts du capital. Pourtant, comme le soulignent Kelly (2003) et John (1988), « le Code était plutôt une indication de demandes divisées pour une réforme générale du pouvoir des intérêts sectoriels dans la société

contexte, Gierke conteste la prétendue opposition aux éléments « externes » qui se traduit également par une clarification prétendument « apolitique » des origines positives des normes juridiques dans leur « chaîne causale ». Il déconstruit ainsi le contraste formel entre le droit en tant qu'ensemble de normes positives et les constructions sociales. Grâce à cela, Gierke rend compte de « l'interdépendance de la théorie politique et de la science juridique » dans laquelle toutes les conceptions de l'ordre ont une base juridique - y compris « toutes les conceptions dérivées de la vie morale » des « peuples teutoniques » et de leur droit tribal germanique.[163] Dans son ouvrage *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft* (1883), Gierke s'interroge sur « l'affaiblissement de l'idée de droit » : pour lui, cela est plus frappant en droit public que la simple négation de sa nature constitutionnelle.[164] Selon Gierke, l'une des principales tâches d'une véritable théorie constitutionnelle est d'établir une rupture nette entre le droit et la politique, mais il précise qu'une théorie de l'État entièrement apolitique est tout aussi peu probable qu'un ouvrage objectif de l'histoire. La méthode juridique doit également comprendre une approche historique. L'exigence de pureté ne doit pas conduire à ignorer la substance contenue dans les formes juridiques : la « loi constitutionnelle du Reich allemand », comme l'a dit Gierke, doit « devenir historique », sinon « elle commencera à s'affaiblir même dans sa jeunesse ».[165] Dans le cadre de cette approche historique, une reconnaissance fondamentale des bases philosophiques qui sont ignorées dans une intention de pureté juridique du droit constitutionnel semble tout de même indispensable à Gierke : « En vérité, tous les efforts visant à développer des théories générales du droit constitutionnel reposent toujours sur des bases philosophiques, et le faire de manière impartiale et sur une base juridique purement positive, aboutit toujours à l'illusion de soi. »[166] Dans cette perspective, contrairement au positivisme statutaire et à sa conception de la personnalité de l'État (qui correspond bien à l'évolution de la politique de pouvoir de l'Empire), la source ultime du droit n'est pas la volonté de l'État mais l'organisation du

allemande » et il a donc « fourni un cadre dans lequel la fragmentation de la classe moyenne plutôt que l'unité a trouvé son expression ». (D. Kelly, 2003, *op. cit.,* p. 90. M. John (1988) « The Peculiarities of the German state: Bourgeois Law and society in the Imperial Era », *Past and Present*, *Past & Present*, 119/1, p. 105–131, ici p. 119-125).

[163] *Germanische Stammesrechte*. D. Kelly (2003) *The State of the* Political, *op. cit*. p. 88-89. Les peuples teutoniques ou germaniques (également appelés gothiques dans la littérature ancienne) sont une catégorie ethnolinguistique indo-européenne pour l'origine nord-européenne identifiée par leur utilisation des langues germaniques - tandis que leur histoire s'étend du 2ème millénaire jusqu'à cette époque.

[164] Sur ce dernier point, Gierke s'adresse à l'historien et juriste polonais, Ludwig Gumplowicz (1838-1909): O. Gierke, 1883, *Laband's Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft, dans Schmollers Jahrbuch*, 1883, p. 1097-195. Cité par Schmitt: HP, p. 360.

[165] O. Gierke (1883), *Laband's Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft'*, Cité par Schmitt: HP, p. 360-361, n.41.

[166] *ibid.*

peuple. La volonté personnelle des détenteurs du pouvoir politique doit en ce sens se situer au sein du lien entre l'État et l'ensemble organique du peuple :

> La volonté de l'État ou du souverain n'est pas la source ultime du droit mais l'organe du peuple convoqué pour exprimer la conscience juridique telle qu'elle émerge de la vie du peuple.[167]

Selon Gierke, cependant, la loi et l'État apparaissent comme des « pouvoirs égaux » : il répond à la question fondamentale de leur relation mutuelle en affirmant que tous deux sont des facteurs indépendants dans la vie commune des hommes. En même temps, la loi et l'État ne peuvent être « conçus » l'un sans l'autre. Ni la loi ni l'État n'existent avant ou par l'intermédiaire de l'autre. À cet égard, la théorie organique de Gierke plaide aussi en faveur d'une justification juridique de la personnalité de l'État.[168] Elle avance l'idée d'une « lacune » ou d'une rupture juridique dans la continuité du droit qui peut être soutenue sur le plan éthique ou justifiée sur le plan historique. Ces cas sont principalement présentés à l'occasion de changements constitutionnels révolutionnaires qui peuvent être légalement justifiés malgré cette lacune. Ces justifications peuvent être données « par une procédure juridique qui satisfait la conscience juridique du peuple ». Il s'agit d'une tendance à concilier le droit et le pouvoir par laquelle l'« état de tension » autrement insupportable entre ces derniers pourrait être éliminé : les exemples de Gierke concernent donc principalement un accord constitutionnel au moyen d'un plébiscite ou le pouvoir sanctificateur de la tradition.[169] En ce sens, le fait que l'État promulgue la loi n'est que « le dernier sceau officiel » que l'État lui appose. Il constitue une « empreinte de l'État » qui n'a qu'une « valeur formelle extérieure ». Le rôle de l'État dans la législation, puis sa souveraineté, se limitent à proclamer ou à

[167] « Staats- bzw. Herrscherwille [ist] nicht die letzte Quelle des Rechts, sondern das berufene Organ des Volkes für den Ausspruch des vom Volksleben hervorgebrachten Rechtsbewußtseins. » (O. Gierke, 1874, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts*, vol. 1, Tübingen, Mohr, 1915. p. 179; voir aussi, p. 31 ; cité par Schmitt : PT, p. 34).

[168] Voir par exemple la réponse de Gierke à la critique que lui adresse Albert van Krieken dans *Über die sogenannte organische Staatstheorie* (1873). « L'auteur [de Organische Staatstheorie,] ne se rend-il vraiment pas compte que la théorie organique ne commence que là où elle se termine ? [...] Ne voit-il vraiment pas qu'en choisissant le silence et en ne donnant pas d'explication sur la personnalité de l'État, il ne fournit qu'une idée vide au lieu d'un concept ? Ne voit-il pas que toute la théorie organique dans sa partie juridique n'est rien d'autre qu'une grande tentative de construire et d'expliquer la personnalité de l'État ? » O. Gierke (1874), *Grundbegriffe des Staatsrechts*, p. 79-80. (Cité par Schmitt : HP, p. 354). Voir sur le sujet : D. Kelly, 2003, *The State of the* Political, p. 89-90. (le sense juridique de social). M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany, op. cit.,* p. 320-340, p. 367. M. Stolleis (2014) *History of Social Law in Germany*; Berlin et Heidelberg, Springer, p. 231-2.

[169] M. Stolleis (2014) *History of Social Law in Germany*, *op. cit.* p. 231. D. Kelly (2003) *The State of the* Political, *op. cit.*, p. 89-93.

déterminer la valeur juridique, cette tâche ne pouvant être accomplie dans le cadre de la loi elle-même.[170]

Ainsi, la théorie de l'État de Gierke met l'accent sur deux principes qui ont été en vigueur dans l'histoire allemande. L'un est le principe de l'incarnation de la « liberté » dans la « camaraderie » au sein de la communauté (*Gemeinschaft*) ; l'autre est le principe de l'incarnation de la « domination » (*Herrschaft*) ou de la non-liberté.[171] Selon la théorie corporative (*Genossenschaftstheorie*) de Gierke, l'État agit comme une forme d'« association » aussi réelle que les fraternités et les guildes médiévales ;[172] et c'est donc toujours essentiel à l'idée de liberté moderne.[173] A propos de la double structure de domination et d'association, le principe de domination au sein de l'idée d'État populaire (*Volksstaat*) est effectivement ajouté par Gierke à sa théorie des associations coopératives à partir de deuxième volume de *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, en 1873 ; il « s'inspire », dit-il, du sens qu'a la question de la domination dans la « période française » et sa « constitution ».[174] Selon Gierke, le principe de domination, en tant que relation sociale verticale, diffère des éléments coopératifs à l'horizon des relations humaines. Cependant, dans le cadre de son première volume en 1868, le principe « structurant » (*Gestaltung*) l'association libre intègre selon Gierke la vie publique et la vie privée: C'est « l'inventeur exclusif » d'une association qui intègre tous les domaines de la vie publique et privée qui, « autant qu'elle l'a déjà réalisé, en accomplira encore davantage dans un avenir proche et

[170] Voir l'indication de Carl Schmitt : PT [trad. fr.], p. 34-36. PT, p. 34-35.

[171] D. Kelly, parmi d'autres comme C. Applegate et M. John, font remarquer que contrairement au principe d'association, qui est l'incarnation de la liberté, ce second principe est décrit comme « l'unité ». (D. Kelly, 2003, *The State of the Political*, p. 89; C. Applegate, 1992, « Democracy or Reaction? The Political Implications of Localist Ideas in Wilhelmine and Weimar Germany », *Elections, Mass Politics and Social Change*, Cambridge, p. 251; M. John, 1989, *The Peculiarities of the German state*, *Pas & Present*, 119/1, p. 108-16). Voir aussi HP, p. 355, HP, p. 357, p. 359, n.38.

[172] Il convient d'indiquer que les concepts d'association, d'institution (*Anstalt*) et de société ont été différenciés par Gierke. Néanmoins, comme l'indique Dreyer, sa terminologie n'est pas tout à fait claire (Gierke, 1868, *op cit*.p.97 ; M. Dreyer, 1987, « German roots of the theory of pluralism », *Constitutional Political Economy*, 4, p. 378). L'association et l'institution sont des contraires historiques; la première est construite - comme Beseler l'avait affirmé avant Gierke - de l'intérieur et avec le libre consentement des membres individuels, sur une base égale. L'institution, de son côté, ne vit que par la volonté spécifique, et est indépendante des personnes qui lui sont réellement associées. L'exemple parfait d'une institution est l'église, qui n'a pas de volonté propre, mais qui est censée être la création de Dieu et l'instrument de sa volonté. Dans son étude des phénomènes sociétaux du XIXe siècle, Gierke a utilisé le terme de corporation, qui combinait sous une même rubrique des éléments d'association et d'institution (M. Dreyer, 1993, 'German roots of the theory of pluralism', *Constitutional Political Economy*, 4, p. 7-39, ici, p. 18-23).

[173] O. von Gierke (1902) *Das Wesen der Menschlichen Verbände, p.* 9-12; voir aussi D. Runciman (1997) *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, p. 37.

[174] Gierke (1873) *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* v.II, p. 18.

lointain ».[175] Les objectifs et donc les limites de la nature de l'État sont également fixés par l'orientation moderne des communautés d'ordre supérieur et inférieur - les églises et autres organismes publics.[176] Alors que l'État est la « plus haute des associations », son idée apparaît toujours à Gierke comme celle d'une association parmi d'autres. En outre, les principes corporatifs peuvent apparaître dans différents types d'associations qui sont toutes ancrées dans le « peuple ».[177] L'idée d'association (*Genossenschaftsidee*) en tant que phénomène germanique aux peuples « la possibilité de combiner une grande entité inclusive *(Staatseinheit)* avec le sens de la liberté civique et de l'autonomie déjà acquis ».[178] Cela signifie également pour Gierke le début d'une période « dans laquelle nous attendons la réconciliation des anciennes forces opposées au sein de l'idée de société civile universelle et de l'État représentatif ».[179]

La remise en cause par Gierke de la distinction entre droit privé et droit public suit les fondements de la réflexion sur l'élément associatif avec ses partisans allemands. Dans ce cadre, dans la double structure de domination et d'association, de domination et de liberté, l'importante question de la souveraineté dont dispose un État correspond avant tout à la théorie de l'association. Non moins important, Gierke a également une influence sur certains théoriciens du pluralisme politique dans le monde anglophone de l'époque grâce à une traduction précoce. Un exemple notable est celui du pasteur évangélique J. N. Figgis[180] qui a adapté les idées de Gierke pour sa propre idée de l'État pluraliste. Le traducteur de Gierke, F. W. Maitland [181] est lui-même un historien du droit anglais bien connu ; les traductions et les publications de Maitland sur Gierke paraissent dès la fin du 19e siècle.[182] Cette influence

[175] O. v. Gierke (1868) p. 11. Voir aussi l'indication de Schmitt sur ce développement chez Gierke et sa réponse à une remarque critique de Rudolf Sohm (1841-1917) concernant de la première édition: « Dans le tome 2 de la *Das deutschen Genossenschaftsrecht* (1873), Gierke se défend […] dans une remarque contre Sohm et surtout contre l'opinion (qui est pertinente à la vue du tome 1) selon laquelle il se concentre uniquement sur le développement de la constitution du point de vue du concept de camaraderie. Il souligne que son intérêt est également dirigé vers « le concept de domination qui était beaucoup plus important pendant la période française » et qu'il tire « ce développement de la combinaison de ces deux concepts ». En disant cela, il écarte l'impression générale donnée dans le tome 1, qui repose entièrement sur la notion de camaraderie ». (HP, p. 359).

[176] O. v. Gierke (1868) *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, *op. cit.* p. 1038.

[177] *ibid*.

[178] O. v. Gierke (1868) *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, *op. cit.* p. 11.

[179] *Ibid*.

[180] John Neville Figgis (1816-1919).

[181] Frederic William Maitland (1850-1906).

[182] Les traductions de Maitland paraissent au fur et à mesure de la publication des différents volumes de *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, qui s'étale sur quatre décennies jusqu'en 1913 ; trois volumes de son *Deutsches Privatrecht* sont également parus entre 1895 et 1917. Dans son introduction à la traduction anglaise des parties de *Das Deutsche...* de Gierke sous un nouveau titre en 1900, F. W. Maitalnd souligne cette influence

persiste également, notamment à travers Maitland et Figgis, dans la génération suivante des pluralistes anglophones tels que G. D. H. Cole[183] et Harold Laski.[184] Un exemple notable à cet égard est l'approche du « problème de la souveraineté » faite par Laski en 1917, où l'idée de « pluralité dans l'unité » de Gierke apparaît à travers des références à Maitland et Figgis. Selon « les études sur le problème de la souveraineté » de Laski, le « problème de la souveraineté est fondamental ».[185] Les références directes de Laski à Gierke sont encore principalement fondées sur les interprétations de Maitland et Figgis.[186] Miguel Vatter souligne que cette problématique est toujours basée sur une idée de pluralité dans l'unité qui trouve encore certaines origines dans une réception anglaise de Gierke : cela implique l'idée que « si chaque association développe spontanément une véritable personnalité de groupe, alors il est clair qu'aucun souverain ne peut la représenter. En effet, aucune représentation au sens d'une unité politique extérieure n'est jamais nécessaire pour elle : aucun souverain ne peut la mettre en présence ».[187] Dans ce cadre, un système représentatif pluraliste se distingue de toute entité souveraine. Néanmoins, une autre source notable d'inspiration du courant pluraliste se trouve dans la philosophie pragmatiste telle que John Stuart Mill et William James. J. S. Mill, en

---

exercée par Gierke sur le pluralisme anglais: "A name was wanted which would unite many groups of men, simple and complex, modern and archaic; and Genossenschaft was chosen [...] Perhaps in our modern usage Company has become too specific and technical; Society also is dangerous; Fellowship with its slight flavour of an old England may be our least inadequate word."(*Political Theory of Middle Ages*, p. xxv). En particulier, en lisant Hobbes dans l'optique de Gierke, Maitland a soutenu que l'État hobbesien par rapport à la société ou au peuple était une illusion, le souverain est une personne irréelle, purement fictive, ou selon les termes de Maitland « a mere ghost of fiction». Pour donner un sens au souverain hobbesien en tant qu'âme du peuple, Maitland a redécouvert l'ancienne figure juridique d'une société (*the Crown*) composée d'une seule personne (*the King*). En tant qu'officier de la Couronne, le roi physique est au-dessous de la loi et la sert ; en tant qu'incarnation de la Couronne, le roi est au-dessus de la loi. Pour Maitland, la raison pour laquelle la construction de Hobbes ne s'est pas répandue en Angleterre est que le système politique anglais a donné lieu à sa propre réaction immunitaire contre les théories fictives de l'incorporation - à savoir l'idée d'un corps non incorporé (*unincorporated body*), tel qu'un *trust*, qui a une personnalité réelle séparée des individus composant le *trust* mais qui ne dépend pas de la concession du souverain, ce qui est le cas lorsque la personnalité n'est que fictive. Voir aussi à ce sujet M. Vatter (2016) « The Political Theology of Carl Schmitt » dans J. Meierhenrich & O. Simons (dir.) *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p. 250-5. D. Runciman, 1997, *Pluralism and the Personality of the State*, *op. cit.*p.90-6; p. 107-8; p. 178-90.

[183] G. D. Howard Cole (1889-1959).

[184] Harold Laski (1893-1950).

[185] H. Laski (1917) *The studies on the problem of sovereignty*, p. 6. Voir sur la question romaine (p.128, p. 136). L'analyse approfondie de Harold Laski (alors âgé de 24 ans) sur l'Allemagne bismarckienne en 1917 semble également important (p.107-42, p. 146, p. 154). Il convient de noter que l'évolution de Laski d'une position pluraliste à une interprétation marxiste-socialiste (avec des idées telles que le conflit de classes et la nécessité d'une révolution ouvrière avec une violence possible) s'est produite plus tard, après 1930. Pourtant, peut-être sans surprise, l'éminent professeur de la *Londres School of Economics* et membre distingué du Labour party n'a jamais été proposé pour un poste gouvernemental majeur. En particulier, on sait que la position de Laski sur la démocratie a été attaquée par Winston Churchill lors des élections générales de 1945, de sorte que le Labour Party a dû désavouer son président de l'époque, Harold Laski.

[186] Voir par exemple : Laski (1917), p. 147 n. 138 (« *Maitland's Gierke* ») ; p. 155 n. 343 (Figgis, Maitland, Gierke).

[187] M. Vatter (2016) « The Political Theology of Carl Schmitt », *op. cit.*, p. 251.

particulier, qui a déjà introduit l'idée de l'État comme pouvoir neutre à la fois réel et idéal, est un point de référence important pour Harold Laski. Dans cette perspective, toute institution organisée en tant que pouvoir neutre façonne un pouvoir libre qui pourrait s'affirmer par son objectivité, et le moyen correct de parvenir à cette objectivité est, selon Mill, « l'atmosphère indéfinissable » que l'on appelle « l'opinion publique ».[188]

Avec la transition de l'Empire wilhelminien à la république Weimar, le propos de Gierke sur la liberté et la domination prend une autre signification. Cela apparaît principalement chez deux de ses disciples importants qui sont également impliqués dans cette transition politique à la fin de la Première Guerre mondiale : Hugo Preuss,[189] et Kurt Wolzendorff.[190] Le nouveau cadre de la théorie associative allemande de l'État est déjà visible trois jours après la fin de la Première Guerre mondiale, lorsqu'Hugo Preuss écrit un article prenant la forme d'un « appel » aux classes moyennes allemandes à « accepter les faits » et à coopérer à la création de la république.[191] Peu de temps après, ce professeur de droit constitutionnel (*Staatsrecht*) à la *Hochschule für Politik* de Berlin (entre 1906 et 1918) devient une figure majeure de la rédaction de la Constitution de Weimar. Il est ensuite nommé Secrétaire d'État à l'intérieur du gouvernement révolutionnaire formé par le Parti social-démocrate, puis, en 1919, il est *Reichsinnenminister* d'un gouvernement qui démissionne quelques mois plus tard pour protester contre le traité de Versailles. Par la suite, la Constitution de Weimar entre en vigueur. Le rôle de Preuss apparaît également indispensable dès ses premières ébauches. Il met particulièrement l'accent sur le rôle pratique du peuple dans la Constitution en tant que *Volk* institutionnalisé. L'« organisation » et la division du pouvoir elle-même acquièrent une signification constitutive dans le premier projet de constitution ainsi que l'introduction des droits et libertés fondamentaux. Dans la perspective générale de la constitution, alors que

[188] Voir par exemple l'indication de J. S. Mill : "The reason why, in any tolerable constituted society, justice and the general interest mostly in the end carry their point, is that the separate and selfish interests of mankind are almost always divided; some are interested in what is wrong, but some, also, have their private interest on the side of what is right: and those who are governed by higher considerations, though too few and weak to prevail against the whole of the others, usually after sufficient discussion and agitation become strong enough to turn the balance in favour of the body of private interests which is on the same side with them. The representative system ought to be so constituted as to maintain this state of things: it ought not to allow any of the various sectional interests to be so powerful as to be capable of prevailing against truth and justice and the other sectional interests combined. There ought always to be such a balance preserved among personal interests as may render any one of them dependent for its successes on carrying with it at least a large proportion of those who act on higher motives and more comprehensive and distant views." (J. S. Mill, 1861, *Considerations on Representative Government*, p. 128).

[189] Hugo Preuss (1860-1925).

[190] Kurt Wolzendorff (1882-1921).

[191] H. Preuss (1918) « Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat? », *Berliner Tageblatt* (47) 14, November 1918, n. 583; voir aussi, *Staat, Recht und Freiheit*, Tubingen, 1926.

l'autorité politique appartient au peuple, l'État doit être organisé selon un système fédéral décentralisé et le *Reich* doit former un *Rechtsstaat* au sein de la communauté internationale.[192] Dans ses premiers travaux, Hugo Preuss adopte déjà les bases de l'élément associatif tel que présenté dans la pensée de Gierke. Cependant, cela n'a pas d'implication juridique pour la personnalité de l'État comme c'était le cas chez Gierke. Selon Preuss, l'autodétermination d'un « peuple mûr » dans une identité démocratique de l'État et de la société s'exprime par le droit.[193] Preuss contraste aussi avec la politique de pouvoir de l'Empire : par ce biais, il rejette le concept de « souveraineté » comme un résidu de l'État autoritaire. Cependant, Preuss ne considère pas non plus certains rôles de l'État dans les législations (différent de Gierke). En ce sens, à partir de deux principes opposés que Gierke a cherché un lien entre eux en termes organiques, le principe de domination (*Herrschaft*) cède la place à un sentiment de liberté d'association.[194] Ainsi, en développant les idées de Gierke, Preuss redécouvre la communauté, basée sur des associations et constituée à la base comme une organisation qui n'a pas besoin d'un pouvoir centralisé et qui pourrait donc aussi se passer du concept de souveraineté.

Autre disciple de Gierke, Kurt Wolzendorff est également un acteur important de cette transition démocratique allemande. Dans ses premières publications, notamment dans *Staatsrecht und Naturrecht* (1916) édité par Otto von Gierke, ce principe associatif est lié par Wolzendorff à une doctrine du droit de résistance populaire (*Volkswiderstandsrechtes*) qui est sapé dans les sociétés modernes.[195] Wolzendorff est l'un des principaux délégués de l'Allemagne lors de la signature du Traité de Versailles en 1919. En 1920, lorsque Carl

[192] Il convient d'indiquer que depuis son premier projet de Constitution de Weimar, de nombreuses idées importantes de Preuss ont perduré dans sa version finale, notamment les rôles du gouvernement et du *Reichspräsident* chef de l'État. Parmi ces idées figure également le célèbre article 48 de la Constitution, qui accorde des pouvoirs considérables au chef de l'État en cas de situation d'urgence, y compris le pouvoir de dissoudre le *Reichstag* sans aucune limitation effective. Schefold et Stolleis soulignent néanmoins l'influence importante de Max Weber sur ce point. Voir sur Preuss dans le contexte du système fédéral décentralisé et de la division administrative allemande. D. Schefold (2018), « Hugo Preuss", dans M. Kilian (et al.) (dir.) *Staatsrechtslehre Des 20 Jahrhunderts*, Berlin, De Gruyter, p. 107-128; voir aussi : M. Stolleis (2004) *A History of Public Law in Germany 1914-1945*, Oxford, p. 59.

[193] H. Preuss (1928) *Reich und Länder*, Berlin, Carl Heymanns , p. 11-12; p. 14-18. Voir aussi: P. C. Caldwell (2013) « Huho Preuss's Concept of the Volk: Critical confusion or sophisticated conception? », *The University of Toronto Law Journal*, 63/3, p. 347-84, ici p. 362-368.

[194] HP, p. 357.

[195] Voir par exemple cette indication de Wolzendorff dans *Staatsrecht und Naturrecht*: « Der Staat ist uns die höchste Macht im menschlichen Gemeinschaftsleben, eine auf sich selbst gestelte Herrschergewalt, die von keiner anderen Macht abgeleitet ist. Im modernen Staat ist aber diese Herrschermacht 'in das Recht gestellt', ihre wirkungen geschehen im Rahmen der Rechtsordnung, der Staat ist Rechtsstaat. Daher würde für den modernen Staat die Anerkennung eines Volkswiderstandsrechtes den rechtlichen Verzicht auf die Wahrung seiner Herrschermacht bedeuten, also eine Selbstentäußerung seines Wesens." (*Staatsrecht und Naturrecht*, 1916, Cité ans M. Otto (2013) « Kurt Wolzendorff und das Naturrecht », dans J. Eisfeld *et al.* (dir.) *Naturrecht und Staat in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr siebeck, p. 581-602).

Schmitt termine la rédaction de *Die Diktatur*, c'est Wolzendorff qui corrige ses ébauches,[196] et qui se lie d'amitié avec lui comme en témoigne leur correspondance, interrompue par la mort soudaine de Wolzendorff en 1921.[197] L'œuvre majeure de Wolzendorff paraît peu avant sa mort en 1920 ; elle est centrée sur l'idée de « l'État pur » (*Der reine Staat*). Publié peu après cet événement, le deuxième chapitre de la *Théologie politique,* qui analyse la configuration du « problème de la souveraineté », comporte des indications critiques quant à cette idée de l'État pur. Comme nous le démontrons dans ce qui suit, « l'État pur », selon Schmitt, nie la politique de pouvoir de l'État de l'époque précédente, mais intègre l'État dans un élément associatif :

> Parmi les représentants plus récents de la théorie coopérative, Wolzendorff a tenté de résoudre, sur la base qu'on vient d'évoquer, « le problème d'une époque nouvelle de l'État ». De ses nombreux ouvrages, c'est le dernier, sur l'« État pur », qui nous intéresse le plus ici. Il part du fait que l'État a besoin du droit, et le droit de l'État, mais « le droit, qui est le principe supérieur, tient en dernière instance l'État dans ses rets ». L'État est à l'origine autorité souveraine; mais il l'est comme la puissance de l'ordre, comme la « forme » de la vie du peuple, et non pas comme une contrainte arbitraire par quelque pouvoir. De cette puissance on réclame qu'elle intervienne seulement pour autant que l'acte libre, individuel ou coopératif, soit impuissant; en tant qu'*ultima ratio*, elle doit rester à gestion directe implique une certaine « maturité », et voilà qui pourrait, à dire vrai, mettre en péril les postulats de Wolzendorff; car des problèmes historiques et pédagogiques de cette nature prennent facilement, dans la réalité historique, une tournure inattendue à partir du débat sur la dictature. L'État pur de Wolzendorff est un État qui se borne à sa fonction d'ordre. La formation du droit entre dans ce cadre, car tout droit est simultanément un problème de maintien de l'ordre étatique. L'État doit sauvegarder le droit ; il est « gardien, non pas maître » ; cependant ce gardien n'est pas non plus un « serviteur aveugle », mais un « garant responsable et décidant en dernière instance ». Dans l'idée des conseils, Wolzendorff voit s'exprimer cette tendance à la gestion directe coopérative, la tendance à limiter l'État aux fonctions qui « purement » lui reviennent.[198]

[196] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt: A Biography*, *op. cit.* p. 102, p. 564, n.27.

[197] Archives de Duisburg : RW 265-18421/29. „Briefe von Kurt Wolzendorff an Carl Schmitt 1920/21", dans G. Giesler et al. (eds.) (2014) *Schmittiana : Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. II, Berlin, Duncker & Humblot, p. 53-86.

[198] PT [trad. fr.], p. 36-37.« Unter den neueren Vertretern der Genossenschaftstheorie hat Wolzendorff auf ihrer Grundlage „das Problem einer neuen Staatsepoche" zu lösen versucht. Von seinen zahlreichen Aufsätzen (erwähnt seien: Deutsches Völkerrechtsdenken, 1919; Die Lüge des Völkerrechts, 1919; Geist des Staatsrechts, 1920; Der reine Staat, 1920) interessiert hier am meisten die letzte Schrift „Der reine Staat". Sie geht davon aus, daß der Staat das Recht und das Recht den Staat braucht, aber „das Recht als das tiefere Prinzip hält letzten Endes den Staat in Banden". Der Staat ist ursprüngliche Herrschergewalt; aber er ist es als die Macht der Ordnung, als die „Form" des Volkslebens, nicht als ein beliebiger Zwang durch irgendeine Gewalt. Von dieser Macht wird verlangt, daß sie nur eingreife, soweit die freie, individuelle oder genossenschaftliche Tat unvermögend ist; sie soll als ultima ratio im Hintergrund bleiben; das Ordnungsmäßige darf weder mit wirtschaftlichen noch sozialen oder kulturellen Interessen verknüpft werden, weil diese der Selbstverwaltung überlassen werden müssen. Daß zur Selbstverwaltung eine gewisse „Reife" gehört, dürfte allerdings Wolzendorffs Postulaten gefährlich werden können; denn solche historischpädagogischen Probleme nehmen in

- **Commentaire de Schmitt (3)** : *Le politique ne réside pas dans l'intégration de l'élément étatique et de l'élément social*

L'un des moments les plus significatifs de la vie du jeune Carl Schmitt survient lorsqu'en 1907, il passe d'une petite ville à prédominance évangélique comme Plettenberg (où il appartient à la minorité catholique) à la frénésie intellectuelle de Berlin et de la faculté de droit de l'université Humboldt.[199] Schmitt semble donc particulièrement impressionné et se réjouit de ce qui l'attend là-bas dès le début :

> Je me vois encore grimper à l'université Humboldt [...], avec des centaines de personnes. Je peux encore voir le panneau devant moi : « Faculté de droit ». [...] J'ai trouvé que l'étude du droit était merveilleuse parce qu'elle a commencé tout de suite avec les [cours] de droit romain au premier trimestre. C'était une joie pour moi : un énorme plaisir latin.[200]

À cette époque, la division entre les traditions romaniste et germaniste est plus nette à Berlin que peut-être partout ailleurs en Allemagne : au premier semestre, les nouveaux étudiants suivent des cours d'introduction au droit romaniste, ainsi que d'histoire de l'Empire romain, de culture hellénistique et de droit civil. Au second semestre, ils suivent des cours d'introduction au droit et à l'histoire du droit allemand et, surtout, un cours sur le droit privé avec l'éminent germaniste Otto von Gierke, qui travaille toujours parallèlement à la rédaction de son *Deutsches Privatrecht*. En fait, près de deux décennies avant cette date, Hugo Preuss avait soutenu sa thèse d'habilitation à Berlin, toujours sous la direction de Gierke. Dans ce contexte, un deuxième moment important intervient en 1927 : deux ans après la mort d'Hugo Preuss, Carl Schmitt est candidat à la chaire de droit constitutionnel (*Staatsrechtlicher Lehrstuhl*) d'Hugo Preuss à l'École des sciences politiques (*Hochschule für Politik*) de Berlin.[201] C'est à l'occasion de cette candidature que Schmitt présente différentes parties d'un essai récemment écrit, qu'il considère d'abord comme une « histoire de l'État » ou une « théorie de l'État », mais qui, lors de sa publication plus tard dans l'année, prend le titre *Der*

---

der geschichtlichen Wirklichkeit häufig eine unerwartete Wendung von der Diskussion zur Diktatur. Wolzendorffs reiner Staat ist ein Staat, der sich auf seine Ordnungsfunktion beschränkt. Dazu gehört auch die Rechtsbildung, weil alles Recht zugleich ein Problem des Bestandes der staatlichen Ordnung ist. Der Staat soll das Recht bewahren; er ist „Hüter, nicht Gebieter", aber auch als Hüter nicht bloß ein „blinder Diener", sondern „verantwortlicher und letztentscheidender Garant". Im Rätegedanken sieht Wolzendorff eine Äußerung dieser Tendenz zur genossenschaftlichen Selbstverwaltung, zur Beschränkung des Staates auf die ihm „rein" zustehenden Funktionen. » (PT, 1979, p. 35-36).

[199] '1907 Berlin', dans *Schmittiana,* 1, 1988, Berlin, p. 14. Voir aussi: R. Mehring (2014*) Carl Schmitt: A Biography*, *op. cit.* p. 5-8.

[200] P. Thomissen (ed.) (1975) p. 94. Cité aussi dans R. Mehring (2014) *Carl Schmitt: A Biography*, *op. cit.* , p. 7.

[201] Cette position fut occupée par Preuss jusqu'en 1921, puis jusqu'en 1927 par Walther Schücking (1875-1935). Par la suite, le posdte est resté vacant pendant un certain temps. Voir R. Mehring, (2014) *Carl Schmitt: A Biography*, *op. cit*, p. 178.

Begriff des Politischen. Au moment de la sélection, les avis semblent assez divergents : aux avis positifs comme celui de Rudolf Smend[202] s'opposent des attaques « dures », voire « personnelles de Paul Eltzbacher ; Le vote de Hans Kelsen est également négatif. Cela entraîne finalement un rejet de la candidature de Schmitt. Toutefois, peu de temps après, Schmitt obtient un autre poste académique, toujours à Berlin, à la *Handelshochschule*.[203] C'est dans cette institution que, à l'occasion d'une conférence sur la Constitution de Weimar donnée en 1930, Schmitt trouve le moment propice pour examiner de manière critique la tradition allemande de la théorie juridique de l'État.[204] Cette conférence, malgré les louanges initiales de Preuss, semble, à un niveau plus profond, être une critique non seulement de Preuss, mais aussi de Gierke lui-même. De par son titre (« Hugo Preuss : sa conception de l'État et sa position dans la théorie allemande de l'État »), la conférence prend le nom de Preuss comme point de convergence paradigmatique des différentes générations en matière de droit public. Selon Schmitt, on retrouve chez Preuss la confluence des trois grandes directions (*Richtungen*) de l'histoire du droit public allemand, incarnées par des juristes tels que Rudolf von Gneist,[205] étudiant libéral de Savigny pendant la « tempête et le stress » de 1848, et dont les réflexions sur la juridiction administrative ont été une source d'inspiration pour Weber et Preuss ; deuxièmement, le représentant le plus connu du positivisme juridique - fondé sur la volonté de l'État - de l'Empire, Paul Laband ; et enfin, et surtout, Otto von Gierke - dont la théorie organique aux multiples facettes semble être devenue une source de malentendus dans le développement du principe associatif non seulement chez Preuss mais aussi dans la constitution de Weimar :

> Hugo Preuss s'aligne constamment sur l'état organique et la théorie sociale de Gierke. Il déploie les théories de Gierke pour rejeter l'État autoritaire monarchique existant. […] Il reconnaît pleinement que puisque l'État coopératif est construit de bas en haut et non de haut en bas, la théorie coopérative (*Genossenschaftslehre*) allemande de Gierke présente des caractéristiques démocratiques. Mais parce qu'il se positionne si fermement du côté de la théorie organique de l'État de Gierke, Preuss court non

[202] Carl Friedrich Rudolf Smend (1882-1975).
[203] Voir R. Mehring (2014) *Carl Schmitt: A Biography*, *op. cit*. p. 178-183
[204] Cet essai a été publié séparément en avril de la même année en 1930 sous le titre « *Hugo Preuss : Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* ». Le biographe de Schmitt, R. Mehring, note que cette conférence a été largement approuvée au-delà des frontières politiques des partis allemands. (2014, *op. cit. p.* 222). En fait, Schmitt y avait à nouveau esquissé une lecture critique qui n'a jamais été complétée par la suite au sujet de la théorie de l'État. (2014, *op. cit.* p. 223, p. 596 n.4 ; lettre de Theodor Heuss à Schmitt, datée du 20 janvier 1930, RW 265-6042). Dans la même veine, on pourrait considérer la série d'articles juridiques publiés par Schmitt à l'époque, notamment *Le Gardien de la Constitution*, comme plutôt des réponses concrètes que comme une théorie générale. La *Théorie de la Constitution* reflète également cet engagement massif dans la situation de Weimar.
[205] Rudolf von Gneist (1816-95).

> seulement le risque d'être renié par son propre professeur, mais aussi - ce qui est théoriquement beaucoup plus dangereux - il se retrouve dans l'enchevêtrement d'ambiguïtés et d'évasions qui accompagnent le mot « organique ».[206]

En fait, dès sa version de 1927, l'un des thèmes centraux du *Concept de politique* est déjà que l'État est de moins en moins pertinent à mesure qu'il s'identifie à l'auto-organisation de la société. Déjà, la *Théologie politique* proposait une généalogie de l'idée de la souveraineté de l'État qui est minée par les penseurs qui réduit l'État à un point légal (Kelsen, Krabbe). Le point de vue positiviste statutaire sur l'État est avant tout nié par Gierke lui-même au profit d'une théorie coopérative,[207] cependant, il s'ensuit, selon Schmitt, une négation définitive du concept de souveraineté d'une part par les pluralistes libéraux du monde anglo-saxon, d'autre part et surtout par des auteurs comme Preuss et Wolzendorff.[208] Selon Schmitt, un véritable tournant dans la distinction entre l'État et la société a lieu dans le premier volume de l'œuvre majeure de Gierke, en 1868. Il prend la forme d'une théorie de la souveraineté qui repose sur son élément associatif. Cette orientation se poursuit ensuite avec l'intégration de l'État dans l'élément social chez ses disciples pluralistes. Cela ressort de la fin du premier chapitre de *Der Begriff des Politischen* :

> Le pas décisif est franchi par Gierke avec sa théorie des associations corporatives *Deutsches Genossenschaftsrecht* (Droit corporatif allemand), dont le premier volume paraît en 1868, et sa conception de l'État, association corporative de même nature que les autres groupements. Certes, outre les éléments corporatifs inhérents à l'État, Gierke en admettait d'autres, relatifs à sa domination, en les soulignant plus ou moins selon le cas. Mais du fait même que cette doctrine avait pour objet les associations corporatives et non l'État et sa domination; elle conclut inéluctablement à une définition démocratique de l'État. Ces conclusions furent tirées en Allemagne par Hugo Preuss et K. Wolzendorff, tandis qu'en Angleterre elles ouvrirent la voie à des théories pluralistes.[209]

---

[206] HP, 1930, p.354. HV, p.168-169.

[207] PT, p. 34.

[208] PT [trad. fr.], p. 35-37. « Wird der Staat auf diese Weise in die Rolle des bloß deklarierenden Herolds gedrängt, so kann er nicht mehr souverän sein. Preuß konnte mit den Argumenten der Genossenschaftstheorie den Souveränitätsbegriff als ein Residuum des Obrigkeitsstaates ablehnen und in dem genossenschaftlich von unter sich aufbauenden Gemeinwesen eine Organisation finden, die das Herrschaftsmonopol nicht braucht und daher auch ohne Souveränität auskommt. Unter den neueren Vertretern der Genossenschaftstheorie hat Wolzendorff auf ihrer Grundlage „das Problem einer neuen Staatsepoche" zu lösen versucht. » (PT, p. 35).

[209] BP [trad. fr.], p. 62. Ce passage de *Der Begriff des Politischen* (1932) est absent en 1927 et 1933, ainsi quela majeure partie du premier chapitre : BP.syn, p. 72-4 ; voir aussi, BP.syn, p. 128-129. Cependant, la référence à Gierke dans le huitième chapitre est restée intacte dans les deux éditions de 1932 et 1933 (BP.syn, p. 224-225). « Der entscheidende Schritt liegt in Gierkes Genossenschaftstheorie (der erste Band seines Deutschen Genossenschaftrechts erschien 1868), weil sie den Staat als eine den anderen Assoziationen wesensgleiche Genossenschaft auffaßt. Zwar sollten neben den genossenschaftlichen auch herrschaftliche Elemente zum Staat gehören und wurden bald stärker, bald schwächer betont. Aber da es sich eben um eine Genossenschaftstheorie, nicht um eine Herrschaftstheorie des Staates handelte, waren die demokratischen

Néanmoins, partageant l'attitude critique de Gierke envers le positivisme dominant la théorie de l'État de son temps, Schmitt admire toujours la valeur de l'effort de Gierke pour faire face à la crise de la conscience politique de l'époque. La conférence de Schmitt sur Hugo Preuss clarifie ce point :

> La théorie organique de Gierke se distingue par une tentative d'apporter une réponse théorique aux principales questions qui se posent en matière de droit étatique et constitutionnel. C'est la théorie dite positiviste ou juridique du droit de l'État (*Staatsrechtslehre*) qui, dans les années 1880, a gagné une popularité - peut-être trop grande - et qui utilisait les concepts de « personnalité de l'État » ou d'« organe de l'État » sans aucune *conscience systématique*.[210]

Au-delà de cela, les deux principes historiques de domination (*Herrschaft*) et d'association (*Genossenschaft*) formulés par Gierke, et symbolisent, selon Schmitt, un souci de renouvellement historique et de clarté dans son rôle dans la seconde moitié du XIXe siècle ; cette distinction dans les principes, selon Schmitt, n'est pas suivie avec Hugo Preuss. Au-delà, les deux principes historiques de domination (*Herrschaft*) et d'association (*Genossenschaft*) formulés par Gierke ne sont pas suivis par Hugo Preuss.[211] L'opposition de Gierke à la politique de pouvoir de l'époque et son sens de la liberté et de la résistance symbolisent un souci de renouvellement et de clarté historique dans un contexte juridique et politique de la seconde moitié du XIXe siècle.[212] La question du pouvoir et de la domination dans l'histoire

---

Konsequenzen unabweisbar. Sie wurden in Deutschland von Hugo Preuss und K. Wolzendorff gezogen, während sie in England zu pluralistischen Theorien führten. » (BP.syn, p. 74).

[210] HP, p. 357. Voir et comparer : PT [trad. fr.], p. 46-47.

[211] « Comment Hugo Preuss a-t-il pu porter un coup au Léviathan du pouvoir en place, au milieu du barrage d'incessantes représailles qui lui étaient destinées ? Il ne servait à rien d'affirmer le potentiel démocratique de la théorie coopérative de Gierke. Le maître lui-même avait un point de vue différent et avait cherché à lier organiquement les principes opposés de l'association (*Genossenschaft*) et de la domination *(Herrschaft)*.» (HP, p. 357).

[212] BP [trad. fr.], p. 119-20. « Im folgenden 19. Jahrhundert treten allerdings in der ersten Hälfte sehr bedeutende dreigliedrige Konstruktionen hervor, insbesondere Hegels dialektische Stufenfolge (z. B. natürliche Gemeinschaft - bürgerliche Gesellschaft - Staat) und Comtes berühmtes Dreistadiengesetz (von der Theologie über die Metaphysik zur positiven Wissenschaft). Der Dreigliedrigkeit fehlt aber die polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese. Sobald daher nach den Zeiten der Ruhe, Ermüdung und Restaurationsversuche der Kampf wieder begann, siegte gleich wieder die einfache zweigliedrige Gegenüberstellung; selbst in Deutschland, wo sie keineswegs kriegerisch gemeint waren, haben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Duale wie Herrschaft und Genossenschaft (bei O. Gierke) oder Gemeinschaft und Gesellschaft (bei F. Tönnies) Hegels dreigliedrige Schema verdrängt. » (BP.syn.224) Cette référence à Gierke est restée dans les éditions de 1932 et 1933 (BP.syn.225). Il convient de noter que juste avant ce passage se trouve une discussion sur la situation allemande et la « structure idéologique » du traité de Versailles (*Die ideologische Struktur des Vertrags von Versailles*) et des traités ultérieurs au cours de la période de Weimar (BP [trad. fr.], p. 118). Dans ce contexte, Schmitt souligne également que dans la réalité concrète de la politique, aucun ordre ou norme abstraite, mais toujours des groupements et associations humaines réels, dominent les autres groupements et associations humaines (BP [trad. fr.], p. 118). Toutes les éditions ultérieures de *Der Begriff des Politischen* rappellent que la note est: « rédigée en 1927 et non modifiée » (BP [trad. fr.], p. 11). Voir : BP.syn, p. 220-221, FP, p. 216-217.

est une réalité selon Gierke. De petites différences produisent de grands effets : selon Schmitt, l'opposition libérale au positivisme statutaire qui s'est ensuivie, comme chez Preuss et Wolzendorff, entraîne un pessimisme quant au pouvoir étatique (différent de l'idée de Gierke sur la domination comme principe de l'histoire).[213] Cela se reflète également dans leur compréhension organique de l'État en tant que *Volksstaat* :

> [Selon un type particulier de l'idée de l'organisme] l'État n'est pas aux ordres d'un seul maître, mais sert la volonté générale de tous : ce n'est pas le pouvoir (*Herrschaft*) mais la communauté (*Genossenschaft*), ce n'est pas un État autoritaire (*Obrigkeitsstaat*) mais un État du peuple (*Volksstaat*). Il est construit à partir de la base, c'est-à-dire qu'il est démocratique, une conclusion qui a été soulignée tant par Hugo Preuss que par Kurt Wolzendorff.[214]

La *Théorie de la constitution* critique la « doctrine du droit du peuple à la résistance » de Kurt Wolzendorff. Tout d'abord, cela apparaît dans ses commentaires sur *Staatsrecht und Naturrecht* (1916).[215] Cette doctrine est un « instrument juridique » contre le pouvoir étatique, et également une conversion (*Umleitung*) du droit de résistance en un dispositif juridico-organisationnel.[216] Selon Schmitt, la réponse de Preuss à la politique de pouvoir précédente et à ses catégories juridiques implique un renversement qui conduit à entraver « le pouvoir du prince mais aussi celui du peuple » :

> Hugo Preuss ne pouvait pas tolérer les antithèses et les ambiguïtés de cette théorie [positiviste statutaire] dominante de la souveraineté. Faisant partie des oppositions libérales et démocratiques - puisque le libéralisme et la démocratie étaient unis par un ennemi commun - Preuss se tourna avec confiance contre le concept de souveraineté. De son point de vue constitutionnel libéral (*rechtsstaatlichen*) il est souvent très proche de l'idée de souveraineté de la constitution et de l'État de droit qu'il préconise

[213] HP, p. 357. Schmitt souligne également que sans une compréhension du principe de domination, le premier volume de *Das deutsche Genossenschaftsrecht* et son principe de d'association rappellerait étonnamment le « Manifeste communiste », comme l'a suggéré Carl Herz, ou le socialisme juridique pour d'autres (HP, p. 359, note) ; Voir aussi D. Kelly (2003) *The State of the Political*, *op. cit.* p. 90.

[214] HP, p. 355.

[215] Publié en 1916, à Breslau (aujourd'hui Wrocław), cet ouvrage faisait parti d'un programme d'étude sur « l'histoire de l'État et du droit allemands » (*Untersuchungen zur deutschen Staats und Rechtsgeschichte*) qui était supervisé et édité par Otto von Gierke lui-même.

[216] « La grande présentation historique de la doctrine du droit de résistance qu'a fournie K. Wolzendorff dans son livre *Staatsrecht und Naturrecht* […] méconnaît le caractère supra-étatique et inorganisable du droit de l'individu à la résistance. Wolzendorff a accordé un intérêt spécial aux théories et projets de Condorcet qui « convertissent » (*umleiten*) le droit de résistance de l'individu en une organisation juridique. Mais cette organisation et cette 'conversion' (*Umleitung*) signifient seulement que le droit individuel de résistance se transformé en un simple moyen juridique, que le droit humain de liberté se transforme en un droit de recours (*Beschwerderecht*) concédé par l'État, contrôlé par l'État et évalué par l'État. Le principe de répartition fondamental, c'est-à-dire le caractère principalement illimité de la liberté humaine et le caractère principalement limité du pouvoir de l'État, est abandonné de ce fait ; l'individu n'a plus des droits fondamentaux de liberté, mais certaines possibilités procédurales de recours « dans les conditions prévues par les lois ». (VFL [trad. fr.], p. 301-302).

> sert finalement l'objectif libéral de limiter le pouvoir à la fois du prince et du peuple.[217]

- ***La distinction relative entre l'État et la société*** *; ni séparation totale ni intégration pure*

La critique du développement de la théorie corporative de Gierke, en passant par Hugo Preuss et Wolzendorff, est aussi étayée par la perspective critique adoptée par Schmitt sur l'histoire de la distinction entre l'État et la société en Allemagne ainsi que la situation de la constitution de Weimar. Sur la base des conclusions de la conférence sur Hugo Preuss (1930), Schmitt tente de mentionner un caractère « démocratique national » dans la pensée de Preuss qui reconnaît relativement bien une distinction relative entre l'État et la société.[218] Dans une pure distinction entre l'État et la société, ce sont les élites ayant un bon accès l'éducation qui dominent toute la vie politique d'une société. De même, dans une pure intégration de l'État et de la société, l'État se détruit du fait des affrontements de partis, comme c'est le cas de la république de Weimar en 1930.[219] Dans une perspective similaire, *Der Begriff des Politischen* rappelle que la distinction entre l'État et l'élément social a été progressivement abolie à partir de 1848. Cela apparaît dans la négation de la supériorité de l'État par un élément associatif qui simultanément et par conséquent à tort annule cette distinction :

> La doctrine allemande de l'État, restée sous l'influence de la philosophie hégélienne de l'État, n'a pas renoncé d'emblée à l'idée que l'État est, en regard de la société, une réalité qualitativement autre et d'un rang supérieur. Un État qui transcendait la société

[217] « Hugo Preuß, der in einer gleichzeitig liberalen und demokratischen Opposition stand, weil beides, Liberalismus und Demokratie, durch einen gemeinsamen Gegner verbunden war, konnte die Widersprüche und Unklarheiten der herrschenden Souveränitätslehre nicht hinnehmen. Er wandte sich mit sicherem Gefühl gegen den Souveränitätsbegriff. Von seinem liberalrechtsstaatlichen Standpunkt aus kommt er dem Gedanken einer Souveränität der Verfassung oft sehr nahe, und der Rechts- und Verfassungsstaat, den er fordert, hat schließlich den liberalen Sinn, sowohl der Macht des Fürsten wie der des Volkes Schranken zu ziehen." (« Hugo Preuß: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der dt. Rechtslehre », HV, éd. 2016, p. 168).

[218] Voir par exemple le passage suivant : « Preuss croyait en la possibilité qu'une opinion publique authentique et un objectif national du peuple allemand puissent trouver leur expression dans l'État décrit dans la Constitution de Weimar. Cette idée, dans une formulation de plus en plus forte et souvent angoissante, apparaît de manière évidente dans son œuvre finale. Les mots « démocratie nationale » apparaissent sous une forme de plus en plus univoque, dont l'esprit et la conviction doivent supplanter la soif de pouvoir refoulée des partis et de leurs bénéficiaires. Si cette condition préalable devait cesser d'être efficace, alors tout le travail de la constitution serait ruiné : après le renversement des princes par le peuple et le dépassement de ses divisions partisanes, l'idée que l'Allemagne assurerait en 1919 la victoire posthume des idéaux de 1848 aurait été une illusion passagère. De telles préoccupations ont conduit Preuss à s'éloigner de la formulation de concepts généraux de théorie de l'État. Mais la question elle-même est aussi ancienne que celle du concept de l'État constitutionnel bourgeois. En réalité, il n'y a qu'une seule réponse - vieille de deux cents ans. » (HP, p. 367-8). HP, p. 366. HP, p. 356 (note de base de l'argument de Schmitt : « en défense d'Hugo Preuss et indirectement de Max Weber » contre la prémisse « bismarckienne » de la théorie d'intégration chez Rudolf Smend qui affecte ses critiques des « législateurs constitutionnels de Weimar »).

[219] HP, p. 367-370.

> pouvait être qualifié d'universel, mais non pas de total au sens où on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire au sens de la négation polémique de l'État neutre (à l'égard de la culture et de l'économie), pour lequel l'économie et la législation économique étaient une réalité non politique par définition. Mais cette différence qualitative entre État et Société […] devient moins nette à partir de 1848. En dépit de toutes sortes de réserves, de restrictions et de compromis, l'évolution de la doctrine allemande de l'État (dont les tendances fondamentales ont été relevées dans mon étude ; *Hugo Preuss* […]) se conforme finalement à l'évolution historique qui vise à l'identification démocratique entre État et Société.[220]

Du point de vue qui est celui de Schmitt sur la conception moderne de la politique, cette supériorité de l'État sur l'élément social ne doit pas annuler leur distinction. C'est également ce que révèle la controverse de Schmitt avec Hans Kelsen qui est publiée en 1931 le titre *Le Gardien de la Constitution*. La deuxième partie des réponses de Schmitt à Kelsen, qui concerne le rôle du président en tant que gardien de la Constitution, se concentre principalement sur le « problème du pluralisme ». Dans ce contexte, Schmitt précise dès le départ à propos de la distinction l'État et la société :

> La situation constitutionnelle actuelle se caractérise tout d'abord par le fait que de nombreuses institutions et normes du XIXe siècle ont été maintenues inchangées, mais la situation actuelle a complètement changé par rapport à celle du passé. Les constitutions allemandes du XIXe siècle sont issues d'une époque dont la structure de base a été ramenée à une formule de base claire et réalisable par la grande théorie allemande de l'État de l'époque : la distinction entre l'État et la société. Une deuxième question, sans intérêt ici, est de savoir comment évaluer l'État et la société, si l'un est supérieur à l'autre ou non, si et comment l'un est dépendant de l'autre, etc. Rien de tout cela n'annule la distinction. [221]

---

[220] BP [trad. fr.], p. 61. « Die deutsche Staatslehre hielt zunächst noch (unter der Nachwirkung von Hegels staatsphilosophischem System) daran fest, daß der Staat gegenüber der Gesellschaft qualitativ verschieden und etwas Höheres sei. Ein über der Gesellschaft stehender Staat konnte universal genannt werden, aber nicht total in dem heutigen Sinne, nämlich der polemischen Negation des (gegenüber Kultur und Wirtschaft) neutralen Staates, für welchen namentlich die Wirtschaft und ihr Recht als etwas eo ipso Unpolitisches galt. Doch verliert die qualitative Verschiedenheit von Staat und Gesellschaft, an welcher Lorenz von Stein und Rudolf Gneist noch festhalten, nach 1848 ihre frühere Klarheit. Die Entwicklung der deutschen Staatslehre, deren Grundlinien in meiner Abhandlung; Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Steilung in der deutschen Staatslehre (Tübingen 1930) aufgewiesen sind, folgt unter mancherlei Einschränkungen, Vorbehalten und Kompromissen doch schließlich der geschichtlichen Entwicklung zur demokratischen Identität von Staat und Gesellschaft." (BP.syn, p. 72)

[221] „Die Verfassungssituation der Gegenwart ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß zahlreiche Einrichtungen und Normierungen des 19. Jahrhunderts unverändert beibehalten sind, die heutige Situation aber sich gegenüber der früheren völlig geändert hat. Die deutschen Verfassungen des 19. Jahrhunderts stehen in einer Epoche, deren Grundstruktur von der großen deutschen Staatslehre dieser Zeit auf eine klare und brauchbare Grundformel gebracht worden ist: die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft. Es ist dabei eine zweite, hier nicht interessierende Frage, wie man den Staat und wie die Gesellschaft bewertet, ob man das eine dem andern überordnet oder nicht, ob und wie das eine vom andern abhängig ist usw. Das alles hebt die Unterscheidung nicht auf." (HV, p. 73)

Selon Schmitt, le concept de « société » lui-même est essentiellement un concept « polémique »[222] : Il est historiquement considéré comme opposé aux États concrets « monarchiques », « militaires » et « administratifs » qui existaient à l'époque. De nombreuses différences au sein de la société pouvaient également être comprises en termes d'oppositions religieuses, culturelles, économiques, etc. C'est toujours en opposition relative à l'État que ce qui n'appartient pas à l'État peut être appelé « société ». Cependant, une fois encore, le concept de « société » a également, depuis les origines, reflété une double opposition à la fois à l'État et à l'Église :

> Aujourd'hui encore, le terme ambigu de « société », pour autant qu'il soit intéressant ici, est censé désigner avant tout quelque chose qui n'est pas l'État, et parfois aussi quelque chose qui n'est pas l'Église.[223]

Selon Schmitt, une équation telle que celle entre le politique et l'État ne peut avoir de sens que si la distinction relative de l'État (politique) et de la société (non politique) peut être préservée. En d'autres termes, l'État ne peut conserver le monopole de la politique que si les affaires de l'État, en tant qu'entité clairement définie, sont distinguées des questions sociales (de ce qui n'appartient pas à l'État). Selon la conception du politique de Carl Schmitt, même l'équation générale de la politique et de l'État des siècles précédents a tout de même respecté cette distinction dans une certaine mesure :

> Les définitions plus générales du politique qui se contentent de renvoyer ou de tout ramener à l'État sont intelligibles elles aussi, et donc scientifiquement justifiées, tant que l'État est bien une entité distincte, nettement définie face aux groupes et aux affaires qui, ne relevant pas de lui, sont non politiques; tant que l'État, par conséquent, garde le monopole de l'activité politique. Ainsi aux époques où l'État, comme au XVIIIe siècle, ne reconnaissait pas officiellement la société comme son antagoniste, et à celles-là encore où il constituait du moins une puissance distincte et fermement établie au-dessus de la société (par exemple, en Allemagne durant le XIXe siècle et jusque bien avant dans le XXe).[224]

---

[222] « *polemischer Begriff* », HV, p. 73 ; p. 74 (note de bas de page).

[223] „Noch heute soll das vieldeutige Wort „Gesellschaft", soweit es hier interessiert, vor allem etwas bezeichnen, was nicht-Staat, gelegentlich außerdem auch, was nicht Kirche ist." (HV, p. 73).

[224] BP [trad. fr.], p. 59. „Auch die allgemeinen Begriffsbestimmungen des Politischen, die nichts als eine Weiter- oder Rückverweisung an den „Staat" enthalten, sind verständlich und insofern auch wissenschaftlich berechtigt, solange der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb „unpolitischen" Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht, solange also der Staat das Monopol des Politischen hat. Das war dort der Fall, wo der Staat entweder (wie im 18. Jahrhundert) keine „Gesellschaft" als Gegenspieler anerkannte oder wenigstens (wie in Deutschland während des 19. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein) als stabile und unterscheidbare Macht über der „Gesellschaft" stand." (BP.syn, p. 64-66). Voir aussi sur le point similaire : PT II [trad. fr.], p. 89-90 ; NE [trad. fr.], p. 65-66.

En ce sens, le dualisme de l'État et de la société était encore, dans une certaine mesure, préservé dans l'unité étatique de la monarchie constitutionnelle du XIXe siècle en tant que dualisme de la couronne et du peuple. L'État reste le point de référence décisif, car il se présente aux yeux de tous avec une clarté et une distinction concrètes. Comme l'ont fait remarquer les théoriciens de l'État de droit et du droit administratif tels que Stein et Gneist, bien que l'État et la société puissent être intégrés à certains niveaux, ils se sont tout de même distingués pour « s'affronter » à un troisième niveau, par exemple celui de « l'assemblée représentative du peuple », du « parlement », du « corps législatif », etc. Ainsi, comme le souligne *Le Gardien de la Constitution* :

> La distinction [entre l'État et la société] est le fondement et le présupposé de toutes les institutions et normes importantes de droit public qui se sont développées en Allemagne au cours du XIXe siècle et qui constituent encore une grande partie de notre droit public. Le fait que l'on ait eu tendance, en général, à construire l'État de la monarchie constitutionnelle allemande de manière « dualiste », avec les oppositions entre prince et peuple, entre couronne et chambre, entre gouvernement et assemblée représentative du peuple, n'est qu'une expression du dualisme plus général et plus fondamental de l'État et de la société. L'assemblée représentative du peuple, le parlement, le corps législatif, était considéré comme la scène sur laquelle la société apparaissait et faisait face à l'État. Ici, elle était censée s'intégrer à l'État (ou l'État à la société). Cette structure de base dualiste s'exprime dans toutes les constructions conceptuelles importantes. La Constitution est considérée comme un contrat entre le Prince et le peuple. Le contenu essentiel d'une loi d'état se trouve dans le fait qu'elle 'intervient dans la liberté et la propriété des citoyens'. [...] Un tel État « dualiste » est un équilibre entre deux types d'État différents : c'est un État gouvernemental et un État législatif en même temps. Plus il se développe en un État législatif, plus le parlement, en tant qu'organe législatif, se montre supérieur au gouvernement, c'est-à-dire plus la société de l'époque se montre supérieure à l'État qui existe alors. On peut classer tous les États en fonction du domaine d'action de l'État dans lequel ils trouvent le centre de leur activité. [225]

[225] « Allen wichtigen Einrichtungen und Normierungen des öffentlichen Rechts, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in Deutschland entwickelt haben und die einen großen Teil unseres öffentlichen Rechts ausmachen, liegt jene Unterscheidung als Voraussetzung zugrunde. Daß man allgemein den Staat der deutschen konstitutionellen Monarchie mit seinen Gegenüberstellungen von Fürst und Volk, Krone und Kammer, Regierung und Volksvertretung, als „dualistisch" konstruiert hat, ist nur ein Ausdruck des allgemeineren, fundamentalen Dualismus von Staat und Gesellschaft. Die Volksvertretung, das Parlament, die gesetzgebende Körperschaft, war als der Schauplatz gedacht, auf dem die Gesellschaft erschien und dem Staat gegenübertrat. Hier sollte sie sich in den Staat (oder der Staat sich in sie) hineinintegrieren. In allen wichtigen Begriffsbildungen äußert sich die dualistische Grundstruktur. Die Verfassung gilt als Vertrag zwischen Fürst und Volk. Der wesentliche Inhalt eines staatlichen Gesetzes wird darin gefunden, daß es „in Freiheit und Eigentum der Bürger eingreift." [...] Ein solcher „dualistischer" Staat ist eine Balancierung von zwei verschiedenen Staatsarten: er ist ein Regierungsstaat und ein Gesetzgebungsstaat zu gleicher Zeit. Er entwickelt sich um so mehr zum Gesetzgebungsstaat, je mehr das Parlament, als die gesetzgebende Körperschaft, der Regierung, d. h. je mehr die damalige Gesellschaft dem damals bestehenden Staat sich überlegen zeigt. Man kann alle Staaten nach dem Gebiet staatlicher Tätigkeit einteilen, auf dem sie das Zentrum ihrer Tätigkeit finden. „ (HV, p. 73-4).

L'État doit être préservé autant que possible ; l'État est la plus haute valeur du terrain politique moderne, surtout en fonction de la neutralisation des guerres civiles. Cependant, comme nous le démontrons également dans le chapitre suivant, la signification politique de la vie commune d'un peuple ne peut être entièrement investie dans une catégorie de pouvoir telle que l'État. Si l'intégration de l'État et de la société est portée à son niveau culturel le plus profond dans la vie politique d'un peuple, une forme plus erronée ou trompeuse de cette équation de l'État et de la politique (*Staatlich = Politisch*) se manifeste désormais de façon complète. L'État devient une entité sociale qui couvre à la fois les questions politiques et non politiques. C'est à ce résultat qu'aboutit en 1932 le premier chapitre de *Le concept de politique* - un chapitre qui sera presque entièrement supprimé lors de sa réédition en 1933 :

> L'équivalence : étatique = politique devient inexacte et génératrice d'erreurs dans la mesure où il y a interpénétration de l'État et de la société, les affaires de l'État engageant dorénavant la société, tandis qu'à l'inverse les affaires concernant jusqu'ici la société seule sont prises en charge par l'État, ce qui se produit nécessairement dans une unité politique organisée en démocratie. Dès lors, les domaines précédemment neutres (la religion, la culture, l'éducation, l'économie) cessent d'être neutres au sens où ce mot signifie qu'ils sont sans lien avec l'État et avec la politique. A ce genre de neutralisations et dépolitisations de domaines importants de l'activité humaine, la polémique oppose le concept de l'État total postulant l'identité de l'État et de la société, qui ne saurait se désintéresser d'aucun ordre d'activité humaine, à l'emprise potentielle duquel nul domaine n'échappe. Il s'ensuit que, dans cet État total, toutes choses sont politiques, du moins en puissance, et la référence à l'État ne peut plus fournir de quoi définir le caractère distinctif spécifique du politique.[226]

La critique de Preuss et Wolzendorff est également significative à cet égard. Le développement de l'élément associatif de Gierke, en passant par Hugo Preuss vers Wolzendorff, apporte enfin à Schmitt une dernière preuve de la transmutation de la forme sociale organique.[227] La tâche inverse est celle de « l'auto-intégration de la société » telle

[226] BP [trad. fr.], p. 59-60. „Dagegen wird die Gleichung Staatlich = Politisch in demselben Maße unrichtig und irreführend, in welchem Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen, alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher „nur" gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann hören die bisher „neutralen" Gebiete - Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft - auf, „neutral" im Sinne von nichtstaatlich und nicht-politisch zu sein. Als polemischer GegenbegrifF gegen solche Neutralisierungen und Entpolitisierungen wichtiger Sachgebiete erscheint der gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potentiell jedes Gebiet ergreifende totale Staat der Identität von Staat und Gesellschaft. In ihm ist infolgedessen alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch, und die Bezugnahme auf den Staat ist nicht mehr imstande, ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal des „Politischen" zu begründen."(1932, BP.syn, p. 68).

[227] BP [trad. fr.], p. 62. (Notes de bas de page sur le passage mentionné). « „Der entscheidende Schritt liegt in Gierkes Genossenschaftstheorie (der erste Band seines Deutschen Genossenschaftrechts erschien 1868), weil sie den Staat als eine den anderen Assoziationen wesensgleiche Genossenschaft auffaßt. Zwar sollten neben den genossenschaftlichen auch herrschaftliche Elemente zum Staat gehören und wurden bald stärker, bald

qu'elle est formulée dans la théorie de l'État de Rudolf Smend, juriste conservateur et spécialiste de *Staatskirchenrecht*.[228] Un autre exemple notable est celui de *Der reine Staat* de Wolzendorff publié juste avant sa propre mort subite d'une pneumonie en 1921. On lit dans la première *Théologie politique*, publiée peu après le dernier livre de Wolzendorff : « Je ne crois pas que Wolzendorff ait été conscient à quel point, avec son expression de 'garant décidant en dernière instance', il s'est rapproché d'une théorie autoritaire de l'État qui est aux antipodes de la conception coopérative et démocratique de l'État ».[229]

e) **M. Weber - G. Jellinek**

Dans son célèbre opuscule *Der Kampf ums Recht* (1872), le spécialiste du droit romain Rudolf Jhering[230] affirme que la base de l'État moderne est le « monopole » de la coercition. Dans une approche historique des sciences juridiques, Jhering donne un compte rendu de l'évolution de l'État, et se concentre sur le rôle contemporain de l'État dans la distribution du pouvoir qui a toujours été le fondement du droit lui-même : cette tâche inclut une « lutte pour le droit ». Par conséquent, pour Jhering : « L'État est seul compétent ainsi que seul propriétaire de la force coercitive sociale - le droit de contraindre forme le monopole absolu de l'État. Toute association qui souhaite exercer les droits […] dépend de sa coopération, et l'État est donc en mesure de déterminer par la loi les conditions dans lesquelles il souhaite les

---

schwächer betont. Aber da es sich eben um eine Genossenschaftstheorie, nicht um eine Herrschaftstheorie des Staates handelte, waren die demokratischen Konsequenzen unabweisbar. Sie wurden in Deutschland von Hugo Preuss und K. Wolzendorff gezogen, während sie in England zu pluralistischen Theorien führten (darüber unten S. 40)." (BP.syn, p. 74).

[228] BP [trad. fr.], p. 62-3. Voir et comparer : HP, p. 366, p. 356. R. Smend (2019) *Abhandlungen zum Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Tübingen , Mohr Siebeck . Il convient d'indiquer qu'une critique des catégories totales est menée dans l'ensemble de l'édition en 1927 ; la critique est réitérée en 1932, et conserve une pertinence significative dans l'édition de 1933 malgré tout son conformisme : voir l'édition comparative de *Der Begriff des Politischen* publiée en 2018, par exemple : BP.syn, p. 93, p. 99, p. 106-7. Voir aussi sur le sujet: E. W. Böckenförde (1991) « Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts », dans *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 344-366.

[229] Voir aussi la suite de ce passage de Schmitt sur Kurt Wolzendorff: « C'est pourquoi, par rapport à Krabbe et aux représentants évoqués de la théorie coopérative, ce dernier ouvrage de Wolzendorff [*Der reine Staat*] est particulièrement important. Il amène le débat au concept essentiel, à savoir celui de la forme au sens substantiel. La puissance de l'ordre en soi fait l'objet d'une valorisation si haute, et la fonction de garantie est autonome à un point tel que l'État n'est plus seulement celui qui constate l'idée du droit ou en représente l'opérateur « apparemment formel ». Le problème se pose de savoir jusqu'à quel point chaque constat, chaque décision contiennent, avec la nécessité inhérente à la logique juridique, un élément constitutif, une valeur propre de la forme. Wolzendorff parle de la forme comme d'un 'phénomène socio-psychologique', comme d'un facteur actif de la vie politique-historique; sa signification vient de ce qu'il donne la possibilité de saisir dans la structure idéelle de la Constitution de l'État un élément permanent pour évaluer la construction. L'État devient donc une forme, au sens d'une organisation de la vie.»(PT [trad. fr.], p. 37).

[230] Rudolf von Jhering (1818-1892).

accorder ».[231] Malgré toutes les différences de ce texte avec la position particulière de Jhering dans les sciences juridiques des années 1870, Max Weber, dans sa conférence sur la politique en tant que vocation (*Politik als Beruf*, 1919), considère que l'existence d'un engagement politique ne peut être dissociée : d'une tendance à participer ou à influencer la répartition du pouvoir. Comme le souligne Weber : « Quiconque est actif en politique aspire au pouvoir, soit au pouvoir en tant que moyen d'atteindre d'autres fins, qu'elles soient idéalistes ou égoïstes, soit au pouvoir pour lui-même, c'est-à-dire pour jouir du sentiment de prestige qu'il confère ».[232] Le sens particulier de cet engagement se manifeste au niveau de l'État lui-même : la politique aspire au pouvoir ; et c'est le cas au niveau des relations entre États, ainsi qu'au sein des groupes de personnes que l'État englobe, ou au niveau des dirigeants politiques.[233] Le

[231] R. von Jhering (1887), *Der Zweck im Recht*, p. 316-317. Voir J. Q. Whitman (1997), « Jhering parmi les Français, 1870-1918 », dans O. Beaud et p. Wachsmann, *La science juridique française et la science juridique allemande de 1870 à 1918*. Voir aussi D. Kelly (2003) *The State of the Political*, *op. cit.* p. 91. Voir aussi, A. Stora-Lamarre (2005) « La guerre au nom du droit », dans *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n. 30. Voir l'indication de Jhering: « Nimmt man nun noch hinzu, dass der Verein über ganz denselben Mechanismus verfügt wie der Staat (p.302), so ergibt sich daraus die hohe Gefahr, welche er für ihn in sich schliesst. [...] An ihr darf der Staat, wenn er sich nicht selber aufgeben will, dem Verein keinen Theil zugestehn, in diesem Punkte muss der Mechanismus eines jeden anderen Vereines, selbst der Kirche, hinter dem Staates stets zurückbleiben. Der Staat ist wie der berufene so auch der einzige Innehaber der socialen Zwangsgewalt - das Zwangsrecht bildet das absolute Monopol des Staats. Sein ist das Recht der Strafe bei den Verbrechen, sein das Recht der Exekution der Civilanprüche; jeder Verein, der die Rechte, welche die Statuten ihm geben, gegen seine Mitglieder auf dem Wege des mechanischen Zwanges realisiren will, ist auf seine Mitwirkung angewiesen, der Staat hat es mithin in seiner Hand, die Bedingungen , unter denen er dieselbe gewähren will, gesetzlich festzustellen das heisst aber mit anderen Worten nichts als : der Staat ist die einzige Quelle des Rechts (s. u.). Damit hat der Staat, wie der Begriff der höchsten Gewalt (Souveränität, S. 311) es mit sich bringt, den Principat über sämmtliche Vereine auf seinem Gebiete, auch über die Kirche, nur durch ihn können sie den Besitz des Zwangsrechts erlangen und nur auf so lange, als er es für gut findet – ein staatsrechtliches Prekarium, das aller entgegenstehenden Verträge, als dem Wesen des Staats widersprechend null und nichtig sind." (R. von Jhering, 1887, *Der Zweck im Recht*, p. 316-317).

[232] M. Weber (1919) « Politik als Beruf », dans *Max Weber Gesamtausgabe*, Vol. 17, Tübingen, Mohr, 1992, p. 159.

[233] Voir par exemple: « Heute dagegen werden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes - dies: das „Gebiet", gehört zum Merkmal – das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht. Denn das der Gegenwart Spezifische ist: daß man allen anderen Verbänden oder Einzelpersonen das Recht zur physischen Gewaltsamkeit nur so weit zuschreibt, als der Staat sie von ihrer Seite zuläßt: er gilt als alleinige Quelle des „Rechts" auf Gewaltsamkeit. „Politik" würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt. Jeder Herrschaftsbetrieb, welcher kontinuierliche Verwaltung erheischt, braucht einerseits die Einstellung menschlichen Handelns auf den Gehorsam gegenüber jenen Herren, welche Träger der legitimen Gewalt zu sein beanspruchen, und andrerseits, vermittelst dieses Gehorsams, die Verfügung über diejenigen Sachgüter, welche gegebenenfalls zur Durchführung der physischen Gewaltanwendung erforderlich sind: den personalen Verwaltungsstab und die sachlichen Verwaltungsmittel. Das entspricht im wesentlichen ja auch dem Sprachgebrauch. Wenn man von einer Frage sagt: sie sei eine „politische" Frage, von einem Minister oder Beamten: er sei ein „politischer" Beamter, von einem Entschluß: er sei „politisch" bedingt, so ist damit immer gemeint: Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen sind maßgebend für die Antwort auf jene Frage oder bedingen diesen Entschluß oder bestimmen die Tätigkeitssphäre des betreffenden Beamten. - Wer Politik treibt, erstrebt Macht, - Macht

« sens » de cette participation politique au pouvoir mérite d'être étudié et clarifié selon Weber :

> Il faut que la signification de l'existence de ces « politiciens professionnels » soit parfaitement claire dans toutes ses implications. Il est possible de faire de la *politique*, c'est-à-dire de chercher à influencer la répartition du pouvoir entre et au sein des structures politiques, à la fois en tant que politicien « occasionnel » et en tant que politicien à temps partiel ou à temps plein, de la même manière que pour l'activité économique. Nous sommes tous des politiciens « occasionnels » lorsque nous votons ou lorsque nous exprimons notre volonté de la même manière, par exemple en applaudissant ou en protestant lors d'une réunion politique, en faisant un discours politique, etc. Et pour beaucoup de gens, c'est là l'étendue de leur lien avec la politique.[234]

Dans cette perspective, la vie politique moderne a un caractère dont aucune conception simplement associative de l'État ne peut rendre compte : la politique est fondée sur la violence et la force étatique, sous-tendue par la rationalisation de l'action sociale ; l'État conserve le monopole de la domination. À cet égard, le concept d'ordre moral et de personnalité de groupe qui inspire encore le propos de Gierke sur la *Genossenschaft* n'est pas suivi par Weber. Les réactions contre le droit romain contiennent souvent « des confusions du phénomène économique et de ses causes » (*Gründen*) par le germanisme.[235] Dans ce contexte, Kelly fait même une distinction entre l'élément associatif chez Gierke et la position de Weber sur ce qu'il appelle « l'affinité élective entre les origines de l'État rationnel et la science juridique formelle (romaine) ».[236] D'une part, « toutes les caractéristiques du capitalisme moderne ont d'autres origines que le droit romain »;[237] d'autre part, « la loi rationnelle de l'État capitaliste moderne, sur la base de laquelle le fonctionnaire qualifié rend ses décisions,

---

entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele - idealer oder egoistischer - oder Macht „um ihrer selbst willen": um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen. » M. Weber (1919) « Politik als Beruf », *op. cit.* p. 158-159.

[234] M. Weber (1919) « Politik als Beruf », *op. cit.* p. 167-168. Voir D. S. Owen (2004) *Max Weber : The Vocation Letters*, Indian, Hackett, p. 39.

[235] M. Weber, « ‚Römisches' und ‚deutsches' Recht », dans *Max Weber Gesamtausgabe* 1/4, p. 527. (Cité dans Kelly, 2003, *The State of the Political*, *op. cit.*, p. 92).

[236] « The conception of moral order and group personality which informs Gierke's account of Genossenschaft was an anathema to Weber's location of the elective affinity between the origins of the rational state and formal (Roman) jurisprudence. » (D. Kelly, 2003, *The State of the Political*, *op. cit.* p. 92).

[237] M. Weber (1923) *Wirtschaftsgeschichte*, dans *Max Weber Gesamtausgabe*, Vol. III.6 (trad. Ang. 1999, p. 118). Selon la présentation des éditeurs de cet ouvrage, Wolfgang Schluchter et Joachim Schroder, Carl Schmitt, a également assisté à cette conférence : « Daraus entstand ein Buch, das 1923 publiziert wurde und seitdem als Max Webers Wirtschaftsgeschichte in die Rezeptionsgeschichte eingegangen ist. In dem vorliegenden Band wird die Rekonstruktion dieser Vorlesung, die Siegmund Hellmann und Melchior Palyi besorgten, neu ediert, [...] Zudem wird eine Notiz von Carl Schmitt, der ebenfalls an der Vorlesung teilnahm, aufgenommen. » (M. Weber, 1923, *Wirtschaftsgeschichte*, dans *Max Weber Gesamtausgabe*, Vol. III.6).

est issue sur le plan formel, mais non sur le plan du contenu, du droit romain ».[238] Kelly indique aussi certaines distinctions de Weber et Preuss sur ce plan :

> Hugo Preuss, étudiant de Gierke, et d'autres personnes de la tradition 'organique' ont suggéré que la loi représente 'l'auto-gouvernement' d'un peuple parvenu à maturité. Weber, cependant, a noté que l'État conserve le monopole de la domination. Les tensions au sein du récit de Preuss, néanmoins, entre le pouvoir de l'État et le désir de reconnaître le pluralisme politique, reflétaient le propre « problème » de Weber : comment la liberté et l'individualité peuvent être maintenues dans les conditions modernes (capitalistes).[239]

Dans ce contexte, l'objectif ambitieux de l'*Allgemeine Staatslehre* (1900) de Georg Jellinek[240] est d'offrir une « synthèse » des courants de la théorie de l'État allemand. Cet ouvrage a une double mission : avant tout, reconnaître l'apport des « sciences sociales » empiriques et, en même temps, protéger le domaine indépendant du droit en tant que tel. Dans cette optique, les deux facettes de la théorie de l'État de Jellinek consistent donc à faire la différence entre une doctrine « sociale » générale de l'État et une doctrine générale du droit constitutionnel. À cet égard, l'hypothèse méthodologique générale de Jellinek est la distinction philosophique néo-kantienne entre les aspects empiriques et normatifs de l'État, entre les questions sur ce qui « est » et les questions sur ce qui « doit être ».[241] Cette théorie de l'État à double face comprend aussi une théorie juridique à double face (distinguant la dimension factuelle et la dimension normative du droit). La question de la *validité* juridique trouve sa réponse à l'intersection des aspects empiriques et normatifs : Jellinek propose alors une idée de la « force normative du factuel ».[242] Cette force normative est soutenue par le fait que la

[238] *ibid*. S. Andreski (dir.) (1983) *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion*, p. 151. R. Swedberg (ed.) (1999) *Max Weber: Essays in Economic Sociology*, 1999, Princeton, Princeton University Press, p. 118.

[239] « Gierke's student Hugo Preuss and others in the 'organic' tradition suggested that law represents the 'self-direction' of a mature people. Weber, however, noted that the state retains a monopoly of domination. The tensions within Preuss' account, nevertheless, between the power of the state and a desire to recognize political pluralism, mirrored Weber's own problem - how can freedom and individuality be maintained under modern (capitalist) conditions. » (D. Kelly, 2003, *op. cit.* p. 90).

[240] Georg Jellinek (1851-1911).

[241] Voir à ce sujet la préface de O. Jouanjan : G. Jellinek (1900) *Théorie générale de l'État,* édition Panthéon-Assas, 2005. Voir aussi : O. Lepsius (2019) « Georg Jellinek's Theory of the Two Sides of the State ('Zwei-Seiten-Lehre des Staates') » dans *The Normative Force of the Factual : Legal Philosophy Between Is and Ought*, Springer, p. 5-28. Voir aussi M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany* , *op. cit.* p. 485. Dans ce cadre, Stolleis cite l'assistant de Jellinek, Bruno Schmidt (1865-1905), qui écrit : « En ce qui concerne l'État, il y a deux possibilités pour le comprendre [...] qui sont toutes deux correctes, dont il faut tenir compte de manière égale, mais qu'il ne faut pas confondre l'une avec l'autre ». (Cité dans M. Stolleis, 2001, *op. cit.*, p. 441).

[242] Voir sur le sujet : G. Jellinek (1900) *Allgemeine Staatslehre*, 5e éd., 1976, p. 338. M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany,* p. 442. A. Anter (dir.) (2004) *Die normative Kraft des Faktischen: das Staatsverständnis Georg Jellineks*, Baden-Baden, Nomos-Verlag Ladavac, Nicoletta Bersier et et Ch. Bezemek *et al.* (dir.) (2019), *The Normative Force of the Factual: Legal Philosophy Between Is and Ought*, Cham, Springer, p. 45-65, p. 65-77. Voir aussi, à propos de la position de Schmitt par rapport de Jellinek et Kelsen: S. Baume (2008) *Carl Schmitt,*

compréhension humaine a la capacité de reconnaître ce qui est réel, et qui est devenu coutumier depuis longtemps, et ce qui, sur le plan normatif, devrait être.[243] Les tendances qui dressent les gens contre les injonctions normatives et qui les encouragent à les changer, à s'y opposer ou à les abolir, sont dues au fait qu'elles ne s'harmonisent pas avec la conception qui est la leur de la justice.[244] À cet égard, la question de la domination doit être comprise dans le cadre d'une doctrine sociale : la doctrine *sociale* générale de l'État étudie également les relations humaines volontaires du point de vue des rapports de domination, de ceux qui dominent et de ceux qui sont dominés, dans un certain temps et un certain lieu, et en fonction de certains objectifs. Dans ce contexte, le pouvoir d'État ne se distingue des autres pouvoirs que par le fait qu'il s'agit d'un groupement social particulièrement bien organisé et distinct des autres : toutefois, comme tous les autres groupements humains, le pouvoir d'État apparaît aussi dans un contexte factuel et historique : « L'État est l'unité sociale de personnes sédentaires dotées d'un pouvoir de domination original. »[245] Cependant, la doctrine générale du droit constitutionnel considère l'État comme obéissant aux lois publiques et comme une société spécifique à une région, c'est-à-dire ce qu'il « doit être » en tant qu'objectifs de ses activités au sens juridique. L'État est présupposé par l'ordre existant en fonction d'une norme et, à cet égard, il est le sujet de la loi et de sa constitution : La constitution est « un ordre qui se forme selon la volonté de l'État ».[246] Dans ce cadre, le concept formel de droit de Jellinek

---

penseur de l'État, *Genèse d'une doctrine,* Paris, Sciences Po, 237-266 ; S. Baume (2002) « Penser l'état organique. Enjeux critiques d'une analogie », *Revue européenne des sciences sociales*, 1, p. 119-137. Sur cette question, comme Baume, Troper et Pitseys l'indiquent, Jellinek précède bien Hans Kelsen : S. Baume (2012) *Hans Kelsen and the Case for Democracy*, Colchester, ECPR Press p. 46-48 ; J Pitseys (2016) « Le statut de la représentation et de la visibilité politique chez Kelsen et Schmitt », *Revue française de science politique*, vol. 66, p. 17-135, ici, p. 118-119. M. Troper (1990) « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'État », *Pour une théorie juridique de l'État*, 17, p. 99-101.

[243] Klatt et Stolleis plaident pour un « positivisme psychologique », ou un « pont psychologique » entre ces deux parties dans la pensée de Jellinek. M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany*, *op. cit. p.* 440-3. M. Klatt (2019) « Law as Fact and Norm. Georg Jellinek and the Dual Nature of Law », dans *The Normative Force of the Factual: Legal Philosophy Between Is and Ought*, Springer, p. 45-64.

[244] M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany, op. cit.* p. 442. Voir aussi l'indication de Jellinek : « Das Recht wird also, als das erhaltende Moment, das Minimum der Normen eines bestimmten Gesellschaftszustandes bilden, d. h. diejenigen Normen umfassen, welche die unveränderte Existenz eines solchen sichern. » (G. Jellinek, 1878, *Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, 2. éd., Berlin, O Häring, 1908, p. 45).

[245] Voir: „Es ergibt sich somit folgendes: Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen." (G. Jellinek, 1900, *Allgemeine Staatslehre*, p. 180-181).

[246] G. Jellinek (1900) *Allgemeine Staatslehre*, p. 491. Voir l'observation de Schmitt dans la section de la *Théorie de la constitution* sur « la constitution au sens absolu » : « Wenn Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, S. 491, die Verfassung als „eine Ordnung, der gemäß der staatliche Wille sich bildet", hinstellt, so verwechselt er eine seinsmäßig vorhandene Ordnung mit einer Norm, der gemäß etwas gesetzmäßig und richtig funktioniert." (VFL, p. 4). (« Lorsque Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, p. 491, présente la constitution comme 'un ordre qui se forme conformément à la volonté de l'État', il confond un ordre qui existe en soi avec une norme conformément à laquelle quelque chose fonctionne de manière légale et correcte). VFL [trad. fr.], p. 132-3 (*à modifie*r).

ne semble pas tout à fait s'écarter d'un contexte positiviste.[247] Selon Jellinek, « toutes les formes sous lesquelles une personne peut agir sur autrui sont à la disposition de l'État ».[248] Au point de rencontre de ces deux approches (la doctrine sociale générale et la doctrine constitutionnelle de l'État) se trouve encore le présupposé étatique de Jellinek, selon lequel on ne pourrait penser ce qui appartient à la politique sans « l'imaginaire de l'État » ; autrement dit : quand on pense le concept de politique, on pense le concept d'État. Ainsi, ce qui appartient à la politique moderne, le concept de politique présuppose le concept d'État ; ou, en bref: « politique signifie étatique ».[249]

Georg Jellinek est mort en 1911. Nous savons maintenant qu'il existait une amitié entre Georg Jellinek et Max Weber durant les périodes difficiles qu'a traversé ce dernier au début du XXe siècle. Cette amitié s'accompagne de nombreux points communs dans le domaine de la

[247] Voir sur Jellinek et le rapport avec l'école de Gerber et Laband par exemple : A. Anter (2014) *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 50. Klatt souligne que Jellinek ne peut se situer dans "une théorie du positivisme formel strict" allant de Gerber à Laband, dans la mesure où Jellinek estime que la connaissance et l'observation d'autres disciplines universitaires traitant du droit sont pertinentes à la fois pour la nature et le résultat du travail des juristes. (M. Klatt, 2019, "Law as Fact and Norm. Georg Jellinek and the Dual Nature of Law", dans *The Normative Force of the Factual: Legal Philosophy Between Is and Ought*, Springer, p. 46-47). Voir également l'indication par Anter de la distinction de Weber dans ce contexte en ce qui concerne Jellinek à la fin de l'école Gerber et Laband, et le développement de la théorie de l'État allemand dans ce contexte d'approche juridique pour la transformer en une « catégorie sociologique générale » (p.51). [souligné par moi].

[248] G. Jellinek (1887) *Gesetz und Verordnung*, p. 232. Voir le commentaire de Carl Schmitt : « Aus solchen Ausdehnungen und Übertragungen folgt aber weiter nichts, als daß verfassungsgesetzlich oder gewohnheitsrechtlich bestimmte Akte durch die für die Gesetzgebung zuständigen Stellen im Gesetzgebungsverfahren vorgenommen werden. Es wäre mehr wie gedankenlos, daraus die weitere Folgerung zu ziehen, daß die für die Gesetzgebung zuständigen Stellen deshalb alles Mögliche und Beliebige in der Form eines Gesetzes erledigen können und alles, was sie mit dem Zauberstab des Gesetzgebungsverfahrens berühren, sich nun in ein Gesetz verwandelt, so daß die „Herrschaft des Gesetzes" weiter nichts bedeutet als die Herrschaft der mit der Gesetzgebung betrauten Stellen. Eine solche Folgerung wäre ebenso unlogisch, als wollte man den formellen Begriff der Justiz in gleicher Weise benutzen, um dem Richter unter dem Schutz seiner Unabhängigkeit eine grenzenlose Machtbefugnis zu geben und ihn jeder Kontrolle zu entziehen, nur weil es auch einen formellen Begriff von Justiz gibt, weil der Richter auch für andere Angelegenheiten als die Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten, z. B. auch für Akte der freiwilligen Gerichtsbarkeit zuständig ist und auch hierfür unter dem Schutz der richterlichen Unabhängigkeit steht. Es ist selbstverständlich, daß der Richter trotz dieser Ausdehnung seiner Zuständigkeit nur solche Angelegenheiten behandeln kann, welche entweder in der Sache Akte der Justiz sind oder für welche seine Zuständigkeit ausdrücklich begründet ist. Niemand wird annehmen, daß er irgendwelche Regierungsakte in der Form eines Prozesses vornehmen darf und unter Berufung auf seine Unabhängigkeit tun kann, was er für politisch notwendig hält. Für den formellen Begriff des Gesetzes aber scheint dieser einfache Sachverhalt kaum bemerkt worden zu sein. G. Jellinek (*Gesetz und Verordnung*, S. 232) sagt: „Alle Formen, mittels welcher eine Person auf andere zu wirken vermag, stehen dem Staate zu Gebote". » (VFL, p. 145). VFL [trad. fr.], p. 283-284. (La notion formelle de la loi).

[249] G. Jellinek (1900) *Allgemeine Staatslehre*, p. 5-6. Voir aussi: M. Loughlin (2010) *Foundations of Public Law.* Oxford, Oxford University Press, p. 192-194 ; Voir aussi J. Meierhenrich & O. Simons (dir.) (2016) *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p. 22. On peut également comparer ensuite avec la phrase d'ouverture de *Der Begriff des Politischen* en 1927: « Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.».

théorie de l'État.[250] Cependant, parmi les nombreuses différences importantes qui existent entre eux, les deux penseurs ont également une divergence fondamentale quant au rôle de la sociologie par rapport aux sciences juridiques. Cette dernière se reflète également dans leur approche différente des *Idealtypen* : selon Jellinek, le « type idéal » s'oppose au « type empirique ». Il comprend une recherche du meilleur type d'État - à la manière de la théorie politique grecque classique. Son analyse des types idéaux inclut également les grandes lignes d'un concept générique de l'État et de ses différentes formes d'existence dans le monde réel. Il est ainsi soutenu par diverses hypothèses sur le développement historique des formes d'association humaine. Le « type empirique » de Jellinek, d'autre part, comprend une tentative de lier la méthode d'enquête scientifique à l'intérêt politique : il esquisse un concept générique de l'État dans le monde réel et souligne diverses hypothèses sur les formes historiques de développement de l'association humaine, et de cette manière, dans la mesure où l'on pense aux hommes politiques, la question de « ce qui doit être fait » va devenir une question beaucoup plus facile grâce à une connaissance correcte de « ce qui est ».[251] En revanche, la notion d'idéaltype chez Max Weber n'est liée ni à une position politique ni à une attente pratique : la conception de la science et du travail scientifique de Weber n'implique pas non plus principalement des réflexions de Jellinek sur l'État, son passé, ainsi que sur son développement futur.[252] L'idéaltype, selon Weber, accentue les aspects de l'enquête historique et sociologique qui intéressent particulièrement le chercheur, dans le but d'identifier des relations de cause à effet. Elle est donc conçue pour permettre au chercheur d'acquérir une certaine compréhension et de faire des choix théoriques à partir d'une quantité potentiellement importante de matériel. À cet égard, la notion d'idéaltype ne se concentre pas sur les similitudes génériques entre des phénomènes culturels, mais sur leurs différences : ces distinctions portent sur des problèmes de détails historiques et de conséquences involontaires ou de résultats imprévus qui ne sont pas « rationnels » et, en ce sens, ne sont donc pas conformes à un idéaltype.[253] Dans ce contexte, Max Weber distingue également deux niveaux dans son analyse du type idéal, les niveaux *logique* et *pratique*. Pourtant, il semble bien que

[250] A. Anter (2014) *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, Palgrave Macmillan, p. 6-7, p. 13-14; A. Anter (2016), *Max Weber und die Staatsrechtslehre*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 30.
[251] J. Kersten (2000) *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Tübingen, Mohn-Siebeck, p. 106; p. 131. D. Kelly (2003) *The state of the Political*, *op. cit.* p. 95-96.
[252] *ibid.*
[253] Hans Henrik Bruun et S. Whimster (2012) « editorial preface » dans *Max Weber: Collected Methodological Writings*, Londres, Routledge, p. xxiv-xxv. W. J. Mommsen (1989) « Ideal Type and Pure Type: Two Variations of Max Weber's Ideal-typical Method », *The Social and Political Theory of Max Weber*, Oxford, Polity, p. 121-132., ici p. 123.

son type idéal au niveau logique (ou « exempt de valeur ») corresponde au « type empirique » (traitant la question de ce qui est, compte tenu de ce qui devrait être fait) chez Jellinek.[254] Au niveau pratique, les types idéaux particuliers qui sont choisis sont toujours déterminés à la fois par les valeurs du chercheur et par son jugement sur la signification culturelle ainsi que sur l'importance d'un sujet. En étudiant les caractéristiques empiriques du droit, le point de vue sociologique de Weber a toujours adopté une approche méthodiquement externe (qui se distingue à la fois de la perspective interne de la science juridique et de l'approche normative de la philosophie du droit). Dans la perspective de Max Weber, ce qui est significatif pour une décision juridique est toujours aussi la logique des « sciences de la culture », caractérisée par une dépendance « à l'égard de valeurs subjectives » qui encadrent la diversité culturelle et temporelle des points de vue :

> Les 'points de vue' orientés vers les valeurs selon lesquels nous considérons les objets culturels, selon lesquels ils deviennent pour nous des objets de recherche historique, sont en train de changer, et parce que tant qu'ils le sont, ils deviennent toujours des faits nouveaux et toujours historiquement 'essentiels' d'une nouvelle manière. Ce type de subordination à des 'valeurs subjectives' est cependant étranger aux travaux des sciences naturelles, qui prennent la mécanique pour modèle. En fait, cette dépendance à l'égard de valeurs subjectives est le point spécifique sur lequel l'histoire diffère de ces sciences naturelles.[255]

[254] Voir sur le sujet: D. Kelly (2003) *The State of the Political*, op*. cit.* p. 96-97.

[255] M. Weber (1905, 1922) « Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaft », dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1968, p. 262. Voi aussi M. Weber (2012) *Collected methodological writings*. Hans Henrik Bruun et S. Whimster (éds.) Londres, Routledge, p. 166-167. Voir aussi ce passage precédant dans le même contexte: « Es ist deshalb auf der einen Seite unrichtig wenn Eduard Meyer meint wir vermöchten »niemals« zu einer »absoluten und unbedingt gültigem Erkenntnis von etwas Historischem zu gelangen: das trifft für die »Ursachen«nicht zu; - ebenso unrichtig aber ist es, wenn alsdann gesagt wird, es stehe um die Geltung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis »nicht anders« als um die historische: das trifft für die historischen »Individuen«, d. h. für die Art , in welcher »Werte« in der Geschichte eine Rolle spielen und auf die Modalität dieser Werte nicht zu, (gleichviel wie man über die »Geltung« jener »Werte« als solcher denkt, die ja jedenfalls etwas gegenüber der Geltung einer ursächlichen Beziehung als Erfahrungswahrheit prinzipiell heterogenes ist, sollten auch etwa philosophisch beide in letzter Instanz als normgebunden gedacht werden müssen). Denn die an 'Werten' orientierten 'Gesichtspunkte', unter denen wir Kulturobjekte betrachten, unter denen sie für uns überhaupt Objekte der historischen Forschung werden, sind wandelbar, und weil und so lange sie dies sind, werden - bei Annahme unveränderten 'Quellenmaterials', von der wir hier, bei logischen Erörterungen, ein für allemal ausgehen - stets neue Tatsachen und stets in neuer Art historisch 'wesentlich'. Diese Art der Bedingtheit durch ‚subjektive Werte' ist aber jedenfalls solchen Naturwissenschaften, welche dem Typus der Mechanik zustreben, durchaus fremd und bildet gerade den spezifischen Gegensatz des Historischen gegen sie." (1905, « Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaft », *op. cit.* p. 261-262).

- **Commentaire de Schmitt (4)**

Dans l'atelier d'art et la librairie Steinicke de Munich, lorsque Max Weber donne le 28 janvier 1919 devant l'union des étudiants bavarois,[256] l'une de ses dernières conférences sur ce que signifie s'engager en politique, ses paroles résonnent avec une clarté étonnante aux oreilles des jeunes professeurs et conférenciers présents dans cette salle, dont Carl Schmitt, qui l'entend dire que « quiconque est politiquement actif se bat pour le pouvoir ». En fait, à l'époque, Schmitt a déjà salué la sociologie en tant que « science spécifiquement moderne », comme « la nouvelle science des corrélations factuelles, sans laquelle l'individu ne peut être conçu et dans laquelle il disparaît complètement ».[257] Dans le cadre de sa thèse d'habilitation, Carl Schmitt reconnaît avant tout la non-séparation des questions sociologiques et juridiques que les sociologues modernes ont même traité en termes de pouvoir de l'État : « Des sociologues modernes, pour qui l'État est le produit de la domination et de la subordination de deux couches sociales, ont retracé ce rapport et découvert qu'en vérité toute décision juridique est un confirmation du pouvoir *de facto* de l'État. » [258] Au début de l'année 1920, à la mort de Max Weber, un groupe de ses amis et de ses élèves se réunit pour publier un hommage intitulé *Les principaux problèmes de la sociologie*.[259] Carl Schmitt y participe donc avec trois chapitres consacrés au problème de la souveraineté ; il les republie en 1922 sous le titre *Théologie politique*, en y ajoutant un chapitre supplémentaire.[260] Les expressions telles que la sociologie des concepts juridiques et constitutionnels chez Schmitt donnent également un sens

[256] Th. Kemple (2014) *Intellectual Work and the Spirit of Capitalism: Weber's Calling.* New York, Palgrave Macmillan, p. 40, p. 191-192, p. 211, p. 216. Cet événement a lieu au Steinicke Kunstsaal und Buchhandlung sur l'invitation de la Fédération des étudiants libres, mais il est ouvert au public cultivé (*Öffentlichkeit*). Kemple indique à l'annonce d'une telle conférence dans le journal local : « L'Association du Land de Bavière de la Fédération des étudiants libres prévoit [...] quatre conférences réfléchissant à la possibilité de lier le travail intellectuel à la vie professionnelle. (p.40). Bien que la Fédération des étudiants libres ait prévu d'organiser les conférences « L'éducation comme vocation » et « L'art comme vocation » peu après la conférence « La science comme vocation » de Weber en novembre 1917, ces événements ont dû être reportés et ont ensuite été apparemment annulés en raison de l'aggravation des conditions sur le front. Dès avril 1918, le chef de la fédération [...] avait invité Weber à donner une conférence sur "La politique comme vocation". (p.216).

[257] « Einem ist, die Soziologie als die neue Wissenschaft von den faktischen Zusammenhängen, ohne die der einzelne Mensch nicht gedacht werden kann und in denen er völlig verschwindet, eine spezifisch moderne Wissenschaft. » (WS, p. 14).

[258]« Moderne Soziologen denen der Staat das Produktd der Über- und Unterordnung zweier Schichten ist, haben dem Zusammenhange nachgespürt und entdeckt, dass in Wahrheit jede richterliche Entscheidung, eine Bestätigung der faktisch geltenden Macht im Staate ist. » (WS, p. 74). WS [trad. fr.], p. 115.

[259] Ce volume a été publié sous le titre *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*. Il a été édité par l'économiste allemand puis américain (à partir de 1933), Melchior Pâlyi (1872-1970).

[260] Il convient signaler que ce quatrième chapitre a été publié pour la première fois la même année, en 1922, sous le titre, « Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution. (de Maistre, Bonald, Donoso Cortes) » dans la revue *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* (Vol. 16, N. 1, p. 121-131).

au rapport théorique entre la pensée sociologique et juridique dans ce cadre.[261] En premier lieu, la sociologie des concepts juridiques de Schmitt participe d'une campagne contre le positivisme juridique, ce qui n'est pas sans rappeler les attaques wébériennes contre le positivisme sociologique. Tout d'abord, cette « sociologie » vise une méthode formelle de traitement de l'évolution des intérêts juridiques au niveau des concepts :

> Quand des théories et des concepts de droit public se transforment sous la pression des événements et de changements politiques, le débat s'inscrit dans les perspectives pratiques du moment et modifie les conceptions traditionnelles en fonction d'un objectif évident. […] Mais il est également possible que l'on souhaite rendre le traitement juridique indépendant des changements de circonstances politiques et gagner en objectivité scientifique, surtout dans le cadre d'un traitement systématiquement formel.[262]

De ce point de vue, le législateur de la perspective idéale positiviste n'existe pas : la tendance à l'autosuffisance du droit, telle qu'on la trouve chez Kelsen, s'appuie toujours sur une distinction entre les approches *sociologique* et *juridique*, comme chez Jellinek.[263] Toute tentative de définition abstraite d'une idée générale et intemporelle du droit est en contradiction avec le contenu du droit lui-même, en particulier au niveau de sa détermination par le pouvoir politique. De même, ni les simples normes culturelles ou les perspectives fournies par les valeurs des peuples, ni le droit positif ne peuvent déterminer pleinement les critères sous lesquels les décisions juridiques peuvent être subsumées. Cela inclut le caractère *politique* d'entités décisives telles que l'État moderne.[264] Sur ce terrain, Schmitt peut non

[261] PT [trad. fr.], p. 52-54; aussi p. 46, p. 73-74. Voir aussi sur le sujet particulièrement : E. W. Böckenförde (1983) *op.cit.* p. 19.

[262] PT, p. 25 (PT [trad. fr.], p. 27, modifié)

[263] PT [trad. fr.], p. 29. Voir la référence critique de Schmitt à Georg Jellinek (puis à Krabbe et surtout à Kelsen) dans un cadre néo-kantien pour la distinction entre ce qui « est » et ce qui « doit être », ainsi que les polémiques de Schmitt sur les exemptions juridiques des valeurs, en particulier dans le premier chapitre de la *Théologie politique*. (PT [trad. fr.], p. 15-26). Voir, par exemple, le passage suivant: « Die eingehendste Behandlung des Souveränitätsbegriffes, die aus den letzten Jahren vorliegt, versucht allerdings eine einfachere Lösung, indem sie eine Disjunktion: Soziologie - Jurisprudenz, aufstellt und mit einem simplistischen Entweder-Oder etwas rein Soziologisches und etwas rein Juristisches gewinnt. Kelsen hat in seinen Schriften „Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts"' (Tübingen 1920) und „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff" (Tübingen 1922) diesen Weg verfolgt. Alle soziologischen Elemente werden aus dem juristischen Begriff femgelassen, damit in unverfälschter Reinheit ein System von Zurechnungen auf Normen und auf eine letzte einheitliche Grundnorm gewonnen wird. Die alte Gegenüberstellung von Sein und Sollen, von kausaler und normativer Betrachtung wird mit größerer Nachdrücklichkeit und Rigorosität, als es bereits Georg Jellinek und Kistiakowski getan hatten, aber mit *derselben* unbewiesenen Selbstverständlichkeit, auf den Gegensatz von *Soziologie und Jurisprudenz* übertragen. »(PT, ed.1979, p. 27).

[264] Voir aussi sur le développement et les différentes phases du décisionnisme chez Schmitt dans : J. F. Kervégan (2011) en particulier, p. 115-141. Voir également l'indication de Schmitt dans *Der Wert des Staates*: « Der Rechtsgedanke, der einer Umgestaltung der Wirklichkeit zur Richtschnur dienen soll, muß positiv werden d. h. sein Inhalt wird durch einen Akt souveräner Entscheidung gesetzt, er wird zur Satzung und in konkreter Fassung ausgesprochen. Dabei bedeutet die Abstraktheit des Rechtsgedankens nicht etwas aus konkreten

seulement critiquer le « formalisme vide » appuyé sur des dualités néo-kantiennes comme chez Jellinek, mais aussi la passion wébérienne pour la neutralité qui, selon Schmitt, est ironiquement illustrée par l'intérêt de Weber pour étudier des types sociologiques (*soziologischen Typen*) :

> Le grand travail scientifique de Georg Jellinek est divisé en deux parties : d'une part, la théorie juridique et, d'autre part, la sociologie ou l'histoire. Avec beaucoup de méthodologie mais peu de méthode, cette division, au lieu d'être un dispositif académique intéressant, est finalement devenue l'outil tactique d'un formalisme vide. L'intérêt théorique pour l'idée d'État a migré ailleurs: chez les économistes, les théoriciens sociopolitiques, les historiens ou les sociologues largement sous-estimés. […] Le fait que Max Weber perde son calme académique (*Gelehrtenruhe*) et soit frappé par deux types sociologiques particuliers - le bureaucrate et le littéraire - doit être compris à partir de cette situation et est un signe de la force politique et de conscience politique. Malheureusement, la situation générale de la communauté intellectuelle allemande demeure inchangée. En 1914, l'éducation civique allemande ne s'intéressait guère à la théorie de l'État : elle s'agissait, d'une part, d'une éducation apolitique, technique et bureaucratique[265] et, d'utre part, d'une éducation littéraire obscure, tout aussi apolitique, principalement destinée à la consommation privée et esthétique.[266]

La distinction faite par Schmitt entre la sociologie des concepts juridiques et les orientations sociologiques de Weber peut également être considérée dans cette perspective. On reviendra

---

Rechtssätzen durch Auslassung Gewonnenes - eine solche Methode könnte nichts Nennenswertes ergeben- sondern die Losgelöstheit von jeder empirischen Erscheinung. Daher ist es notwendig, daß in jedem positiven Gesetz dies Moment des bloßen Festgestelltseins zur Geltung kommt, wonach es unter Umständen wichtiger ist, daß überhaupt Etwas positive Bestimmung wird, als welcher konkrete Inhalt dazu wird. Diese inhaltliche Indifferenz - und damit ist der Zusammenhang mit den Ausführungen meiner Abhandlung »Gesetz und Urteil« gegeben - ergibt sich aus dem Verwirklichungsbestreben des Staates. » (WS, p. 79-80).

[265] M. Weber (1922) *Économie et société*, partie 1, chap. III, section 2 ; voir aussi « *Bürokratie*» dans T. Waters, D. Waters (éds.) (2015) *Weber's Rationalism and Modern Society: New Translations on Politics, Bureaucracy, and Social Stratification*, Londres, Palgrave, p. 73-128.

[266] HP, 1930, p. 361. „In einem Staat, dessen Intelligenz und Bildung zum wesentlichen Teile Beamtenintelligenz und Beamtenbildung war, kannte die Masse der gebildeten Beamten kein anderes Staatsrecht als das Labands. Gneist, der 1895 starb, galt dieser Masse kaum noch als Jurist, Hänel wurde wenig beachtet, die große Gelehrsamkeit Georg Jellineks trennte sich in Jurisprudenz auf der einen, Soziologie oder Geschichte auf der andern Seite, und diese Trennung wurde schließlich - mit viel Methodologie und wenig Methode - zu einem mehr taktisch als wissenschaftlich interessanten Werkzeug eines leerlaufenden Formalismus. Das theoretische Interesse am Staat wanderte ab, zu den Nationalökonomen und den Sozialpolitikern, zu Historikern oder den damals wenig beachteten Soziologen. Es hat oft seltsame Gestalten angenommen und bei Gustav Schmoller fand es schließlich in der preußischen Verwaltungsgeschichte und in der Edition der Acta Borussica den Ersatz für eine Staatstheorie. Im ganzen darf man sagen, daß das gebildete deutsche Bürgertum nach 1890 seine große Staatslehre gegenüber einer neuen gesellschaftlichen Situation nicht weitergeführt und lebendig gehalten hat. Wenn Max Weber gerade vor zwei bestimmten soziologischen Typen - vor dem Bürokraten und vor dem Literaten — seine Gelehrtenruhe verliert und in Affekt gerät, so ist das aus dieser Lage zu verstehen und ein Zeichen politischer Kraft und politischen Bewußtseins. Leider hat es die Gesamtlage der deutschen Intelligenz nicht ändern können. Im Jahre 1914 hatte die deutsche bürgerliche Bildung kaum noch staatstheoretische Interessen. Sie war auf der einen Seite eine unpolitische, technische Beamtenbildung, auf der andern eine ebenso unpolitische, auf privaten, hauptsächlich ästhetischen Konsum gestellte, schattenhafte Literatenbildung geworden." (HV, éd. 2016, p. 175).

sur ce sujet dans le dernier chapitre de la présente étude, mais il faut noter la thèse selon laquelle la sociologie wébérienne n'est pas une « sociologie des *concepts* juridiques », proposée par Schmitt en 1922 dans le cadre d'une véritable théologie politique (dont l'hypothèse est celle d'un véritable rapport théologico-politique au sein de la pensée théologique de l'institution du christianisme et sécularisée en fonction de légitimer la structure des concepts importants de la théorie de l'État depuis le début de la modernité et de ses développements historiques).

f) **Le politique : le « tournant »** ; Conclusion du premier chapitre

« Le concept d'État présuppose le concept de politique (*Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus*) ».[267] Aussi insaisissable que surprenant, c'est le début d'un court essai que Carl Schmitt a commencé à écrire en 1927. Pourtant, déjà à ce point de départ, une tendance centrale du texte de Schmitt et de sa logique est de se développer : « Mon style est basé sur la croissance intérieure des phrases individuelles, des sections, etc., qui, comme les mots d'une phrase latine, peuvent être supprimées et modifiées dans une large mesure. Soit dit en passant, c'est le contraire de la 'mosaïque', c'est-à-dire du réalisme conceptuel. »[268] Cependant, la réalité de cette rédaction comporte encore certains aspects, un peu moins magnifiques que le « réalisme conceptuel » : au printemps 1927, Carl Schmitt a tellement besoin d'argent qu'il rédige rapidement les idées qu'il a déjà formulées lors de divers séminaires, notamment au cours de ses dernières années à Bonn. Comme le montrent ses notes de cette période archivées à Duisburg, le premier jet semble avoir été achevé en cinq jours - entre le 31 mars et le 4 avril.[269] Avant de choisir le titre *Le concept de politique* au moment de la publication, Schmitt situe principalement son texte dans le cadre de la « théorie de l'État » ainsi que de « l'histoire de l'État ».[270] Comme nous l'avons déjà mentionné, Schmitt, écrivant alors qu'il occupe un poste universitaire occupé par Hugo Preuss pendant quinze ans à Berlin, a peut-être de bonnes raisons d'accomplir ce passage de la théorie et de l'histoire de l'État au concept de politique. C'est ce qu'il a ensuite brièvement appelé « un

[267] FP, p. 194, BP.syn, p. 56 ; BP [trad. fr.], p. 57.
[268] GL II, p. 80-81.
[269] Dans les archives de les notes de cette période se trouvent avec les références : RW 0265, n.20138 (1923-1929) ; RW 0265 n. 21638 (1926-1932) ; RW 0265, n.20109, I & II ; RW 0265, n.19042.
[270] Voir R. Mehring (2014) *op. cit.* p. 179.

étonnant tournant » qui doit avoir eu lieu au printemps 1927.[271] Avant tout, la critique schmittienne de l'équation de la politique moderne et de l'État est également la raison de ce changement de titre. La phrase énigmatique sur laquelle s'ouvre cet essai pourrait également être comprise simplement comme un renversement de l'équivalence du politique et de l'étatique (*Politisch = staatlich*) au sein de l'histoire de la théorie juridique de l'État allemande à partir du siècle dernier, dont l'ouvrage de Georg Jellinek paru en 1900 vise à fournir une synthèse de ses différentes approches positivistes et sociologiques.[272] *Le politique n'est pas l'étatique* : tout ce qui appartient à la politique moderne ne réside pas dans la théorie juridique de l'État, selon Schmitt. Pour comprendre les vrais problèmes concernant la théorie de l'État et son histoire, il faut avant tout inverser la coïncidence statutaire des propriétés politiques et étatiques. Cela conduit à la théorisation d'une dissociation de l'ensemble de la politique moderne et de l'État, à la fois dans les faits et dans le principe, au sens où le concept d'État présuppose le concept de politique :

> Le concept d'État présuppose le concept de politique. La langue actuelle désigne sous le nom d'État le statut politique d'un peuple organisé légalement sur un territoire bien délimité. Mais nous n'avons là qu'une première périphrase et non une définition du concept d'État. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'en produire une dans cette étude qui traite de l'essence du politique. Peu nous importe ici la nature propre de l'État, machine ou organisme, personne ou institution, société ou communauté, entreprise ou ruche, voire « série fondamentale des procédures ». Ces définitions et ces images comportent toutes trop d'apriorismes sous forme d'interprétations, de significations surajoutées, de symboles et de constructions systématiques, pour fournir un point de départ adéquat à un exposé simple et élémentaire. L'État au sens strict du terme, l'État, phénomène historique, c'est un mode d'existence (un état) spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, en regard des multiples statuts imaginables, tant individuels que collectifs, le Statut par excellence. Il n'est pas possible d'en dire plus pour le moment. Les éléments caractéristiques de cette représentation d'un peuple et de son statut se définissent à leur tour à partir du caractère politique qui leur est inhérent et ils échappent à l'entendement s'il y a erreur sur l'essence du politique. On rencontrera rarement une définition claire du politique.[273]

---

[271] 'Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität von Fortschritts'*; Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 28.7.1970. Cité dans: B. Schupmann (2017) *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory : A Critical Analysis*. Oxford, Oxford University Press, p. 69-70.

[272] G. Jellinek (1900) 1911, *Allgemeine Staatslehre*, p. 5.

[273] « Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus. Staat ist nach dem heutigen Sprachgebrauch der politische Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes. Damit ist nur eine erste Umschreibung, keine Begriffsbestimmung des Staates gegeben. Eine solche ist hier, wo es sich um das Wesen des Politischen handelt, auch nicht erforderlich. Wir dürfen es dahingestellt sein lassen, was der Staat seinem Wesen nach ist, eine Maschine oder ein Organismus, eine Person oder eine Einrichtung, eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft, ein Betrieb oder ein Bienenstock, oder vielleicht gar eine „Verfahrensgrundreihe". Alle diese Definitionen und Bilder nehmen zuviel an Deutung, Sinngebung,

Dans ce contexte, *l'Allgemeine Staatslehre* de Jellinek n'apparaît jamais à Schmitt comme un aboutissement des différentes approches de la théorie de l'État qu'il s'approprie, mais plutôt comme une continuation encore proche du positivisme statutaire tel que celui de Laband. La première critique adressée à Jellinek porte sur sa définition de la doctrine constitutionnelle du droit au sein de *l'Allgemeine Staatslehre*. Celle-ci apparaît dans la *Théorie de la constitution* de Schmitt dans le contexte de *la constitution au sens absolu* (un des quatre sens de la constitution selon la *Théorie de la constitution*)[274] selon lequel « l'État n'a pas une constitution « en vertu de laquelle » la volonté de l'État se forme et se réalise, mais l'État est constitution, c'est-à-dire un état (*Zustand*) donné défini par son être, un *status* d'unité et d'ordre. L'État cesserait d'exister si cette constitution - c'est-à-dire cette unité et cet ordre - cessait. La constitution est son « âme », sa vie concrète et son existence individuelle. »[275] En fait, la doctrine constitutionnelle du droit de Georg Jellinek a déjà souligné le cadre d'idée grec de la notion de constitution. Dans ce contexte, Schmitt souligne aussi le contexte grec de la constitution auquel des définitions telles que celle de Jellinek ne sont pas conformes.[276] C'est donc sur ce terrain qu'apparaît la première polémique de Schmitt avec Jellinek : « Lorsque Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* […] présente la constitution comme 'un ordre qui se forme conformément à la volonté de l'État', il confond un ordre qui existe en soi avec une norme qui fonctionne selon quelque chose de légal et de correct. »[277] Schmitt

---

Illustrierung und Konstruktion vorweg und können daher keinen geeigneten Ausgangspunkt für eine einfache und elementare Darlegung bilden. Staat ist seinem Wortsinn und seiner geschichtlichen Erscheinung nach ein besonders gearteter Zustand eines Volkes, und zwar der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand und deshalb, gegenüber den vielen denkbaren individuellen und kollektiven Status, der Status schlechthin. Mehr läßt sich zunächst nicht sagen. Alle Merkmale dieser Vorstellung - Status und Volk - erhalten ihren Sinn durch das weitere Merkmal des Politischen und werden unverständlich, wenn das Wesen des Politischen mißverstanden wird. Man wird selten eine klare Definition des Politischen finden. » (BP.syn, p. 56).

[274] Voir sur ce sujet : J.F. Kervégan (1992) *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 2005, p. 70-71.

[275] VFL [trad. fr.], p. 132.

[276] «Le mot de « constitution » prend souvent ce sens chez les philosophes grecs. D'après Aristote, l'État (πολιτεία) est une organisation (τάξις) de la vie en commun, donnée naturellement, des hommes d'une cité (πόλις) ou d'un territoire. L'ordre concerne le pouvoir dans la cité et son organisation ; grâce à elle il y a un souverain (κύριος) ; mais elle englobe aussi la fin (τέλος) vivante de cet ordre, contenue dans la spécificité, définie par son être, de la structure politique concrète (*Politique* IV, 1, 5). Si cette constitution est éliminée, l'État cesse d'exister ; si une nouvelle constitution est mise en place, un nouvel État apparaît. Isocrate *(Aréopagitique* 14) qualifie la constitution d'âme de la cité (ψύχη πόλεως ή πολιτεία). Cette conception de la constitution trouvera peut-être son explication la plus nette dans une comparaison : le chant d'un chœur ou la partition d'un orchestre restent identiques lorsque les hommes qui chantent ou jouent ces textes changent ou lorsque change l'endroit où ils chantent ou jouent. L'unité et l'ordre résident dans le chant ou dans la partition, comme l'unité et l'ordre de l'État résident dans la constitution. » (VFL [trad. fr.], p. 132).

[277] VFL [trad. fr.], p. 132-3 (légèrement modifié). « Wenn Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 491, die Verfassung als „eine Ordnung, der gemäß der staatliche Wille sich bildet", hinstellt, so verwechselt er eine seinsmäßig vorhandene Ordnung mit einer Norm, der gemäß etwas gesetzmäßig und richtig funktioniert. Alle

critique Jellinek pour avoir confondu la norme avec l'ordre, ainsi que la volonté étatique et « le mode d'existence concret » qui est un « donné avec toute unité politique ».[278] La première *Théologie politique* cite la défense par Hugo Preuss de sa théorie coopérative de l'État au moyen d'une critique de Jellinek et de Laband sur l'horizon métaphysique de la politique de pouvoir.[279] Dans la *Théorie de la Constitution*, les critiques de Jellinek accompagnent le nom de Laband à plusieurs reprises dans le cadre de l'équation du politique et de l'étatique : Schmitt reproche à Jellinek ainsi qu'à Laband de confondre constitution, pouvoir constituant et droit constitutionnel.[280] Dans le cadre de la notion « formelle » de loi toujours chez Laband et Jellinek (contrairement à une notion de loi qui, sur le plan juridique, ne fait pas de distinction entre les caractères politiques et juridiques – ou juste, et raisonnable - de la loi)[281] l'équation du politique et de l'étatique conduit à ce que, dans « l'ensemble de vie de l'État il n'y a pas d'objet ou de matériel », et l'État de droit qu'ils dénotent est marqué par manque de conscience et sens (*Mangel Bewußtseins*).[282] Ainsi, alors que Schmitt fait à peine référence

---

hier in Betracht kommenden Vorstellungen, wie Einheit, Ordnung, Ziel [...], Leben, Seele, sollen etwas Seiendes, nicht etwas nur Normatives, richtigerweise Gesolltes angeben. » (VFL, p. 4).

[278] VFL, p. 4. VFL [trad. fr.], p. 132-3; voir aussi : PT [trad. fr.], p. 29.

[279] « Preuß (in der Festgabe für Laband 1908, II, S. 236) sucht seinen genossenschaftlichen Staatsbegriff ebenfalls dadurch zu verteidigen, daß er den Gegner ins Theologische und Metaphysische drängt: der Souveränitätsbegriff der Staatslehre von Laband und Jellinek und die Theorie von der „alleinigen Herrschergewalt des Staates macht aus dem Staat ein abstraktes Quasi-Individuum, ein „unicum sui generis, mit ihrem durch „mystische Erzeugung" entstandenen Herrschaftsmonopol." (PT, p. 52). Voir également : « [Preuss :] La notion de souveraineté de la théorie de l'État chez Laband et Jellinek ainsi que la théorie du « pouvoir souverain exclusif de l'État » font de l'État un quasi-individu abstrait, un 'unicum sui' generis, avec son monopole de la souveraineté dû à une «génération mystique. » (PT [trad. fr.], p. 49) ; Voir aussi PT [trad. fr.], p. 29 (Jellinek).

[280] VFL [trad. fr.], p. 146 (« loi constitutionnelle », Laband et Jellinek) ; VFL [trad. fr.], p. 167-168 (« constitution » et « constitution constitutionnelle de l'État » chez Jellinek).

[281] VFL [trad. fr.], p. 284-285 ; voir aussi : p. 281.

[282] VFL, p. 145-146. Voir aussi : VFL [trad. fr.] p.277-294, en part. 283-284. Voir aussi notre sous chapitre suivant sur l'« agnosticisme politique ». Dans le cadre d'une « notion formelle de la loi », le caractère formel en tant que tel n'a ici absolument aucune importance, on ne doit le considérer comme « forme » en aucun sens spécifique ou éminent, mais seulement comme une description abrégée d'une extension extraordinaire de la compétence de certaines instances. » (p.282) Les « actes déterminés par la loi constitutionnelle ou coutume sont réglé par les instances compétence pour la législation selon la procédure législative. » (p.283). Voir aussi : « G. Jellinek (Gesetz und Verordnung, S. 232) sagt : „Alle Formen, mittels welcher eine Person auf andere zu wirken vermag, stehen dem Staate zu Gebote". Noch auffälliger und für den Mangel jedes rechtsstaatlichen Bewußtseins charakteristisch sind die Sätze von Laband (Staatsrecht II, S. 63) [Laband indique :] : „*Durch ein Gesetz kann ebenso eine schwebende Rechtsstreitigkeit entschieden, die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Aktes der Regierung ausgesprochen, eine Wahl anerkannt und vernichtet, eine Begnadigung oder Amnestie erteilt werden ... Es gibt mit einem Worte keinen Gegenstand des gesamten staatlichen Lebens, ja man kann sagen, keinen Gedanken, welcher nicht zum Inhalte eines Gesetzes gemacht werden könnte.*" [Schmitt continue :] Das ist ganz mißverständlich, und wenn es, wie das leider gedankenlos geschieht, dahin aufgefaßt wird und gemeint ist, daß die Gesetzgebungsbehörden in der Form eines Gesetzes sich jeder Sache bemächtigen können, so ist es unrichtig und falsch. Der Weg der Gesetzgebung kommt, abgesehen von den vorhin erwähnten, eines besonderen verfassungsgesetzlichen Titels bedürftigen Übertragungen, nur für Gesetze im rechtsstaatlichen Sinne in Betracht. » (VFL, p. 145-146). [Souligné par moi] Voir aussi : « Il est clair que, malgré cette extension de

dans son œuvre à C. F. Gerber dans le contexte du positivisme statutaire, la catégorisation ultérieure de l'école de Gerber et Laband apparaît ultérieurement comme un alignement de Laband sur Jellinek au sein de la théorie juridique de l'État à partir de la fin du XIXe siècle.[283] A cette époque, Hermann Heller[284] aussi constate que sous les ambitions normativistes de la théorie pure de Weimar, il existe encore un formalisme de type labandien. En réalité le paradigme scientifique de la théorie juridique de l'État appartient toujours à l'école positiviste statutaire du siècle dernier : « Une science juridique positiviste, faisant fi à la fois de tout substrat sociologique et de toutes déterminations éthiques et métaphysiques, fut inaugurée par Gerber/Laband à titre de théorie de l'État et, au bout du compte, ce formalisme totalement abstrait et isolé fut élevé au rang de méthode exclusivement scientifique et juridique de la théorie de l'État ».[285] En dépit de toutes les différences potentielles, cela semble être une orientation commune avec Schmitt en 1927. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant pour Carl Schmitt de voir Hermann Heller être l'un des premiers à défendre chaleureusement sa première conférence sur le concept de politique à la *Hochschule für Politik* de Berlin.[286] Cependant, l'orientation générale de cette conception du politique s'écarte déjà de la théorie de l'État libéral. Ce point est également développé dans la critique que fait Schmitt de l'élément associatif chez Gierke et Preuss ainsi que l'intégration des éléments étatique et social. En sens inverse, Schmitt critique la théorie de l'intégration de l'État de Rudolf Smend. Il n'est peut-être pas surprenant que, l'année suivante, Hermann Heller ait écrit un autre article sur le concept de politique, cette fois critique envers Schmitt, intitulé « Démocratie politique et homogénéité sociale » (*Politische Demokratie und soziale Homogenität*).

---

sa compétence, le juge ne peut traiter que des affaires qui sont soit sur le fond des actes de justice soit des actes pour lesquels sa compétence a été expressément reconnue. Personne n'ira admettre que le juge peut prendre tout acte de gouvernement sous la forme d'un procès et qu'il peut faire ce qu'il juge politiquement nécessaire en invoquant son indépendance de juge. Mais ce point évident semble n'avoir guère été remarqué pour ce qui est de la notion formelle de loi. Selon G. Jellinek *(Gesetz und Verordnung,* p. 232) : « L'État dispose de toutes les formes par lesquelles une personne peut agir sur d'autres. » Les propos de Laband *(Staatsrecht* II, p. 63) sont encore plus étonnants par le manque absolu de sens de l'État de droit qu'ils dénotent. […] C'est une méprise complète, et si- comme on le fait malheureusement sans réfléchir - on en tire l'idée que les autorités législatives peuvent s'approprier toute affaire sous la forme d'une loi, inexact et faux. (VFL [trad. fr.], p.284).

[283] Un peu plus tard, en 1930, la conférence de Schmitt sur Hugo Preuss situe Laband aux côtés de Gneist et Gierke en tant que « les trois directions décisives du droit constitutionnel allemand » (*die drei maßgebenden Richtungen des deutschen Staatsrechts*) qui influencent Preuss à différentes époques : HV, éd. 2016, p. 163, HP, p. 349. Voir aussi, HP, p. 354 ; Voir et comparer avec : PT [trad. fr.], p. 49-50.

[284] Hermann Heller (1891-1933).

[285] Cité dans O. Jouanjan (2005) *Une histoire de la pensée juridique allemande (1800-1918). Idéalisme et conceptualisme chez les juristes allemands du XIXe siècle*, Paris, PUF, p. 187 ; voir aussi M. Stolleis (2001) *Public Law in Germany*, *op. cit. p.* 337.

[286] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt: A Biography*, p. 180, p. 586.

Dans la même période, une évaluation critique influente de l'évolution du *Reichsstaatsrecht* labandien et du positivisme statutaire de type de Gerber et Laband[287] vers le « monisme juridique » de Kelsen est faite par Carl Heinrich Triepel.[288] En 1922, Triepel préside une conférence importante réunissant plus de quarante éminents professeurs de droit public de toute l'Allemagne (*Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer*), parmi lesquels Carl Schmitt. Le rapport de la première réunion est édité par Triepel lui-même. L'influence de cette association de professeurs s'est plutôt accrue à Weimar, puisque le nombre de ses membres a doublé en peu de temps.[289] Dans le cadre de son approche critique du positivisme juridique et de son influence continue sur la théorie de l'État en Allemagne, Triepel écrit, en 1926 : « Il y a à peine quelques dizaines d'années, on entendait encore par politique tout simplement la théorie de l'État en tant que telle [...] Ainsi Waitz, qui désigne sous ce nom l'étude scientifique de toutes les données de l'État, compte tenu de l'évolution historique générale des États aussi bien que de la situation et des nécessités propres aux États actuels. »[290] Cependant, selon Schmitt, malgré son opposition à l'influence labandienne à Weimar,[291] Triepel n'est pas en mesure de détecter la signification politique du pur

[287] Comme l'indique Poscher : "Although Triepel went on to be active in the field of international law after 1908 as publisher of the respected Recueil Martens, his interests gradually returned to the law of the state, with which he had already dealt in his dissertation on the Interregnum. With his focus of interest, his methods also shifted. While his work on international law was still written entirely in the style of the conceptual legal tradition of Carl Friedrich Wilhelm von Gerber and Laband, Triepel developed *increasingly* into an opponent of positivism. "(Ralf Poscher, dans, *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, A. Jacobson et B; Schlink (ed), 2000, p. 171).

[288] Carl Heinrich Triepel (1868-1946). Voir par exemple : « Bien que Laband soit toujours prêt à admettre que les objectifs d'une institution juridique peuvent influencer sa structure juridique et être importants pour la comprendre, une telle pensée serait un anathème pour Kelsen, qui la déclarerait « méta-juridique », comme on l'appelle de manière peu attrayante. De cette façon, le droit, en tant que simple forme, est bien sûr et délibérément vidé de tout contenu. Kelsen est allé jusqu'à appeler l'État un simple concept juridique, un point de référence pour certaines actions ; en fin de compte, il l'a assimilé à l'ordre juridique lui-même, c'est-à-dire à un système de normes. » (*Staatsrecht und Politik: Rede beim Antritte des Rektorats der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin am 15. Oktober 1926*, dans *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 2000, p. 178).

[289] Après une pause pendant la période du national-socialisme, l'association est rétablie en 1949. En tant qu'association importante d'enseignants allemands d'État et de droit constitutionnel (avec plus de sept cents membres), elle publie également le périodique *Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer*.

[290] Le 15 octobre 1926, H. Triepel a prononcé sa conférence en tant que recteur de l'université Friedrich Wilhelm de Berlin. Triepel a ensuite publié au début de 1927 *Staatsrecht und Politik*; un livre qui est aussi un point de référence important pour Schmitt, y compris pour sa conception du politique : „Man hat noch bis vor wenigen Jahrzehnten unter Politik die' Lehre vom Staate schlechthin verstanden ... So bezeichnet etwa Waitz die Politik als die wissenschaftliche Erörterung der Verhältnisse des Staates mit Rücksicht sowohl auf die historische Entwicklung der Staaten überhaupt wie auf die staatlichen Zustände und Bedürfnisse der Gegenwart." (Triepel, Staatsrecht und Politik, 1927, p. 16) cité dans BP.syn, p. 58-61. BP [trad. fr.], p. 193-194.

[291] Voir la note de Schmitt sur « la notion de droit propre à l'État de droit et la distinction de Triepel à propos de la notion « formelle de loi »: « Lorsque H. Triepel critique l'abus de la competence législative du Reichstag en disant : « Ce n'est pas la loi qui est sacré, seul le droit est sacrée ; la loi est inférieur au droit » […], il exprime la conscience de cette ancienne tradition libérale ; mais l'opposition ne s'établit pas entre droit et loi, mais entre

formalisme de l'équation de *politique* et *étatique* depuis du siècle dernier : « Triepel enchaîne sur une critique fondée et pertinente de la méthode d'analyse purement juridique et prétendue non politique de l'école de Gerber et Laband, et de ceux qui tentèrent de poursuivre dans cette voie dans l'après-guerre (Kelsen). Mais Triepel, qui s'en tient encore à l'équation : politique = étatique, n'a pas su discerner la signification exclusivement politique de cette prétention à une pureté apolitique. A vrai dire, et nous le verrons encore souvent ci-dessous, se dire non politique (c'est-à-dire scientifique, respectueux de la justice, objectif, impartial, etc.), face à un adversaire réputé politique, constitue une façon typique et particulièrement intensive de faire de la politique ».[292] Sur un plan similaire, Schmitt critique aussi Max Weber qui, en prenant la politique comme un moyen de participer au pouvoir, tombe dans le piège positiviste de la définition *circulaire* de la politique en termes d'État : « L'État apparaît alors comme quelque chose de politique, mais le politique comme quelque chose d'étatique - un cercle évidemment insatisfaisant. »[293] Schmitt est revenu à plusieurs reprises sur sa propre conception du politique: dans l'introduction de la troisième édition de *Der Begriff des Politischen* en 1963, il souligne que les destinataires de la première phrase de son livre sont avant tout ceux qui connaissent la tradition juridique qui trouve son origine dans la Paix de Westphalie et qui conserve sa signification même jusqu'au XIXe siècle en tant que tradition de *jus publicum Europaeum* et de ses problématiques « actuelles ».[294] Comme le révèle Schmitt en 1970, une hésitation particulière à la fin de ces cinq jours concerne la rédaction même de la première phrase ; d'abord, parce qu'elle « semblait trop difficile à utiliser comme première phrase d'un texte ». La phrase est néanmoins sauvée de l'élimination. Il y a de bonnes raisons à cela. Elle constitue un résumé de son texte. Dans sa réponse à la théorie juridique étatique passée, Schmitt pourrait même maintenant présenter dès son ouverture sa propre conception de la politique, au moyen d'une tournure étonnante (*eine erstaunliche*

---

la notion bien comprise de loi et un formalisme impuissant qui qualifie de loi tout ce qui résulte de la procédure prescrite pour la législation . » (VFL [trad. fr.], p. 280-281).

[292] BP [trad. fr.], p. 193-194 (BP.syn, p. 58, p. 60).

[293] BP [trad. fr.], p. 58. « Der Staat erscheint dann als etwas Politisches, das Politische aber als etwas Staatliches - offenbar ein unbefriedigender Zirkel. » (BP.syn, p. 58, p. 60).

[294] BP [trad. fr.] p. 46-7. „So lautet gleich der erste Satz: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus." Wer soll eine so abstrakt formulierte These verstehen? Es ist mir heute noch zweifelhaft, ob es sinnvoll war, eine Darlegung in dieser, auf den ersten Blick undurchsichtigen Abstraktheit zu beginnen, weil oft schon der erste Satz über das Schicksal einer Veröffentlichung entscheidet. Dennoch ist die fast esoterisch begriffliche Aussage gerade an dieser Stelle nicht fehl am Ort. Sie bringt durch ihre provozierende Thesenhaftigkeit zum Ausdruck, an welche Adressaten sie sich in erster Linie wendet, nämlich an Kenner des *jus publicum Europaeum,* Kenner seiner Geschichte und seiner gegenwärtigen Problematik. Mit Bezug auf solche Adressaten erhält das Nachwort überhaupt erst seinen Sinn, weil es sowohl die Intention der „Encadrierung eines unermeßlichen Problems" wie auch den streng didaktischen Charakter der Darlegung hervorhebt." (BP.syn, p. 43).

Wendung) : « *Le concept de politique* commence par une phrase que j'ai une fois supprimée parce qu'elle me semblait trop difficile à utiliser comme première phrase d'un texte. Cette phrase est la suivante : "Le concept d'État présuppose le concept de politique." Cela semble trop abstrait. Mais c'est un résumé de tout ce que je sais ; avec cette phrase, je peux décrire toute l'histoire constitutionnelle-juridique de ma vie. Jusqu'alors, tous les manuels de droit international, de droit constitutionnel ou de droit administratif définissaient le concept de politique en termes d'État. Le politique, c'est ce qui se réfère à l'État. Puis j'ai inversé les rôles et j'ai dit : l'État doit être défini en termes de politique. C'est un tournant étonnant ! »[295] Cependant, Schmitt admet déjà que sa conception du politique» n'est pas une nouvelle « idée », mais un nouvel « usage ». Cette conception est également censée avoir des connotations de clarté et de renouveau, voire d'éveil, comme ce fut le cas avec le célèbre livre d'Eduard Spranger,[296] *Lebensformen*, publié au lendemain de la Première Guerre mondiale : « Le terme 'politique' ne se réfère pas à une idée nouvelle, mais plutôt, si je peux utiliser l'expression adoptée par Eduard Spranger dans le domaine de la pédagogie, à un nouvel 'usage'. »[297] Dans ce cadre, il y a non seulement quelque chose de vieux mais aussi quelque chose de nouveau dans le « concept de politique ». Schmitt revient une dernière fois sur sa conception du politique en 1971 :

> Dans les démocraties occidentales, il subsiste encore aujourd'hui des manuels scolaires qui répondent aux questions essentielles du XXe siècle dans le cadre des interrogations des périodes de Talleyrand et de Louis-Philippe. C'est la seule façon d'expliquer des confusions trompeuses : par exemple, l'identification acritique du libéralisme et de la démocratie, ou l'aveuglement quant à la valeur ajoutée politique des compétences juridiques. La question décisive dans notre contexte concerne le rapport entre les concepts d'État et de politique. Une doctrine apparue aux XVIe et XVIIe siècles, inaugurée par Machiavel, Jean Bodin et Thomas Hobbes, donne à l'État un monopole important : l'État européen classique devient le seul sujet de la politique. L'État et la politique étaient inséparables, tout comme chez Aristote la *polis* et la

[295] 'Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität von Fortschritts', (28.6.1970) *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*. Cité dans: B. Schupmann (2017) *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. Oxford, OUP, p. 69-70.

[296] Eduard Spranger (1882-1963).

[297] HP, p. 350. Dans une certaine mesure, la position antiscientifique de Spranger au sein de la psychologie et la position de Schmitt en tant que juriste face à la science juridique sont comparables. De nombreux thèmes de Spranger, tels que les *Lebensformen*, la défense, le renouveau et la clarté, ont une influence sur *Der Begriff des Politischen*. Cependant, l'essai de Schmitt en 1927 contient diverses critiques des *Lebensformen* dont certaines d'entre eux ont modifiées dans les éditions suivantes. Voir par exemple l'analyse de la « psychologie individuelle » et de « la lutte privée pour le pouvoir » chez Spranger qui n'est pas politique chez Schmitt : BP.syn, p. 58, BP.syn, p. 60. On dit qu'à la fin de 1920, *Lebensformen* d'Eduard Spranger (1921) s'était vendu à plus de 28 mille exemplaires.

politique sont inséparables.[298] Le profil classique de l'État s'est effondré lorsque son monopole sur la politique a été aboli. De nouveaux sujets de lutte politique différents se sont imposés, avec ou sans l'État. Cela a permis d'atteindre un nouveau niveau de réflexion sur le plan théorique. Une distinction est désormais faite entre « la politique » et le « politique ». La question des nouveaux porteurs et des nouveaux sujets du politique est devenue la question centrale de l'ensemble du complexe de problèmes « politique ». C'est ici que démarre et que se situe toute tentative de reconnaître les nombreux nouveaux sujets du politique, qui deviennent actifs dans la réalité politique de la politique étatique ou non étatique et créent de nouveaux types de regroupements ami-ennemi. Le point de départ et la démarche d'une théorie scientifique du politique sont particulièrement complexes et rendus aujourd'hui plus difficiles parce que les notions modernes de droit et de légitimité s'adaptent à la rapidité du progrès scientifique, technologique et industriel ; dans le passé, les révolutionnaires ont gardé le contact avec un certain passé historique.[299]

[298] Voir aussi sur ce sujet : VFL [trad. fr.], p. 132. Jellinek indique que: « Gemäß der Mannigfaltigkeit, die der Staat darbietet, gibt es eine Vielheit von Geschtspunkten, unter denen er betrachtet werden kann. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Spezialisierung der Staatswissenschaft. Sie ist erst durch die fortschreitende Erkenntnis allmählich zum Bewußtsein gekommen. Wie die meisten Wissensgebiete, die später in eine Vielheit von Disziplinen zerfällt worden sind, hat sie ihre Geschichte als einheitliche Lehre begonnen. In diesser Form tritt sie uns bei den Hellenen entgegen. Ihnen ist die Politik die Kenntnis der Πόλις und des auf diese gerichteten Handelns ihrer Glieder nach allen Seiten, so daß dieser Ausdruck nicht mit dem modernen gleichlautenden, wiewohl von dem antiken abstammenden, verwechselt werden darf. In dieser Lehre ist aber das Bewußtsein der mannigfaltigen zu unterscheidenden Beziehungen und Seiten des Staates entweder nicht oder doch nicht in völlig klarer Weise enthalten. Unter dem bestimmenden Einfluß antiker Vorstellungen hat sich nun vielfach bis in die Gegenwart herab die Gleichsetzung von Staatswissenschaft und Politik terminologisch behauptet, namentlich bei den romanischen Völkern und den Engländern, bei denen science politique, scienza politica, political science oder politics usw. den ganzen Umfang der Staatswissenschaft bezeichnet und eine Spezialisierung innerhalb dieser so bezeichneten Disziplin entweder gar nicht versucht oder in ganzungenügender Weise vorgenommen wird. […]Die antike Staatswissenschaft hat denn auch Rechts – und Staatslehre nicht scharf geschieden, zumal für sie das gesamte menschliche Gemeindasein staatlicher Art ist. […] So sind denn die Staatswissenschaften im weiteren Sinne, die auch Wissenschaften im engeren Sinne zu unterscheiden. Im folgenden sollen die Staatswissenschaften nur in dieser engeren Bedeutung genommen werden. » (G; Jellinek, 1900, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, O. Häring, 1914, p. 5-6).

[299] « In den westlichen Demokratien gibt es heute noch Lehrbücher, die wesentliche Fragen des 20. Jahrhunderts unter den Fragestellungen der Talleyrand- und der Louis-Philippe-Zeit beantworten. Nur so erklären sich irreführende Konfusionen: zum Beispiel die kritiklose Identifizierung von Liberalismus und Demokratie, oder die Blindheit gegenüber dem politischen Mehrwert juristischer Kompetenzen. Die entscheidende Frage unseres Zusammenhanges betrifft das Verhältnis der Begriffe Staat und Politik. Eine im 16. und 17. Jahrhundert sich formierende, von Macchiavelli, Jean Bodin und Thomas Hobbes inaugurierte Lehre verlieh dem Staat ein wichtiges Monopol: der klassische europäische Staat wurde das einzige Subjekt der Politik. Beides, Staat und Politik, war untrennbar aufeinander bezogen, so, wie bei Aristoteles Polis und Politik untrennbar sind. Das klassische Profil des Staates zerbrach, als sein Politik-Monopol entfiel. Neue, andersgeartete Subjekte des politischen Kampfes setzten sich durch, mit oder ohne Staat. Daraus ergab sich für das theoretische Denken eine neue Reflexionsstufe. Man unterschied jetzt die „Politik" von dem „Politischen". Die Frage nach den neuen Trägem und den neuen Subjekten des Politischen wird die Kernfrage des gesamten Problemkomplexes „Politisch". Hier liegt der Anfang und Ansatz jedes Versuchs, die vielen neuen Subjekte des Politischen zu erkennen, die in der politischen Wirklichkeit staatlicher oder nicht-staatlicher Politik aktiv werden und neuartige Freund-Feind-Gruppierungen bewirken. Der Anfang und Ansatz zu einer wissenschaftlichen Theorie des Politischen ist heute besonders erschwert, weil die modernen Auffassungen von Recht und Legitimität sich der Rapidität des wissenschaftlich-technisch-industriellen Fortschritts anpassen, Früher haben die Revolutionäre den Kontakt mit irgendeiner historischen Vergangenheit gewahrt. » (BP.syn, p. 51-52). Voir aussi: SGN, p. 133-134.

Dans ce cadre, ce qui est ancien dans ce concept rappelle les fondements de la politique moderne qui, selon Schmitt, sont formulés par des penseurs classiques tels que Hobbes, Machiavel, Bodin, etc. La distinction entre ce qui appartient à la politique moderne et ce qui n'en fait pas partie, a une mesure sécularisée qui est l'héritage de la transition historique qui a eu lieu à la fin des guerres de religion et des guerres civiles sectaires. Le type moderne de prise de décision sur ce qui est politique (et ce qui ne l'est pas) est marqué par une absence de ce type de substance religieuse. Cependant, ce fondement retient une mesure, une proportion ou un rapport théologico-politique qui s'inscrit au sein de la rationalité de l'institution du christianisme. Les pensées classiques concernant l'État moderne comprennent une mesure juridique qui est conférée en vue de la paix contre les guerres de religion et les guerres civiles. Cette mesure sécularisée a encore à des degrés divers un rapport réel avec la pensée théologique chrétienne. La fin des guerres civiles est associée à ce type de réflexion sur la justification et la légitimation sur le plan politique. L'équation de la politique et de l'État ne peut plus faire sens ou être considérée indépendamment de ce cadre historique. Selon Schmitt, après la destruction des barrières réelles entre l'étatique et le social, l'équation du politique et de l'État ne comporte rien de moins qu'une légitimation de chaque parti de la guerre civile, et une continuation de la logique des guerres de religion. Cette guerre civile peut, avant tout, être menée contre l'Europe elle-même une fois unifiée au niveau *politique*. Comme nous démontrons dans le chapitre suivant, cela relève également de la critique schmittienne de l'agnosticisme politique : d'une part, à l'aide d'une conception du politique qui s'oppose à l'intégration pure et simple de l'élément étatique et de l'élément social, et d'autre part, en prenant ce concept de politique comme fondement logique présupposé du concept de l'État moderne.

Chapitre II

Le concept de politique

L'essai majeur de Schmitt *Der Begriff des Politischen* est apparu significatif pour diverses raisons dès 1927. En tant que disciple mais aussi éditeur de certaines œuvres de Schmitt, Böckenförde[300] souligné l'importance de son concept du « politique » comme élément-clé pour comprendre le travail de constitutionnaliste de Schmitt.[301] Reinhard Mehring, le biographe intellectuel de Schmitt, va encore plus loin en soulignant que le concept de politique est devenu le « pivot central » et un instrument de synthèse de l'œuvre de Schmitt.[302] *Le concept de politique* est important ; non seulement pour appréhender l'œuvre de son auteur, mais aussi pour comprendre son époque dans les dernières phases de la période de Weimar, ses diverses crises et ses espoirs. Hans Morgenthau[303], l'un des nombreux étudiants de Schmitt qui a travaillé sur le concept de politique depuis la fin des années 1920, a rappelé que la publication du traité de Schmitt avait eu un impact « prodigieux » sur la théorie allemande de l'État.[304] Historien proche de Schmitt dans l'après-guerre, Christian Meier[305]

[300] Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-2019).

[301] E. W. Böckenförde (1991) « Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts », dans *Recht, Staat, Freiheit*, p. 344-366. E. W. Böckenförde (1998) « The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory », dans D. Dyzenhaus (dir.) *Law as Politics*, Durham, DUP, p. 42. Il faut noter, comme le soulignent certains des propres disciples de Böckenförde, tels que R. Wahl et J. Weiland, que les idées de Schmitt ont eu un impact continu sur lui ; néanmoins, Böckenförde ne crée pas sa propre école (voir sur ce point, Rainer Wahl & Joachim Wieland, 2002, *Das Recht des Menschen in der Welt. Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstages von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, p. 155).

[302] R. Mehring (2003) *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, Akademie Verlag, p. 8.

[303] Hans Morgenthau (1904-1980).

[304] Voir H. Morgenthau (1978) « An Intellectual Autobiography », *Society*, 15, p. 63-69, ici p. 67; Voir aussi H. Morgenthau (2012), *The Concept of the Political*, New York, Palgrave Macmillan, p. 7. Morgenthau a rédigé sa thèse de doctorat en 1929, qui a été révisée par Schmitt. Il l'a rééditée en 1933, puis publiée en 1934 à l'origine en français sous le titre de « *La notion du politique*». Il est curieux de constater que la traduction française de Der *Begriff des Politischen* (due à M. L. Steinhauser, et préfacée par un intellectuel connu, Julien Freund qui, à l'époque, avait lui-même des contacts personnels avec Carl Schmitt, lui-même francophone) a utilisé un titre similaire (*La notion de politique*). En raison des critiques possibles, on privilégie dans ce qui suit le « concept »

souligne également la « surprise » que la conception de la politique de Schmitt a « provoquée » dès son apparition dans les cercles intellectuels de Weimar; disons, une impression mêlant à la fois le « captivant » et le « séduisant ».[306]

Le concept de politique propose d'abord une vision critique de la théorie allemande de l'État et de son histoire. Au demeurant, le discours critique de Schmitt sur ce qui appartient à la politique et à la théorie de l'État s'est déjà développé dans ses nombreuses conférences et ses séminaires à l'Université de Bonn en 1927.[307] Dans ce contexte, ses premiers pas vers une conception du « politique » se sont développés sous diverses formes : « réaction » aux différentes crises contemporaines dans l'Allemagne de Weimar, histoire des idées juridiques et politiques, diverses critiques de la *Staatrechtslehre* allemande et de la perspective positiviste statutaire sur la relation de la politique et de l'État, critique de l'impact des théories sociales récentes sur la théorie de l'État. Ses analyses au sujet de la *Staatsrechtslehre* se reflètent également dans la conférence donnée en 1927 (à la *Hochschule für Politik* de Berlin), où il était candidat à un poste précédemment occupé par Hugo Preuss. A l'origine de *Der Begriff des Politischen* se trouve un écrit rédigé en cinq jours fin mars 1927. Ce travail s'est poursuivi dans la conférence de 1930 (toujours à Berlin) sur le thème : « Hugo Preuss, son concept d'État et sa position dans la théorie de l'État » (*Hugo Preuss, Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*). L'article de 1927 sur *Le Concept de Politique*, qui compte trente-trois pages, a été initialement publié dans une revue qui se situe au cœur de la genèse de la sociologie en tant que discipline, l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Cette publication provoque peu de temps après de nombreuses réactions, remarques, et louanges. Par exemple, George Eisler (frère de Fritz Eisler, un ami très cher à Schmitt qui a été tué pendant la Première Guerre Mondiale), dans une lettre adressée à

---

de politique, terme lié à la théorie construite et à l'histoire (alors que la « notion » est toujours liée au «*noscere*» et à la «*notio*» comme dans ses origines latines).

[305] Christian Meier (1929-).

[306] Ch. Meier (1988) « Zu Carl Schmitts Begriffsbildung - Das Politische und der Nomos » dans *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, H. Quaritsch (dir.) Berlin, Duncker & Humblot, p. 537-556. « Er glaubte sie einfach 'gefunden' zu haben (...) Es gab einen Verblüffungseffekt. *(...)* » (p.542).
Sur ce point voir aussi: p. Demont (2011) «De Carl Schmitt à Christian Meier», *Philosophie Antique*, 11, p. 151-72; Voir également J. Meierhenrich et O. Simons (2016) « 'A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil': The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt », dans *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p.3-72, ici p. 26.

[307] Les notes de cette période (aux archives de Carl Schmitt à Duisburg, NRW) montrent aussi ces divers plans de la conception de politique chez Schmitt : voir les notes et préparations pour les conférences RW 0265 n. 21638 (entre 1923-1929); RW 0265, n.20109 I & II (entre 1926-1932, en deux parties). Voir aussi RW 0265, n. 20081 (la préparation d'une conception du « politique » dans le cadre des critiques de la théorie de l'État et des conceptions de la démocratie); RW 0265, n.20138 (quelques notes pour une conception du politique entre 1927 et 1932); RW 0265, n.19042 (Notes et signets et sur le politique d'une période bien antérieure).

Schmitt, parle de ce traité comme d'un événement majeur : « Votre essai sur la nature de la politique est la plus grande œuvre que vous ayez écrit jusqu'à présent ! »[308] Ce court article écrit par Schmitt en mars 1927, à la veille de son quarantième anniversaire, a fait l'objet de plusieurs éditions : il a été révisé à plusieurs reprises au fur et à mesure que Schmitt y ajoutait des commentaires. Cette écriture, qui fait partie d'un ouvrage prolifique, est donc l'une des plus représentatives de sa pensée, qui s'affine au fil des éditions successives. Le texte a d'abord été réimprimé peu après, en 1928, sans modifications, dans une collection de textes de science politique intitulée *Probleme der Demokratie*. Cette conception du politique a non seulement influencé ses autres lectures et conférences de la période, mais, en contrepartie, elle s'est enrichie de diverses précisions et nuances conceptuelles par leur intermédiaire. Ces enrichissements au cours des cinq années qui ont suivi sa publication ont finalement conduit à une deuxième édition augmentée de *Der Begriff des Politischen* en 1932.

L'ouvrage le plus notable de cette période est la *Théorie de la Constitution,* publiée en 1928, où sa conception du politique apparaît comme une source à la fois de légitimité étatique et de détermination par l'État de l'homogénéité relative d'un peuple à travers sa constitution. E. W. Böckenförde va jusqu'à soutenir que c'est en mettant en avant « l'unité politique d'un peuple » que les réflexions approfondies de son ancien professeur sur la constitution politique deviennent compréhensibles. À cet égard, il mentionne une double signification de cette « unité » par rapport à l'État et au peuple : l'une comme prémisse de la capacité étatique à déterminer la constitution, l'autre comme processus de formation concrète, factuelle ou matérielle, d'un peuple :

> C'est une prémisse de la pensée politique de Schmitt que ce n'est pas la constitution qui forme l'État mais plutôt l'État qui facilite la mise en place d'une constitution. Cette prémisse découle nécessairement du concept de l'État en tant qu'unité politique. En tant qu'unité politique (c'est-à-dire une unité de pouvoir et de paix, investie d'un monopole du pouvoir coercitif dans les affaires intérieures), l'État est en fait quelque chose de « donné ». Il est « donné » d'abord comme une concentration de pouvoir. En plus de cela - et cela me semble particulièrement important – l'homogénéité relative du peuple est également une donnée de fait plutôt qu'un postulat normatif ou quelque chose de produit par le respect de la constitution. […] La constitution juridique - ainsi que l'obéissance et l'application de sa compréhension normative - ne constituent pas l'État. Il est plus juste d'affirmer qu'en tant qu'unité politique, l'État est le présupposé de la validité constitutionnelle. […] La constitution n'est pas un contrat, mais une

[308] (27.09.1927), George Eisler à Carl Schmitt; cité dans R. Mehring (2014) *Carl Schmitt: A Biography*, Oxford, Oxford University Press, p. 189.

décision. Plus précisément, il s'agit d'une décision sur le type et la forme de l'unité politique.[309]

En fait, en 1927 déjà, Schmitt était conscient de la pertinence juridique de cet essai sur le politique. C'est à ce moment précis qu'il a commencé à rédiger une théorie de la constitution parallèlement à un ouvrage important que prépare alors Rudolf Smend,[310] spécialiste de droit ecclésiastique et constitutionnelsur un thème similaire (*Verfassung und Verfassungsrecht*). Dans la frénésie stimulante générée par la concurrence avec Smend dans la réflexion « sur la constitution », Carl Schmitt, convaincu de la pertinence de ses critiques de l'histoire de la théorie allemande de l'État, en cette période préparatoire que représente l'été 1927 pour la théorie de la constitution, écrit la chose suivante à son influent collègue : « Je considère l'essai sur le politique comme mon meilleur travail ».[311] Cette faveur particulière pour son *Begriff des Politischen* se maintient dans les périodes ultérieures. Peu de temps avant la deuxième édition du texte, Schmitt n'a aucune réserve à exprimer ; il écrit à son ami éditeur, Ludwig Feuchtwanger[312], qu'il considère toujours « le politique » comme sa « *meilleure réalisation* ».[313] On peut continuer à constater cette influence dans d'autres cas importants. Lors de sa conférence sur « l'ère des neutralisations et dépolitisations » tenue à Barcelone en 1929, Schmitt revient sur le concept du politique à travers l'histoire à propos du processus de sécularisation.[314] Sa conférence sur Hugo Preuss en 1930 développe sa conception du politique dans le contexte d'une critique de l'histoire et de la théorie de l'État allemand. L'article « Éthique de l'État et État pluraliste » (*Staatsethik und pluralistischer Staat*) publié dans la revue *Kant-Studien* en 1930 souligne l'aspect intensifié, ainsi que l'aspect contrasté et non-substantiel du politique. Cet article est également apparu comme un commentaire de sa conception du politique de 1927, réaffirmant son originalité par rapport aux théories pluralistes de l'État. Une tonalité critique en ressort également à l'endroit des penseurs pluralistes anglophones de l'époque. En 1931, « Le tournant à l'État total » (*Die Wendung*

[309] E. W. Böckenförde (1991) « Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts », dans *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 344-366. E. W. Böckenförde (1998) « The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory », D. Dyzenhaus (dir.) *Law as Politics*, Durham, DUP, p. 42-3.

[310] Rudolf Smend (1882-1975).

[311] Schmitt à Smend, BRsm: 20.10.1927. Voir aussi: R. Mehring (2014) *Carl Schmitt*, *op. cit.* p. 189, également *Id,*. (2003) *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, Akademie Verlag, p. 8.

[312] Ludwig Feuchtwanger (1885-1947).

[313] Schmitt à Feuchtwanger, 10.11.1931, BRfwn, p. 366.

[314] Voir «La culture européenne aux étapes intermédiaires de la neutralisation» (*Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung*). Cet article a été initialement publié le 1er novembre 1929 dans *Europäische Revue*, vol. 5, n° 8, p. 517-530. Dans sa publication ultérieure, le titre est devenu «L'ère des neutralisations et des dépolitisations» (*Das Zeitalter der Neutralisierungen und Enpolitisierungen*).

zum totalen Staat) adapte le langage implicitement critique de son « concept du politique » à la situation politique de la République de Weimar, situation dans laquelle l'État allemand du XIXe siècle, le non-interventionnisme social-libéral, et les interprétations positivistes et normativistes de la théorie juridique de l'État ne pouvaient que régresser.[315] Les remarques faites par Schmitt à l'occasion son importante discussion avec Hans Kelsen[316] sur le rôle et l'identité du Gardien de la Constitution (*Der Hüter der Verfassung*) soulignent une fois une fois de plus l'importance de la distinction des éléments étatiques et sociaux pour une conception pertinente du politique. Vers la fin de 1931, *Le Concept de Politique* est réédité chez Mohr Siebeck sous la forme d'un volume de quatre-vingt-deux pages qui est finalement daté de 1932. Le livre comprend également une version révisée de la conférence de 1929, « L'ère des neutralisations et dépolitisations ».[317] Le texte est réédité au cours de l'année critique 1933. Ce volume se différencie des précédents du point de vue esthétique par sa typographie et sa couverture graphiquement frappantes. Une différence notable est le remplacement des deux premiers chapitres plutôt théoriques par un résumé plus court en un chapitre. Pourtant, même sans introduction, sans la conférence de 1929, sans table des matières, et sans index, le livre compte encore soixante et une pages. Les éditions ultérieures de l'après-guerre n'ont pas maintenu cet ordre.[318] En 1963, Schmitt écrit une nouvelle préface comportant quelques notes et références pour le texte principal de l'édition de 1932. Puis en 1971, cinquante-quatre ans après sa première publication, il écrit finalement pour la traduction italienne du *Concept de Politique* une nouvelle préface comportant une approche rétrospective particulièrement significative. Cette traduction comprend aussi ses autres conférences ainsi que le court traité original de 1927. Dans le contexte de disparition ou de déclin du concept d'État et simultanément de sa distinction d'avec la société, Schmitt persévère dans son travail sur les formes politiques alternatives. Cette préoccupation est au cœur des conférences données par Schmitt en 1962 en Espagne sur la *Théorie du Partisan*. Ce livre apporte une nouvelle contribution à sa conception du politique, il est d'ailleurs sous-titré : « Remarque intermédiaire sur le concept de politique » (*Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*). Schmitt rappelle également ce point dans sa préface à « La théorie du partisan » en soulignant que ce nouveau « commentaire » n'est ni un corollaire ni un travail totalement subordonné au *Begriff des Politischen*, mais qu'il contient ses idées concernant les nouveaux changements

[315] Cet essai a été incorporé dans son *Le gardien de la Constitution* (*Der Hüter der Verfassung*) puis réimprimé dans son *Positionen und Begriffe* (1940).
[316] Hans Kelsen (1881-1973).
[317] BP.syn, 245-58, aussi p. 317.
[318] BP.syn, p. 316.

dus à l'« accélération » du contexte social, culturel et politique, le développement de « l'agnosticisme politique », les nouvelles phases de neutralisation et de dépolitisation, et avant tout, une histoire conceptuelle de « l'inimitié » des temps modernes jusqu'aux séquelles de la seconde guerre mondiale :

> Le sous-titre [...] s'explique par le moment concret de cette publication. [...] L'étude ci-dessous n'est pas un corollaire de ce genre, elle constitue, tout en n'étant qu'une esquisse, un travail indépendant dont le sujet rejoint inévitablement le problème de la discrimination de l'ami et de l'ennemi. C'est pourquoi je présente, en plus développé, mes conférences du printemps 1962 sous la forme modeste d'une note incidente, espérant les rendre accessibles de la sorte à tous ceux qui ont suivi avec attention, jusqu'à ce jour, la discussion ardue autour de la notion de politique.[319]

a) **L'agnosticisme politique**

Schmitt emprunte à Rudolf Smend, auteur de *Krieg und Kultur* rédigé au cours de la Première Guerre Mondiale en 1915, l'idée d*'agnosticisme politique* qui deviendra un élément significatif de son discours critique sur la politique. Cette idée, approfondie par Schmitt, se développe en opposition non seulement à l'équation de l'État et du politique avec conséquences qu'elle a sur la pratique du pouvoir allemand, mais également en opposition à diverses réductions de la distinction corrélative de l'État et la société (pour Schmitt, cette critique s'applique aussi à Rudolf Smend et à sa théorie de l'intégration de l'État).[320] Cependant, les fondements de l'idée d'agnosticisme politique se trouvent déjà dans les premiers écrits théologico-politiques de Schmitt, par exemple dans sa critique du romantisme politique ; une telle idée d'agnosticisme politique se retrouve ensuite en tant que thème influent au sein de divers écrits de l'époque, y compris dans la conférence de 1930 sur l'histoire de la théorie de l'État allemand dans laquelle il fait une place à Hugo Preuss.

[319] TP [trad. fr.], p. 208. (TP, p. 7).

[320] BP.syn, p. 74. Voir le chapitre précédent sur Gierke et Preuss (et le cas inverse de la théorie de l'intégration de l'État de Smend): Le politique selon Schmitt ne réside ni dans une séparation totale ni dans une intégration pure de l'État et de la société. Le politique n'est pas exclusivement l'État ; l'État est toujours une entité particulière dont le caractère décisif implique également que le politique se distingue surtout des autres domaines de la vie et de toute association pure. Voir à propos de la théorie de l'intégration chez Smend : W. Landecker (1951) « Smend's Theory of Integration », *Social Forces*, 29/1, p. 39-48, en. part., p. 39-40. Voir aussi sur la distinction de Schmitt et Smend sur le pouvoir présidentiel: J. W. Bendersky (2016) « Schmitt diaries » dans Oxford Handbook of Carl Schmitt, p. 130, p. 135. Voir sur la distinction que Schmitt fait entre les penseurs libéraux et Smend sur le sujet du pouvoir d'intégration de l'État moderne: D. Kelly (2016) « Carl Schmitt's Political Theory of Dictatorship », dans Oxford Handbook of Carl Schmitt, p. 217-218. Voir aussi la préface de R. Mehring: Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts: Briefwechsel Carl Schmitt/ Rudolf Smend 1921- 1961. éd. par R. Mehring, Duncker & Humblot, 2010, en part, p. 60-62.

Tout d'abord, un premier sens de l'agnosticisme politique est décrit par Schmitt comme le non-engagement ou la non-activité des gens. Cela se reflète dans la question de l'engagement conscient des gens dans les procédures bureaucratiques et étatiques. Les réévaluations de l'image organique de l'État à travers les formes bureaucratiques, la politique de pouvoir et l'historicisme, précisément dans la théorie de l'État, en sont quelques exemples. Dans cette perspective, il indique par exemple que : « la notion d'"organique" peut s'opposer à tout ce qui est actif et conscient. Elle peut servir toutes les formes possibles d'historicisme, de gouvernementalisme (*Gouvernementalismus*) et de quiétisme et aboutir à un agnosticisme total ».[321] Un autre exemple de ce type d'agnosticisme est, selon Schmitt, la crise de la conscience et du sens politique dans la Constitution bismarckienne. Dans ce cadre, Schmitt fait aussi une comparaison entre le système bismarckien et le système de Weimar. Cela l'amène à se démarquer également des autres usages de l'idée d'agnosticisme comme chez R. Smend qui a également, à l'époque, théorisé l'idée d'agnosticisme politique. Dans *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928) Smend définit l'agnosticisme politique sur un prémisse d'intégration de type de la Constitution bismarckien (et l'applique donc à l'agnosticisme politique des « législateurs d'origine théorique » de Weimar) : « Il est significatif que les législateurs constitutionnels d'origine théorique, comme ceux de Weimar, aient négligé le premier problème ici (celui de l'intégration), alors que la Constitution bismarckienne, comme on le verra plus tard, est un exemple non réfléchi mais parfait de constitution intégratrice. »[322] Ce que Schmitt retient d'un tel passage est aussi une critique de Weber et Preuss. Cependant, à la différence de Smend, Carl Schmitt ne confère pratiquement aucune signification politique à la Constitution bismarckienne sur ce plan : même si un élément démocratique national (comme le supposent Weber puis Preuss selon Schmitt) n'est pas véritablement présent dans le cadre de la Constitution de Weimar, cela n'est pas à verser au crédit de la Constitution bismarckienne (1871-1918) qui, après « cinquante ans de grande prospérité », ne lui apparaît que comme un échec dans cette perspective.[323]

[321] HP, 1930, p. 356. « Schließlich kann „organisch" zum Gegensatz alles Aktiven und Bewußten werden, allen möglichen Stufen von Historismus, Gouvernementalismus und Quietismus dienen und in einem völligen Agnostizismus enden. » (HV, p. 170).

[322] «Es ist bezeichnend, daß Verfassungsgesetzgeber theoretischer Herkunft wie die von Weimar das hier liegende erste Problem (der Integration) übersehen haben, während die Bismarcksche Verfassung, wie noch zu zeigen sein wird, ein zwar unreflektiertes, aber vollkommenes Beispiel einer integrierenden Verfassung ist.» (R. Smend, 1928, *Verfassung und Verfassungsrecht*, p. 24). Cité aussi par Schmitt: HV, éd. 2016, p. 170.

[323] HV, p. 170 (note de base de page). « R. Smend mentionne 'l'agnosticisme de la théorie organique' dans *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928), p. 24. Je souligne ce terme parce que je crois qu'il est instructif de comparer ce type d'agnosticisme avec la théorie libérale de l'État agnostique [...]. Smend a ajouté la phrase suivante à la citation ci-dessus : 'Il est révélateur que les législateurs constitutionnels ayant une formation

Deuxièmement, dans un autre ordre d'idées : une entité politique telle que l'État est agnostique parce qu'elle ne peut pas décider et distinguer sa forme reconnue. La disparition ainsi que l'intégration de l'État dans une constellation de forces sociales diverses peuvent être un symptôme à cet égard. Cela peut se produire lorsque l'État reste indécis face à une pluralité de décisions, ou lorsque l'État intègre en lui-même l'hétérogénéité d'éléments en tension. Malgré un moment de célébration de la constitution de Weimar, en 1930, Schmitt considère qu'elle reste en soi un exemple d'agnosticisme à cet égard : « Le concept d'un État neutre sur le plan intérieur est une idée typiquement libérale. Dans sa signification initiale, l'État était réduit au minimum et déléguait la résolution de tous les problèmes sociaux à la lutte concurrentielle entre les forces sociales. Dans ce sens, l'État neutre était un État passif, non interventionniste et donc agnostique. »[324] Dans ce contexte, il accepte les résultats des études qui trouve certaines origines de ce type de formulation de l'agnosticisme au sein des « théories libérales ».[325] Dans une perspective similaire, la conférence de 1929, *L'ère des neutralisations et des dépolitisations*, met en évidence un trait du libéralisme du XIXe siècle qui étend la caractéristique même de la « neutralité » de l'État moderne sur le plan politique. Dans cette optique, il reste agnostique quant à ce qui appartient effectivement à la politique.[326]

---

théorique, tels que ceux de Weimar, n'aient pas reconnu ce tout premier problème (d'intégration), alors que la Constitution bismarckienne, comme on le verra, est, bien que peut-être pas bien pensée, un exemple néanmoins parfait de constitution intégrée'. En réponse à cela, je voudrais rappeler, pour la défense d'Hugo Preuss et indirectement de Max Weber, que la première partie principale (organisationnelle) de la Constitution de Weimar, avec son équilibre entre démocratie parlementaire et plébiscite, offrait le meilleur modèle d'intégration qui pouvait être trouvé, une fois que l'on avait décidé de choisir la démocratie, alors que Preuss ne peut être critiqué ni pour la féodalisation de notre système de partis ni pour la confusion de la deuxième partie de la constitution. Nous ne devons pas non plus oublier que Preuss, tout comme Max Weber et Friedrich Naumann, fait toujours de la disposition à la démocratie nationale une condition préalable nécessaire. Si cette condition est remplie, nous pouvons trouver une méthode pratique d'intégration dans le système d'organisation de la Constitution de Weimar ; mais si elle n'est pas remplie, le cas est le même que pour la Constitution bismarckienne, pour laquelle certaines conditions n'ont pas non plus été remplies, et qui, en cinquante ans de grande prospérité, n'a pas réussi à intégrer les masses des travailleurs industriels allemands. » (HP, 1930, p. 356).

[324] HP, p. 365.

[325] Dans un cas, Schmitt ne rejette donc pas les résultats d'une généalogie de cet « agnosticisme » dans les théories libérales et ses conséquences pour le constitutionnalisme : «L'expression 'État agnostique' est incisive. Elle est fréquemment utilisée dans la critique fasciste de l'État libéral […] M. Passerin d'Entrèves m'a fait remarquer que la formulation tire ses origines du libéralisme et s'inscrit dans les expressions de F. Ruffini. Jusque-là, je n'avais pas pu retracer les origines spécifiques de cette expression, qui est d'une grande importance pour la théorie de l'État.» (HP, p. 365). Voir aussi : HV, p.179, n.21.

[326] « L'État libéral européen du XIXe siècle se pose lui-même comme 'stato neutrale ed agnostico', et c'est dans cette neutralité même qu'il aperçoit la justification de son existence. Il y a différentes raisons à cela et il n'est pas possible de l'expliquer d'un mot ou par une cause unique. Le cas nous intéresse ici en tant que symptôme d'une neutralité générale de la culture en soi; car la doctrine de l'État neutre au XIXe siècle existe dans le cadre d'une tendance générale au neutralisme de l'esprit, caractéristique de l'histoire européenne des siècles

L'agnosticisme de l'État n'est pas un échec tant qu'une distinction relative entre l'État et la société est respectée. Comme le souligne *Der Hüter der Verfassung*, la seule possibilité pour un État de maintenir un certain degré d'agnosticisme au XIXe siècle était la distinction entre l'État et la société, qui par exemple ne semble plus valable, selon Schmitt, dans le passage de Gierke à Preuss.[327] Dans le contexte d'une disparition progressive de l'idée d'État, une antithèse libérale pluraliste tient à la politique de pouvoir antérieure (et à son équation entre la politique et l'État): cela conduit de la juste tâche de neutralisation des distinctions sociales par l'État à une neutralisation de l'unité politique elle-même. Selon Schmitt, un conglomérat d'intérêts précède ainsi l'unité reconnue d'un peuple. Cette union n'est plus en mesure, quant à son idée de l'État, de neutraliser ses conflits internes ou de se défendre à l'extérieur. Dans cette perspective, le sens et le caractère « indépendant » de l'État se polarise et l'État devient un « pouvoir neutre » ou un arbitre qui s'abstient de prendre des décisions autoritaires. Il apparaît comme un médiateur neutre, ou comme un « produit de l'équilibre » entre « un conglomérat de pouvoirs hétérogènes ». L'article de 1930, *Ethique de l'État et l'État pluraliste*, souligne de la même manière le développement de cette orientation politique agnostique à travers le pluralisme.[328] Cette situation réapparaît dans la conférence de Schmitt sur Hugo Preuss dans un contexte d'histoire de la théorie juridique de l'État à partir de l'Allemagne du XIXe siècle. Schmitt critique la solution d'Hugo Preuss par rapport à la base logique de la politique des temps modernes : la proposition de Preuss pour Weimar conduit au

---

derniers. C'est là que réside, me semble-t-il, l'explication historique de ce que l'on a désigné sous le nom d'ère de la technique » (BP [trad. fr.], p. 141-2).

[327]« Der Staat war damals unterscheidbar von der Gesellschaft. Er war stark genug, um sich den übrigen sozialen Kräften selbständig gegenüberzustellen und dadurch die Gruppierung von sich aus zu bestimmen, so daß alle die zahlreichen Verschiedenheiten innerhalb der „staatsfreien" Gesellschaft — konfessionelle, kulturelle, wirtschaftliche Gegensätze — von ihm aus, und nötigenfalls durch den gemeinsamen Gegensatz gegen ihn, relativiert wurden und die Zusammenfassung zur „Gesellschaft" nicht hinderten. Andrerseits aber hielt er sich in einer weitgehenden Neutralität und Nicht-Intervention gegenüber Religion und Wirtschaft und respektierte in weitem Maße die Autonomie dieser Lebens- und Sachgebiete; er war also nicht in dem Sinne absolut und nicht so stark, daß er alles Nicht-Staatliche bedeutungslos gemacht hätte. Auf diese Weise war ein Gleichgewicht und ein Dualismus möglich; insbesondere konnte man einen religions- und weltanschauungslosen, sogar völlig agnostischen Staat für möglich halten und eine staatsfreie Wirtschaft wie einen wirtschaftsfreien Staat konstruieren. » (HV, p. 73).

[328] « [Selon le pluralisme], l'État semble réellement dépendre largement de divers groupes sociaux, parfois en tant que victime, parfois en tant que résultat de leurs accords, objet de compromis entre les groupes de pouvoir social et économique [...]. Il semble être devenu, sinon pratiquement le serviteur ou l'instrument d'une classe ou d'un parti au pouvoir, alors un simple produit de l'équilibre entre les différents groupes combattants - au mieux un «pouvoir neutre et intermédiaire», un médiateur neutre, un équilibreur de groupes les combats, une sorte de «bureau de compensation» [...]. Il devient un «État agnostique», le «stato agnostico» ridiculisé par la critique fasciste. Face à une telle construction, les questions éthiques de fidélité et de loyauté doivent être répondues différemment que pour une unité indubitable et globale. Ainsi, aujourd'hui, dans de nombreux États, l'individu unique se sent en fait partie d'une pluralité de liens éthiques et est lié par des communautés religieuses, des associations économiques, des groupes culturels et des partis, et sans décision reconnue sur la hiérarchie de ses nombreux liens en cas de conflit. » (*Staatsethik und pluralistischer Staat*, PB, p. 136).

« cas extrême » d'un État dont l'opinion publique est simplement fondée sur l'intensification de « la lutte concurrentielle des énergies politiques » et des partis ; un État qui ne sait rien et ne peut faire « aucune distinction ». Schmitt critique également la conception de Preuss du « principe démocratique d'égalité des droits » politiques accompagnant l'incapacité de l'État et « de l'échec de l'ordre juridique » et « incapable de faire des évaluations ».[329] En termes d'éléments étatiques et sociaux, les États de la période de Bismarck et de Weimar se situent à deux extrêmes. Selon Schmitt, aux deux extrêmes, l'État omniscient ou l'État agnostique négligent une relativité de cette distinction État-société, donc, « contre la position extrême de l'État omniscient, nous avons ici l'autre extrême de l'État sans connaissance, incapable de faire des évaluations et totalement agnostique. »[330] De son livre sur la crise de la démocratie parlementaire (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*) à sa conférence de 1930 sur Preuss, Schmitt souligne les dernières phases de la pensée de Preuss et son idée de la démocratie nationale (Preuss est sur ce plan proche de Weber et d'un protestant libéral marquant tel que Friedrich Naumann).[331] En ce qui concerne cette dernière phase (de la pensée de Preuss), il y a aussi une nouvelle compréhension de l'idée de la neutralité de l'État : « car la neutralité de l'État passif et agnostique ne peut plus survivre dans la situation sociale et économique actuelle, qui pour l'Allemagne est aussi celle d'un État de réparation *(Reparationsstaat)* ».[332] Selon Schmitt, l'agnosticisme est élevé avec Preuss au

[329] « Warum soll nun, trotz der tatsächlichen Ungleichheit, der Grundsatz rechtlicher Gleichheit ein fundamentaler Satz unserer heutigen bürgerlich rechtsstaatlichen Ordnung sein? Preuß gibt die Antwort: weil der Staat und das Recht gar nicht in der Lage sind, die Ungleichheit zu messen. Auch hier ist seine Formulierung zu frappant, als daß sie nicht wörtlich zitiert werden müßte: „Nicht also die Gleichheit der Individuen, sondern die Unfähigkeit der Rechtsordnung, ihre Ungleichheit zu messen, ist das demokratische Prinzip der politischen Gleichberechtigung. » (HV, p.179-180).

[330] HP, p. 366. « Als Gegensatz gegen das Extrem vom allwissenden Staat erscheint hier das andere Extrem eines nichts wissenden, nichts unterscheidenden, agnostischen Staates." (HV, p. 180).

[331] Friedrich Naumann (1860-1919). HP, p. 356 (Voir ausssi : HV, p. 170, note de base de page), HP, p. 358 (voir aussi : HV, p. 172, note de bas de page). Voir aussi les notes d'Ellen Kennedy dans son introduction à la traduction anglaise de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), en particulier p. xvii-xxi, p. 79. Voir également la recension par Richard Thoma de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* intitulée « Sur l'idéologie du parlementarisme » et la référence de Thoma à « Max Weber, Hugo Preuss et Friedrich Naumann » (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 53, p. 215-217).

[332] „Das Wort neutral erhält dadurch eine neue Wendung. Denn die Neutralität des passiven, agnostischen Staates ist in dem heutigen sozial- und wirtschaftspolitischen Staat, der in Deutschland zudem noch ein Reparationsstaat ist, nicht mehr möglich." (HV, p. 183). Le motif du *Reparationsstaat* renvoie au traité de Versailles qui impose à l'Allemagne de verser l'équivalent de 20 milliards de marks d'or (ce qui correspondait à l'époque à plus de 7 000 tonnes d'or) au titre de réparations destinées à couvrir les dommages civils causés pendant la guerre. (*Traité de paix de Versailles*. 28 juin 1919. Chapitre I. Article 235). Le 29 janvier 1921, les Alliés à Paris exigent à nouveau 269 milliards de marks d'or en 42 versements annuels, dont 226 milliards sont le principal immuable, et l'Allemagne doit également renoncer à 12 % de la valeur de ses exportations annuelles. Le plan de paiement de Londres a suivi le 27 avril 1921 .Le Reichstag rejette ces demandes et les Alliés occupent la Ruhr, Duisbourg et Düsseldorf le 8 mars, après avoir rejeté la proposition allemande de 50 milliards à Londres. Selon le Plan de paiement de Londres (*Londreser Zahlungsplan*), l'Allemagne doit accepter

rang d'«esprit national (*Geist der Nation*). Cela inclut une « opinion publique » qui, malgré sa réalité et sa présence, n'est toujours pas accessible ou même compréhensible sur le plan politique qu'à travers les capacités simplement « officielles » d'une bureaucratie.[333] Dans de nombreux travaux de cette période, les critiques que font de Schmitt de l'État quantitativement total, ses diverses références à un glissement dangereux vers une nouvelle totalité étatique, visent également à mettre en évidence cette incapacité à « distinguer » qu'il mentionne déjà dans sa conférence sur Preuss. Dans sa discussion précédente du romantisme politique, Schmitt s'oppose à l'« occasionalisme subjectif » en raison de son incapacité à faire des distinctions : il poétise les frontières et les limites et esthétise sa propre indécision. Cependant, l'essai controversé de 1933, *État, mouvement, peuple*, introduit une pensée juridique institutionnelle distincte du normativisme et de la pensée décisionnelle. Cela demeure une idée importante des *Trois types de pensée juridique* ainsi que de la nouvelle préface à la *Théologie*, la même année. Malgré un certain conformisme et son adaptation aux changements politiques de l'époque, Carl Schmitt croit toujours, en novembre 1933, que

---

de rembourser un total de 132 milliards de marks en or et de payer des intérêts. La question concernant certaines parties de cette dette de réparation dépend également de l'avis d'une commission (*Reparationskommission*) sur la performance de l'Allemagne. (Stephen A. Schuker, "American 'Reparations' to Germany, 1919-33", *Princeton studies in international finance*, n. 61, Princton, 1988, p. 16.).

[333] HV, p. 181, p. 183. « Hugo Preuss n'était plus en mesure d'écrire sa théorie du nouvel État. L'un des objectifs des conclusions [d'Hugo Preuss] était d'instituer des pouvoirs de contrôle de l'État neutre à côté des pouvoirs de l'État-parti. Le mot « neutre » acquiert ainsi un nouvel usage. Car la neutralité de l'État passif et agnostique ne peut plus survivre dans l'État social et économique actuel qui, pour l'Allemagne, est aussi un *Reparationsstaat*. Il ne peut donc être que le type de neutralité qui facilite une décision impartiale et juste. D'un point de vue sociologique, cela nécessite une entité qui n'est liée à aucune partie en particulier. Sans cela, tout État constitutionnel bourgeois serait impensable aujourd'hui. Cet État englobe l'éducation civique et la croyance en un esprit national (*Geist der Nation*). Cet esprit ne peut jamais être organisé, jamais compris dans une fonction officielle, il est toujours quelque peu obscur, et pourtant il est toujours présent et toujours efficace. Cet esprit est, fondamentalement, l'opinion publique. C'est finalement le *Geist der Nation* dominant autour duquel - et au-delà des murs de la caserne des partis - des personnes courageuses et indépendantes ont toujours pu se rencontrer. Au vu de nombreuses expériences différentes, on peut douter qu'il puisse encore exister aujourd'hui en Allemagne une intelligence politique indépendante des partis politiques organisés. » (HP, 369-370). Voir aussi : « Le mot « démocratie nationale » apparaît sous une forme de plus en plus univoque, dont l'esprit et la conviction doivent l'emporter sur la soif de pouvoir réprimée des partis et de leurs bénéficiaires. Si cette condition préalable devait cesser d'être effective, alors tout le travail de la Constitution serait ruiné : après le renversement des princes par le peuple et le dépassement de ses divisions partisanes, l'idée que l'Allemagne assurerait en 1919 la victoire posthume des idéaux de 1848 aurait été une illusion passagère. De telles préoccupations ont conduit Preuss à s'éloigner de la formulation de concepts généraux de théorie de l'État. Mais la question elle-même est aussi ancienne que celle du concept de l'État constitutionnel bourgeois. […] L'éducation, l'esprit national et l'État de droit civil sont indissociables et, dans le verset sassanide de Goethe que Hugo Preuß cite avec une insistance particulière, ils sont indissociables : « Vous former en une nation, Allemands, vous l'espérez en vain », ce mot a un sens concis, très précis, c'est-à-dire politique.» (HP, p. 367-368).

l'« institutionnalisme », seul et isolé, conduit à un « vide » de la visibilité politique qui est pluraliste et agnostique.[334]

b) **Logique du politique**

L'établissement de « distinctions claires » (*klare Unterscheidungen*) est pour Schmitt l'essence de la pensée classique ;[335] il se retrouve dans ses nombreux principes et pratiques méthodiques.[336] Comme le soulignent certains spécialistes, cette orientation vers la clarté agit en tant que principe d'« ordonnancement du désordre ».[337] Dans les journaux de Schmitt, cette recherche de clarté se reflète également dans les différentes expressions d'un « distinguo *ergo*

[334] PT [trad. fr.], p. 13. PT, p. 8, Schmitt indique aussi : « Aujourd'hui, [en novembre 1933], je ne distinguerai plus deux, mais trois types de pensée dans la science juridique : outre le modèle normativiste et le modèle décisionniste, il y aurait le type institutionnel. » (PT [trad. fr.], p. 12) Schmitt poursuit en expliquant que, alors que le normativisme pense en termes de règles impersonnelles et que le décisionnisme pense en termes de décisions personnelles, la pensée institutionnelle pense en termes d'organisations qui transcendent la sphère personnelle. Ainsi l'État correspond au normativisme, les mouvements politiques (*Bewegungen*) au décisionnisme et le peuple (*Volk*) à l'institutionnalisme. Pourtant, indique Schmitt, « alors que le pur normativiste pense par règles impersonnelles et que le décisionniste fait prévaloir dans une décision personnelle le bon droit de la situation politique jaugée avec justesse, la pensée juridique institutionnelle se déploie dans des organisations et des structures supra-personnelles. Et alors que le normativiste dégénéré fait du droit le mode purement fonctionnel d'une bureaucratie étatique, et que le décisionniste court toujours le risque de rater, en se fixant sur la ponctualité de l'instant, l'être au repos présent dans tout grand mouvement politique, une pensée institutionnelle isolée mène au pluralisme d'un développement féodal corporatiste [...] dépourvu de souveraineté. » (PT [trad. fr.], p. 12-13). Voir aussi sur l'influence de l'institutionnalisme de Maurice Hauriou (1856-1929) J.F. Kervégan (2011), chap.5, p. 157, p. 191.

[335] BP, p. 11 ; BP.syn, p. 76.

[336] Pour en donner quelques exemples : « *abstraction / caractère concret* » (WS, p. 41), ou « *activité / passivité* » (PR, p. 116-17), ou « *organique / mécanique* » (BP [trad. fr.], p. 151). Dans le discours qu'il tient sur le politique se trouvent des binômes tels que «*démocratie / parlementarisme*», «*norme / décision*», «*dictature souveraine / dictature de commission*», etc. Cela se retrouve dans les propos qui concernent le juridique, comme «*centre / périphérie*», «*décret / statut*» «*déterminisme juridique / indétermination juridique*», «*légalité / légitimité*», «*règle / exception*», «*État / Reich*», etc. Sa pensée littéraire et culturelle est également remplie d'antinomies conceptuelles comme «*mythe / histoire*», «*Nahme / Name*», «*terre / mer*» et «*tragédie / jeu*» etc.

[337] J. Meierhenrich et O. Simons (dir.) (2016) *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p. 16-21; D. Dyzenhaus (1997) *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford, OUP, p. 41. M. Weimayr (1999) « Carl Schmitt - Sprache der Krise/ Krise der Sprache. » dans dans W. Pircher (dir.) *Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt*, Vienna: Springer, p. 53-84, ici p. 63. A. Anter (2004) *Die Macht der Ordnung: Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, Tübingen, Mohr, p. 43-50. K. Kröger (1988) « Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Römischer Katholizismus und politische Form' » dans *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, p. 163. Z. Bauman (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity, p. 7. J. W. Müller (1999) « Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth », dans *Journal of Political Ideologies*, 4, p. 61-85, ici p. 62.

sum ».[338] Dans les diverses batailles personnelles de type existentiel dans sa jeunesse, il essaye toujours de distinguer « ce qui est » de « ce qui n'est pas » un choix.[339]

La dualité des aspects de la logique du politique (ci-dessous, le contraste et l'intensification) ne constitue pas une hésitation entre deux catégories : cette conception du politique se développe et se justifie par la primauté du passage à la clarté (ainsi qu'à la clarification analytique) en tant que principe. Cette conception et son assise logique s'éloignent des ambiguïtés en direction de la signification collective et de la visibilité politique. Schmitt critiques surtout la théorie juridique de l'État, et les clarifications sur le concept de politique comprennent notamment des précisions. Ainsi, l'unification des logiques du politique se justifie par divers projets théoriques et pratiques : en particulier, celui qui concerne l'histoire de la théorie allemande de l'État du 19ème siècle jusqu'à la République de Weimar. À divers moments de l'argumentation de Schmitt, cette dualité des aspects est participée à des processus unificateurs implicites à la fois pour « restreindre » les ambivalences et pour les « clarifier ». Cette unité du politique s'inscrit surtout dans la réalité de la vie politique moderne.

Une caractéristique de la situation métaphysique des origines de l'État moderne est qu'elle relativise et neutralise les conflits qui se manifestent dans les « guerres civiles ». Cette conception de ce qui appartient à la politique moderne devait écarter toute possibilité de retour purement nostalgique ou romantique à un passé théologique. Elle se protège de tout

[338] « Also was bleibt? Es bleibt: Freund und Feind. Es bleibt ihre Unterscheidung. Distinguo ergo sum. » (GL II, p. 240).

[339] On retrouve cela dans sa biographie. On peut, à titre d'exemple, citer l'indication «je pense, donc j'ai des ennemis ; J'ai des ennemis, donc je suis moi-même »(cité dans Müller, 2003, p. 56). Sur ce terrain, Müller prétend même que Schmitt a clairement compris contre qui et contre quoi il se battait ; ainsi, dans sa vie publique, il a identifié des adversaires réels et imaginaires qui allaient des romantiques aux libéraux, aux modernes, et aux juifs assimilés. Comme le signale Müller, il vivait, dans sa vie privée, dans un «état érotique d'exception» et ces rencontres tumultueuses étaient à la fois troublantes et productives pour Schmitt: «Il n'y a pas d'autre type d'anxiété, et c'est la nature de l'anxiété de pressentir un ennemi indéterminé» (*ibid*). En réponse à l'anxiété, il incombe à la «raison» (*Vernunft*) de « déterminer l'ennemi ». Meierhenrich et Simons soutiennent également que cela implique un processus d' «autodétermination» (*Selbstbestimmung*) pour Schmitt (*Oxford Handbook*, p. 15). L'anxiété cesse et il ne reste que la peur (GL, p. 36). Meierhenrich et Simons vont plus loin en faisant valoir que toute forme de catégorisation - pas seulement sa variante la plus extrême de la distinction entre amis et ennemis - est un élément de soulagement psychologique pour lui; comme un sentiment d'harmonie et de régularité qui a servi de contrepoint au sentiment d'impuissance (2016, p. 15). Cette catégorisation dans les distinctions est présentée par Meierhenrich et Simons comme étant inscrite en profondeur dans la psychologie de Schmitt, indiquant que son anxiété semblait apaisée chaque fois qu'il se livrait à un acte catégorique d'exclusion; en creux, dans son comportement de stigmatisation des personnes, sur la base d'un caractère indésirable (p.16). À cet égard, les principales cibles de son mépris de l'époque - autres que lui-même, qu'il a également critiqué sans pitié - étaient, par ordre d'importance décroissante, son épouse Pawla (Cari) von Dorotić, son supérieur militaire, le poète et ami Theodor Däubler, et parfois, «les Juifs» (p. 59).

raccourci et de toute dépendance excessive à l'égard du sacré, ainsi que de toute mythification de son pouvoir. La fin ou l'absence d'une politique basée sur une unité de vision religieuse sont réelles. Pourtant, une vie relativement commune comportant du sens et la visibilité est encore désirée. À cet égard, le politique est une catégorie de résistance aux nihilismes ou aux intellectualités pures ; il promeut des valeurs vivantes servant la vie publique. Le sens et la visibilité de la vie publique moderne ne doivent pas reculer dans l'ombre. Cette conception du politique délimite la politique comme une catégorie de la vie publique en opposition à la cécité provoquée par les lumières d'une visibilité excessive et l'obscurité totale d'une vie publique dénuée de sens ; cela apparaît à la fois au niveau analytique et au niveau pratique. Le « politique » au sens de Schmitt comporte donc une double négation, celle des visibilités outrancières et celle des abstractions absurdes en politique. L'héritage de la théorie allemande de l'État du siècle précédent conduit tout d'abord à une double confrontation de Schmitt : d'une part avec des formes de politique de pouvoir (telles que des positivistes statutaires), d'autre part avec des variations de l'impuissance sociale (de Gierke à Preuss). Schmitt propose de remplacer ces dualités et ambivalences politiques par une « unité », ce qui apparaît à divers moments, sinon à toutes les pages de *Der Begriff des Politischen*. Contre les dualités et les ambivalences politiques, le concept schmittien du politique propose de clarifier l'analyse et la pratique de la politique. Il s'agit de s'éloigner des ambiguïtés de sens et de visibilité pour aller vers une connaissance commune plus claire qui place le défaut de signification et de visibilité de la vie politique face à la question singulière de ce qui appartient à la politique moderne. Sur ce plan, selon Schmitt, la politique moderne doit avant tout être protégée contre elle-même. En repensant ce qui appartient à la politique, les significations mêmes de la « pureté » et de l'autosuffisance absolue de la politique moderne doivent d'abord être confrontées aux désillusions qui naissent aux niveaux analytique et pratique. Cela est également clair à deux localisations ultimes de l'élément « politique » vis-à-vis de deux éléments de l'État et de la société (dans une distinction relative). La base logique du concept de politique naît tout d'abord en s'éloignant, d'une part, de l'équivalence entre la politique et l'État et, d'autre part, de l'intégration pure de l'État et de la société. Alors que la négation de la première équivalence ouvre au concept de politique la voie des significations de l'élément « social », l'opposition à la seconde maintient une dualité relative et équilibrée de l'État et de la société dans leur distinction relative. Le concept de politique a chez Schmitt un double noyau logique qui se reflète dans la réalité de ce qui appartient à la politique

moderne : une catégorie intermédiaire transcendant les éléments de l'étatique et du social et à la fois « contrastée » et « intensifiée » par sa logique.

1). **Le politique est « *contrasté* ».** Le concept du politique est signifié avant tout par ce à quoi il n'appartient pas. Ce qui appartient au politique est mis en contraste dans la vie humaine par un rapport négatif à ses autres aspects : il n'est pas esthétique, il n'est pas religieux, il n'est pas économique, il n'est pas moral etc. Dans sa réalité existentielle, ce qui appartient au politique se définit comme une catégorie de « résistance » à la démarcation du politique et du non-politique afin de ne pas s'éloigner ni tomber totalement dans les catégories non politiques de la vie humaine. C'est grâce à ce contraste que le politique peut clairement être distingué :

> On ne saurait arriver à définir la politique sans avoir d'abord dégagé et vérifié ses catégories spécifiques. Car le politique a ses critères à lui, qui jouent d'une manière qui leur est propre vis-à-vis des domaines divers et relativement autonomes où s'exercent la pensée et l'action des hommes, particulièrement vis-à-vis du domaine moral, esthétique et économique. Le politique résiderait donc en dernière analyse dans des distinctions qui lui sont propres, auxquelles pourrait se ramener toute activité politique au sens spécifique du terme. Admettons que les distinctions fondamentales soient, dans l'ordre moral, le bien et le mal; le beau et le laid dans l'ordre esthétique; dans l'économique, l'utile et le nuisible ou, par exemple, le rentable et le non-rentable. La question se pose alors de savoir s'il existe pour le politique un critère simple qui soit une distinction de même nature, analogue aux précédentes sans pour autant en dépendre, une distinction autonome et donc évidente en elle-même, et de savoir en quoi celle-ci consiste.[340]

Les idées modernes sur ce qui appartient à la politique sont également influencées par les valeurs imposées par des efforts et des conceptions « secondaires » de la politique. Selon Schmitt, ce qui est « secondaire » se traduit par des motifs divers, qui vont de l'anarchisme au pluralisme, du romanticisme à l'économisme, au libéralisme, au nouvel « esprit de technicité » etc. L'introduction du politique en tant que catégorie de contraste est également le meilleur des antidotes aux impositions de valeur arbitraires. De même, le politique est également une catégorie de sauvegarde et de défense d'un espace commun des activités « non-politiques ».

2). **Le politique est « *intensifié* ».** La distinction des différents domaines de la vie humaine peut s'intensifier au point de se retrouver dans le cadre de ce qui appartient à la politique moderne. La pluralité de ces distinctions peut affecter positivement de nombreux aspects

[340] BP [trad. fr.], p. 63-64.

d'une entité politique telle que l'État. Ainsi, il apparaît des points où les formes politiques sont signalées et caractérisées par leurs différentes intensifications internes :

> Le dynamisme du politique peut lui être fourni par les secteurs les plus divers de la vie des hommes, il peut avoir son origine dans des antagonismes religieux, économiques, moraux ou autres; le terme de politique ne désigne pas un domaine d'activité propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains dont les motifs peuvent être d'ordre religieux, national (au sens ethnique ou au sens culturel), économique ou autre, et provoquent, à des époques différentes, des regroupements et des scissions de types différents.[341]

Concernant ce qui appartient à la politique, la *tension* est une règle vivante, l'*intensification*, sa logique : les groupements humains peuvent avoir leur origine dans les modes religieux, moral ou économique. Au niveau de leur être, les critères d'évaluation des différents modes de vie comme bien/mal (morale), laid/beau (esthétique) ou profit/non-profit (économique) apparaissent très hétérogènes.[342] Ces domaines de la vie affectent le politique dans la mesure où ils peuvent finalement générer des formes distinctes. Leurs distinctions ou critères deviennent aptes à « se transformer » ou à devenir politiques (amis / ennemis) s'ils perdent davantage leur contenu propre et deviennent aussi « polarisés » que de simples éléments d'un mode de vie commun : « Tout antagonisme religieux, moral, économique, ethnique ou autre se transforme en antagonisme politique dès lors qu'il est assez fort pour provoquer un regroupement effectif des hommes en amis et ennemis. »[343] Dans ce cadre, la fonction vivante de la politique ne peut faire l'objet ni de définitions exhaustives ni avoir un contenu substantiel. Ce qui est politique ne peuvent avoir de sens qu'à travers le peuple et dans la manière dont il perçoit son mode de vie.

○ *Orthagonalité logique du politique* : Ces deux aspects logiques du politique, l'intensification (des distinctions au départ d'un mode de vie) et le contraste (en transcendant ce complexe de distinctions), ne sont ni séparés ni identiques. A travers un critère clair du politique (la distinction *ami / ennemi*), les idées profondément classiques telle que de représentation et de reconnaissance se retrouvent chez Schmitt dotées de nouveaux usages au niveau du *politique.* Ainsi, au regard de la variété des expressions d'un tel double aspect de la logique du politique, une entité politique telle que l'État doit se fonder sur une dualité de principes opposés tout en se complétant au niveau politique. Par exemple, selon la *Théorie de*

[341] BP [trad. fr.], p. 77 (BP.syn, p. 118).
[342] BP [trad. fr.], p. 63-65.
[343] BP [trad. fr.], p. 75-6 (BP.syn, p. 114).

la Constitution, cela est lié à propos de l'État aux caractéristiques de la représentation et de l'identité :

> En conclusion, nous pouvons dire que l'État en tant qu'unité politique repose sur la combinaison de deux principes de configuration opposés, celui de l'identité (c'est-à-dire de l'identité du peuple présent avec lui-même en tant qu'unité politique, lorsqu'il est en mesure de distinguer ami et ennemi en vertu de sa propre conscience politique et de sa volonté nationale), et celui de la représentation en vertu duquel l'unité politique est incarnée par le gouvernement. »[344]

Parmi d'autres exemples, en plusieurs points de *Der Begriff des Politischen*, l'horizon d'une logique d'intensification (les conditions préalables de la politique dans les tensions vivantes) « se croise » *orthogonalement* avec une logique de contraste (sur les sources de la distinction politique dans les différents domaines de la vie).[345] Comme nous le montrerons aussi dans ce qui suit, l'unité politique doit pouvoir être représentée comme le mode de vie d'un peuple. Les distinctions de ce mode doivent être perceptibles dans une relative visibilité. Réciproquement, l'entité politique doit être « comprise » et connue à partir de sa source de sens dans la pluralité des distinctions dans les différents modes de la vie telle que moral, économique, etc. Cette entité politique sans les significations qu'elle comporte pour son peuple serait politiquement absurde et dénuée de sens. Ces regroupements humains intensifiés semblent conditionner le sens même des entités et des formes politiquement contrastées. À l'inverse, le politique apparaît comme un contraste qui transcende les ambiguïtés des frontières vagues des domaines de la vie dans le sens de la visibilité de ses unités et de l'institution de ses entités.



c) **La signification politique** (et le peuple)

La signification de l'unité politique découle d'une réalité de la vie politique pour le peuple même qui crée, participe et vit la vie publique de sa propre manière : elle consiste en une

[344] VFL [trad. fr.], p. 352.

[345] Cette insistance sur le sujet de la clarté politique apparaît très souvent dans *Der Begriff des Politischen*. Voir par exemples : BP [trad. fr.], p. 59 (l'État en tant qu'«entité claire et sans équivoque») ; BP [trad. fr.], p. 76 (l'évaluation claire de la situation « concrète » et la communauté) ; BP [trad. fr.], p. 63-4 (la clarté du critère politique).

pluralité de distinctions intensifiées à partir desquelles une communauté vivante doit être formée. Ce sens est interne aux pluralités de distinctions vivantes et aux polémiques collectives dans un état d'esprit d'unité partagée. Dans la réalité des cas concrets, cette signification ne se présente jamais sous la forme d'un ordre ou d'une norme abstraite, mais toujours sous la forme de groupes et d'associations humaines réelles qui dominent d'autres groupes et associations humaines. En effet, même si une règle de morale, de droit ou d'économie est en jeu (par exemple, dans un État libéral), ces règles doivent toujours assumer un sens politique concret dans l'état d'esprit d'un peuple.[346]

Dans ce contexte, Schmitt utilise également diverses expressions de l'idée de force ou d'énergie vivante.[347] En termes d'énergie vivante, l'unité politique est conditionnée par la force de ces groupements issus des milieux non politiques. Par leur intensification, les différents domaines de la vie perdent leur contenu particulier et atteignent un niveau prêt à mettre leurs frontières (de distinctions) déjà importantes au service d'une unité politique et de ses formes. Ces distinctions, tant qu'elles appartiennent à d'autres domaines non politiques, n'ont aucune « autorité » sur la politique.[348] Bien que la signification de la politique moderne soit conditionnée par l'intensification de ces tendances de vie (religieuses, économiques, esthétiques, etc.), leurs distinctions peuvent s'unifier (à travers des intensifications) en vue de l'identité des peuples. Dans ce cadre, la question de la signification politique ne peut être résolue en dehors de ces tensions et intensités conceptuelles et de ces polémiques : « Tous les concepts, notions et vocables politiques ont un sens polémique ; ils visent un antagonisme concret, ils sont liés à une situation concrète dont la logique ultime est une configuration ami-ennemi (se manifestant sous forme de guerre ou de révolution) et l'absence d'une telle situation en fait des abstractions vides et sans vie. Des mots tels que État, république, société, classe; et aussi, souveraineté, État de droit, absolutisme, dictature, plan, État neutre ou État

[346] BP [trad. fr.], p. 116-8.

[347] « Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken." (BP.syn, p. 118).

[348] Voir par exemple l'édition de 1927 *Der Begriff des Politischen*: „Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen und moralischen Gegensätzen. Aber die reale Freund- und Feind-Gruppierung ist seinsmäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in welchem er zu dieser Gruppierung führt, seine bisherigen Kriterien zurückstellt und den völlig neuen Bedingungen und Konsequenzen des Politischen unterworfen wird. » (BP.syn, p. 118).

total sont inintelligibles si l'on ignore qui, concrètement, est censé être atteint, combattu, contesté et réfuté au moyen de ces mots. »[349]

Le sens de la politique réside dans les engagements publics et les mouvements populaires dans différents domaines de la vie (comme la religion, la morale, l'esthétique, l'économie, etc.). Cependant, ces domaines non politiques ne sont pas censés perdre toute leur signification (face au politique) : le sens du non-politique est aussi toujours protégé de ce qui est politique par des frontières et des limitations. Tant que l'unité politique est également présupposée par l'unité dirigeante elle-même, le fait de tirer la signification politique d'autres domaines de la vie ne détruit pas totalement l'autonomie de ces domaines non politiques (face au politique). Le seul œil auquel cette énergie vivante pourrait apparaître est celui des groupements humains particuliers dans leurs formations sociales. Si ces expériences humaines en politique sont conditionnées par un mode de vie commun, c'est à travers ces acteurs réels de la politique (avec ses distinctions au sein des concepts et des idées) que le sens de leur communauté et de ses conflits peut être reconnu, compris et jugé :

> [Le sens des distinctions politiques peut être déterminé] ni par un ensemble de normes générales préalablement établies, ni par le jugement d'un tiers, désintéressé et donc « impartial ». La possibilité d'une reconnaissance et d'une compréhension correctes et donc aussi le pouvoir de parler et de juger ne sont donnés ici qu'à travers la participation existentielle. La situation de conflit extrême ne peut être déterminée que par les personnes impliquées elles-mêmes; en particulier, chacun d'eux ne peut que décider par lui-même si la différence de l'étranger dans la situation de conflit spécifique signifie la négation de son propre type d'existence et est donc écarté ou combattu pour préserver son propre type de vie. Dans la réalité psychologique, l'ennemi est facilement considéré comme mauvais et laid car chaque distinction, surtout politique, comme la plus forte et la plus intense des distinctions et des catégorisations, s'appuie sur d'autres distinctions pour le soutenir. Cela ne change pas l'indépendance de ces opposés.[350]

La signification de la politique moderne ne peut se concevoir comme le simple reflet des juridictions étatiques. L'ancrage normatif d'une entité politique moderne est autoréférentiel et donc un « terrain sans fondement ».[351] Cela implique diverses distinctions de sources non politiques, tandis que dans leur non-autorité sur la politique, c'est l'entité politique telle que l'État qui les déclare et les relativise simultanément comme « non politiques ». L'État neutralise ainsi les diverses distinctions conflictuelles entre les niveaux individuel et social. Une politique doit être « réelle » et « significative » si elle est basée sur des distinctions

[349] BP [trad. fr.], p. 69 (BP.syn, p. 92-93).
[350] BP.syn, p. 80-81 (BP [trad. fr.], p. 65-66).
[351] M. Marder (2010) *Groundless existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York, Continuum p. 5-8.

partagées intensifiées de groupements et d'associations réels ou préexistants. Ces groupements sont impliqués dans la formation d'un mode commun de vie. Le sens de ce qui appartient à la politique ne réside ni dans les redéfinitions « circulaires » de la politique,[352] ni même dans la pure mécanique bureaucratique,[353] ni dans la puissance militaire en soi.[354] Sur un plan similaire, la signification politique ne se trouve pas dans la simple actualité des guerres interétatiques qui ont leurs propres « lois techniques, psychologiques et militaires ».[355]

La signification politique n'est pas une question de redéfinition normative. La politique moderne est conditionnée par l'intensification vivante et son sens ne se trouve pas parmi les simples abstractions normatives des hommes d'État et de la théorie de l'État. Quelques exemples significatifs sont encore offerts par les formulations de la politique de pouvoir (accompagnant les différents types d'équation du politique avec l'étatique), comme l'héritage labandien dans la pratique de la science juridique positiviste statutaire du droit public. Cependant, selon Schmitt : en sous-estimant la question de ce qui appartient à la politique (« le politique »), leur « pureté apolitique » les a conduits vers une « manière inhabituelle » et même « plutôt intensive » (*besonders intensive*) de faire de la politique.[356] Dans ce cadre, la politique ne peut ni être théoriquement placée entre crochets ni être pratiquement différenciée de manière abstraite de la non-politique. La mise en équivalence de la politique et de l'État autorise en principe des abstractions étatiques, tandis que toute tendance à la signification politique ou même une définition générale (*allgemeine*) d'un présupposé politique est mise en

[352] BP [trad. fr.], p. 193-4, n.2, p. 57-58.

[353] HV, p. 175. LSH, p. 99, p. 101. Voir sur ce sujet: G. Ulmen (1985) « The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber » *State, Culture, and Society*, 1/2, p. 12, p. 42-43. « Le fait que Max Weber perde son calme académique (*Gelehrtenruhe*) et soit frappé par deux types sociologiques particuliers - le bureaucrate et le littéraire - doit être compris à partir de cette situation et est un signe de la force politique et de conscience politique. Malheureusement, la situation générale de la communauté intellectuelle allemande demeure inchangée. En 1914, l'éducation civique allemande ne s'intéressait guère à la théorie de l'État : il s'agissait, d'une part, d'une éducation apolitique, technique et bureaucratique et, d'autre part, d'une éducation littéraire obscure, tout aussi apolitique, principalement destinée à la consommation privée et esthétique. » (HP, 1930, p. 361).

[354] BP [trad. fr.], p. 71-72.

[355] « Le politique n'est pas donné dans la lutte, elle-même, qui a ses propres lois techniques, psychologiques et militaires ; il consiste, ainsi qu'il a été dit, dans un comportement commandé par l'éventualité effective de celle-ci, dans le clair discernement de la situation propre qu'elle détermine et dans la tâche de distinguer correctement l'ami et l'ennemi. »(BP [trad. fr.], p. 76) « Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern, wie gesagt, in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden. » (BP.syn, p. 115-6)

[356] BP [trad. fr.], p. 58, voir aussi BP [trad. fr.], p. 193-4, n.2. „Doch hat Triepel den rein politischen Sinn dieser Prätention einer „unpolitischen Reinheit" noch nicht erkannt, weil er an der Gleichung: politisch = staatlich festhält. In Wahrheit ist es wie sich unten noch öfters zeigen wird, eine typische und besonders intensive Art und Weise, Politik zu treiben, daß man den Gegner als politisch, sich selbst als unpolitisch (d. h. hier: wissenschaftlich, gerecht, objektiv, unparteiisch usw.) hinstellt." (BP.syn, p. 60).

suspens : « Des définitions de ce type, qui répondent aux nécessités de la pratique juridique courante, tendent simplement à fournir un moyen pratique de délimiter les cas divers soumis aux décisions juridiques à l'intérieur d'un État ; leur intention n'est pas de fournir une définition générale du politique en soi. »[357] Pour Schmitt, cependant, la signification d'une entité telle qu'un État ne doit pas être conçue ni en elle-même ni au niveau de ses éléments (disons la bureaucratie, l'armée), mais plutôt vis-à-vis de son mode ou de ses caractéristiques au niveau politique, ou de son autorité sur les autres entités politiques : « L'État au sens strict du terme, l'État, phénomène historique, c'est un mode d'existence (un état) spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, en regard des multiples statuts imaginables, tant individuels que collectifs, le Statut par excellence. Il n'est pas possible d'en dire plus pour le moment. Les éléments caractéristiques de cette représentation d'un peuple et de son statut se définissent à leur tour à partir du caractère politique qui leur est inhérent et ils échappent à l'entendement s'il y a erreur sur l'essence du politique. »[358] A défaut de reconnaissance de la part de ses participants réels, l'entité politique telle que l'État le compense ironiquement en accordant des valeurs à ses propres éléments concrets. Dans des actes d'autoréflexion romantiques et excessifs, l'État puise sa signification dans ses propres formes bureaucratiques transitoires et ses fonctions momentanées. Dans d'autres cas, la question du « sens » en politique trouve sa réponse dans des éléments juridiques procéduraux au cours desquels l'État et les institutions publiques peuvent être considérés comme quelque chose « d'évident » et de concret :

> La littérature juridique [sur l'équation de la politique et l'État] comporte un certain nombre de ces définitions périphrastiques du politique, qu'il convient d'interpréter en fonction de leur intérêt pratique et technique pour les décisions juridiques ou administratives concernant certains cas particuliers. Elles tirent leur sens de ce qu'elles posent en fait incontesté l'existence d'un État dans le cadre duquel elles peuvent jouer. Ainsi, il y a, par exemple, une jurisprudence et des études relatives à la notion d'association politique ou à celle de réunion politique dans le droit des associations ; d'autre part, le droit administratif français a tenté d'établir en pratique le concept d'un « mobile politique » qui servirait à distinguer les « actes de gouvernement » des actes

[357] BP [trad. fr.], p. 59. « Derartige den Bedürfnissen der Rechtspraxis entgegenkommende Bestimmungen suchen im Grunde nur eine praktische Handhabe für die Abgrenzung verschiedener, innerhalb eines Staates in seiner Rechtspraxis auftretender Tatbestände; sie bezwecken keine allgemeine Definition des Politischen überhaupt. » (BP.syn, p.66).

[358] BP [trad. fr.], p. 57-8. « Staat ist seinem Wortsinn und seiner geschichtlichen Erscheinung nach ein besonders gearteter Zustand eines Volkes, und zwar der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand und deshalb, gegenüber den vielen denkbaren individuellen und kollektiven Status, der Status schlechthin. Mehr läßt sich zunächst nicht sagen. Alle Merkmale dieser Vorstellung - Status und Volk - erhalten ihren Sinn durch das weitere Merkmal des Politischen und werden unverständlich, wenn das Wesen des Politischen mißverstanden wird. » (BP.syn, p. 56).

> administratifs non politiques et à les soustraire au contrôle des juridictions administratives. Des définitions de ce type, qui répondent aux nécessités de la pratique juridique courante, tendent simplement à fournir un moyen pratique de délimiter les cas divers soumis aux décisions juridiques à l'intérieur d'un État; leur intention n'est pas de fournir une définition générale du politique en soi. C'est pourquoi elles peuvent s'en tenir à leur référence à l'État ou à l'étatique tant que subsiste, comme condition préalable, la réalité évidente et stable d'un État avec ses institutions propres.[359]

De même, diverses confusions liées à la mise en équivalence de l'État et de la politique deviennent évidentes dès lors qu'elles redéfinissent la politique à l'aide de « concepts secondaires » (*sekundäre Begriffe*).[360] La signification politique (de ce qui appartient à la politique) est ainsi remplacée par les politiques sociales nationales de l'État sous ces formes secondaires. Cependant, comme Schmitt le souligne, pour les véritables participants à la politique, cette équation semble être « des formes de politique encore plus banales » et des « configurations de type caricatural » dépourvues de sens : Cette équivalence remplace les significations originales de la vie humaine par des mots, des images et des normes étatiques, afin de masquer la vérité des « moments » antagonistes à l'aide de « tactiques et pratiques », de « compétitions et intrigues ».[361] Les distinctions politique deviennent « pures » et insensées en tant que telles.[362] La tâche de l'État moderne, depuis ses origines, a été de neutraliser les guerres civiles des sectes et des religions et de relativiser et réduire le contenu non politique des antagonismes et des distinctions intensifiées au sein des unités politiques. A travers les indications secondaires et les redéfinitions de type normativiste, l'entité politique elle-même initie et provoque des intensifications internes. Cela conduit à la pratique de politiques de type « particulièrement intenses » (où, par exemple, les distinctions politiques intensives sont remplacées par des jugements moraux, religieux, etc.).[363] Au-delà de cela, l'État est lui-même en charge d'une mission impossible ; c'est-à-dire, d'une part, il paraît complètement aveugle aux véritables sources de sa signification ; d'autre part, des distinctions aussi essentielles que celle de l'ami et de l'ennemi sont décidées soit par les normes générales préalablement déterminées soit par les jugements d'un tiers désintéressé.[364] En revanche, si ces moments s'évanouissent, les groupements humains, dans ce qui reste, se transforment en « abstractions

[359] BP [trad. fr.], p. 58-59. BP.syn, p. 60-66. « In der juristischen Fachliteratur finden sich viele derartige Umschreibungen des Politischen, die aber, soweit sie nicht einen polemisch-politischen Sinn haben, nur aus dem praktisch-technischen Interesse der juristischen oder administrativen Entscheidung von Einzelfallen zu verstehen sind. Sie erhalten dann ihre Bedeutung dadurch, daß sie einen bestehenden Staat unproblematisch voraussetzen, in dessen Rahmen sie sich bewegen. »(BP.syn. p. 60).
[360] BP.syn, p. 88, BP [trad. fr.], p. 68.
[361] BP [trad. fr.], p. 68-69.
[362] BP [trad. fr.],p. 69.
[363] BP [trad. fr.], p. 70, p. 193-194, n.2.
[364] BP [trad. fr.], p. 65. BP.syn, p. 79-80.

vides et fantomatique » (*leeren und gespenstischen Abstraktionen*).[365] Cependant, la réalité de ces polémiques conceptuelles et politiques ainsi que leur signification semble suivre une logique qui n'est pas réceptive à l'auto-invention des distinctions politiques, ainsi qu'à la redéfinition du politique en termes normatifs ou purement scientifiques.[366]

○ *La « disparition d'un peuple sans voix »* : Au cœur de cette conception du politique, il y a aussi la cicatrice encore palpable de ce que fut la Première Guerre Mondiale ; ses propres blessures inguérissables, les répercussions intimes marquées par l'horreur,[367] dont la mort soudaine de son cher ami Fritz Eisler.[368] Cette Grande Guerre a été pour Schmitt le catalyseur d'une pratique de « clarté » politique issue des « accès de dépression et des peurs existentielles » récurrentes, et ne représente rien de moins que « le but d'une vie ».[369] Non moins significative était la situation concrète de l'Allemagne au lendemain de la guerre, aux prises avec diverses crises politiques, financières et même constitutionnelles et juridiques qui se sont poursuivies jusqu'aux étapes finales de la république de Weimar. Une des grandes

[365] BP.syn, p. 92-4; BP [trad. fr.], p. 69.

[366] « Cet aspect polémique gouverne surtout l'usage que la langue fait du qualificatif politique lui-même, soit que l'on présente l'adversaire comme un être apolitique (au sens de : sans expérience du monde, sans contact avec le concret), soit qu'on le discrédite au contraire en dénonçant en lui le politique pour se situer soi-même, par rapport à lui, au niveau supérieur, celui de l'apolitique (au sens de : purement objectif, purement scientifique, purement moral, purement juridique, purement, esthétique, ou par référence à d'autres « puretés» polémiques analogues) » (BP [trad. fr.],p.69). „Der polemische Charakter beherrscht vor allem auch den Sprachgebrauch des Wortes „politisch" selbst, gleichgültig, ob man den Gegner als „unpolitisch" (im Sinne von weltfremd, das Konkrete verfehlend) hinstellt, oder ob man ihn umgekehrt als „politisch" disqualifizieren und denunzieren will, um sich selbst als „unpolitisch" (im Sinne von rein sachlich, rein wissenschaftlich, rein moralisch, rein juristisch, rein ästhetisch, rein ökonomisch, oder auf Grund ähnlicher polemischer Reinheiten) über ihn zu erheben." (BP.syn, p. 94-96).

[367] Lors du conflit de 1915, Carl Schmitt, qui servait en tant qu'officier, a subi une blessure d'une gravité telle qu'il fut affecté à Munich pendant trois ans. Il a plusieurs fois mentionné la relation que ses conceptualisations ultérieures ont entretenu avec cette période, y compris dans l'un de ses derniers entretiens : GDS, en part. p. 218.

[368] Hans Friedrich (Fritz) Eisler, un ami proche de Schmitt, meurt le 27 septembre 1916. Ce moment décisif a apparemment eu un impact énorme qui s'est étendu au-delà du jeune âge de Schmitt (voir par exemple son journal sur le rapport de cet événement : Carl Schmitt, Tagebücher: Carl Schmitt - Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien, éd. par G. Giesler et al., Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 222). Comme Mehring l'indique, il a trouvé une forme de réconfort dans la lecture de Kierkegaard (Mehring, .2014, p. 55-56; aussi p. 66 ; p. 80). Il convient aussi de noter qu'après Fritz, Schmitt est devenu un ami proche de son frère, Georg, une amitié qui connut de nombreux hauts et bas. Comme l'ont confirmé les dernières années de Schmitt, ce n'est pas après la mort de sa fille, Anima, que sa psyché a glissé dans la faiblesse et la paranoïa; ce qui a été le plus crucial dans le déclin de sa santé mentale fut le décès de Georg Eisler en novembre 1983 (p.535-37; aussi p. 697, n. 178). À la parution de la première édition de Der Begriffes der Politischen de Schmitt en 1927, George Eisler a exprimé son enthousiasme pour la notion du politique de Schmitt.

[369] Carl Schmitt, Tagebücher Tagebücher: Carl Schmitt - Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien, éd. par G. Giesler et al., Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 31. Jusqu'en 1983, Schmitt fait encore référence à cette expérience décisive de la Première Guerre mondiale et à sa signification pour ses propres conceptions ultérieures de la «guerre» et de «l'exception» (GDS, p. 218).

préoccupations qui anime la conception du politique de Schmitt est donc cette confusion des vaincus, qui avait une signification politique de résistance, malgré les « humiliations » des processus légaux et des traités, de 1919 à 1928, de Versailles à Paris.[370] La situation d'une Allemagne « désarmée », contrainte de payer des « dommages » et des « réparations », ressemblait à celle d'un ennemi légalement condamné, voire moralement anéanti, et non « vaincu ». À cet égard, l'Allemagne a en réalité besoin de s'acquitter de « pensions »[371], « non pas pour se protéger des autres ennemis », mais avant tout et « principalement contre le protecteur lui-même » et pour « se racheter d'une invasion ».[372] Cependant, le texte de Schmitt en 1927 (ainsi qu'en 1932) implique que ni les « réparations » ni les « tributs » ne peuvent réduire au silence la voix politique significative d'un peuple, et ses polémiques. L'idée implicite de la *disparition* politique d'un « *peuple sans voix* » est lisible dans divers passages de *Der Begriff des Politischen*, et en particulier dans son troisième chapitre. Dans ces contextes, aveuglées par la tradition de la *Staatsrechtslehre*, les approches purement juridiques semblent plutôt liées à la « pureté » de leur propre science qu'à la réalité de la situation de l'Allemagne. Les publicistes ont trouvé et fixé la signification des traités de paix et l'importance des événements juridiques et politiques dans les débats normatifs universitaires, tandis qu'une sorte de conformisme est embelli par des nuances terminologiques. La véritable signification politique de l'existence des « vaincus », des « disqualifiés » ou des « subjugués » a donc été négligée par ceux-là mêmes qui « paient » pour eux, sur la base de leurs abstractions légales.[373] Dans les faits, un peuple réduit au silence, dont la volonté est vaincue, ou qui est réticent à veiller sur ses frontières, est sur le point de disparaître. La mort d'un peuple et de sa politique résulte de sa réticence à « résister » et de son incapacité à réfléchir et à affronter sa propre réalité. Implicitement, ces processus légaux et des traités remplacent la réalité de la signification et la direction politique d'un peuple. Les types fallacieux mais généraux d'amitié ou d'« universalité » nihilistes ont pu se développer grâce au fait que les approches apolitiques des « professeurs de science juridique », des « juges » et des « avocats » allemands sont devenues directement ou indirectement leur soutien. Certes, un peuple faible disparaît ; mais ce n'est pas seulement un

[370] BP [trad. fr.], p. 91-2 ; voir aussi p. 196-7, n.8 (note sur chap.3, p. 69-70) ; & p. 200, n.17 (note sur chap. 5, p. 91).
[371] BP [trad. fr.], p. 197.
[372] BP [trad. fr.], p. 196-197, n.8.
[373] À cet égard, voir par exemple le langage amer de Schmitt dans les discussions sur l'hommage, la pension et la réparation entre les professeurs de science juridique allemands, les normativistes et même les socialistes de la seconde internationale. Cela a également été indiqué par Schmitt à propos de Karl Renner (1870-1950) qui était le chancelier fédéral au début de la Première République autrichienne (1918-1920) et représentant de l'Autriche lors des négociations du traité de Saint-Germain en Laye en 1919. (BP [trad. fr.], p. 196-197).

peuple impuissant, pas seulement un peuple vaincu, mais celui qui est inefficace dans le traitement des problèmes internes et externes de sa communauté, et également celui qui est juridiquement et politiquement incapable de donner un sens à la réalité de sa vie. Ce peuple muet, incapable d'exprimer sa légitimité à « résister », ne peut atteindre l'ennemi dans sa réalité ; ainsi, ses évasions de la politique apparaissent dans l'esprit de ses juristes où l'agnosticisme politique atteint un sens universel : « Ce serait une stupidité de croire qu'un peuple sans défense n'aurait que des amis, et il serait bas et malhonnête de compter que l'ennemi se laisserait peut-être attendrir par la non-résistance. Personne n'ira croire que les hommes puissent, par exemple, changer le monde et y créer une situation de moralité pure en renonçant à toute productivité esthétique ou économique ; combien moins encore un peuple renonçant à toute décision politique saurait-il placer l'humanité dans une situation où régneraient la moralité pure ou l'économie pure. Qu'un peuple n'ait plus la force ou la volonté de se maintenir dans la sphère du politique, ce n'est pas la fin du politique dans le monde. C'est seulement la fin d'un peuple faible. »[374] Ce rôle d'un peuple - malgré sa paralysie provoquée par la charge des procès juridiques, des pactes et des traités - est devenu essentiel à la conception du politique de Schmitt. Cette conception exprime, également entre les lignes, non seulement divers types d'enthousiasme mais aussi des avertissements à propos d'un « peuple à venir ». *Der Begriff des Politischen* comporte aussi une tonalité critique contre le développement du nihilisme politique qui conduit au déclin d'un peuple et à la disparition de sa voix politique. Le débat sur le rôle de l'Allemagne dans le pacte Briand-Kellogg en 1928, par exemple, est suivi à ce sujet par celui qui réapparaît presque à l'identique dans les deux dernières éditions de son livre : « Le monde ne sera pas dépolitisé de cette manière, il n'y régnera pas pour autant la moralité pure, le droit pur ou l'économie pure. Quand un peuple craint les tracas et le risque d'une existence politique, il se trouve tout simplement un autre peuple qui le décharge de ces tracas en assumant sa protection contre les ennemis extérieurs et par conséquent la souveraineté politique; c'est alors le protecteur qui désigne l'ennemi en vertu de la corrélation constante entre protection et obéissance. »[375] Dans

[374] BP [trad. fr.], p. 94-5. Ce passage a été abrégé dans l'édition de 1933 de *Das Begriff der politischen*: « Es wäre tölpelhaft, zu glauben, ein wehrloses Volk habe nur noch Freunde, und eine krapulose Berechnung, der Feind könnte vielleicht durch Widerstandslosigkeit gerührt werden. Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk. » (BP.sun, p. 165).

[375] BP [trad. fr.], p. 93 ; Ce passage est modifié de la façon suivante dans l'édition de 1933: «Auf diese Weise wird die Welt nicht entpolitisiert und nicht in einen Zustand reiner Moralität, reiner Rechtlichkeit oder reiner Wirtschaftlichkeit versetzt. Wenn ein Volk die Mühen und das Risiko der politischen Existenz fürchtet, so wird sich eben ein anderes Volk finden, das ihm diese Mühen abnimmt, indem es seinen „Schutz gegen äußere

la situation certes différente de 1938, les commentaires de Schmitt sur « la doctrine de l'État de Thomas Hobbes » avertissent encore: « Si la force publique entend vraiment ne plus être que publique, si l'État et la confession de foi officielle repoussent la croyance intérieure dans la sphère privée, alors l'âme d'un peuple entre dans cette « voie mystérieuse » du repli sur soi. Alors le contre-pouvoir du mutisme et du silence croît. »[376]

d) **La visibilité politique** (de l'État et de l'unité politique)

Les premiers chapitres du *Concept de politique* fournissent un cadre théorique à l'idée de visibilité de l'unité politique et de l'entité décisive de l'État. Sur cette base, les chapitres suivants énoncent les caractères de la vie politique en déclin (notamment par la disparition de l'idée de l'État et de l'unité politique). On peut avant tout suivre cet ordre des idées de Schmitt.

La distinction entre ami et ennemi est « destinée à indiquer l'intensité extrême d'un lien ou d'une séparation, d'une association ou d'une dissociation ».[377] L'unité politique transcende la pluralité des différentes tensions internes à un « degré extrême » (*äußersten Intensitätsgrad*). Du fait que l'on peut traiter, distinguer et comprendre l'opposition ami-ennemi indépendamment des autres oppositions, l'unité politique devient visible par son expression commune et son autonomie représentée. Le politique est en ce sens mis en contraste avec d'autres domaines de la vie tels que le religieux, le moral, etc. : « L'objectivité inhérente et l'autonomie du politique deviennent évidentes du fait qu'il est capable de traiter, de distinguer

---

Feinde" und damit die politische Herrschaft übernimmt. Schutzherr bestimmt dann den Feind, kraft des ewigen Zusammenhangs von Schutz und Gehorsam. » (BP.syn, p. 163).

[376] LSH [trad. fr.], p. 122. Il convient aussi d'indiquer que ce passage du *Léviathan* de Schmittrepris dans *Ex Captivitate Salus : Erfahrungen der Zeit 1945/47* (texte écrit pendant les deux années qui ont suivi son arrestation et sa détention par les autorités américaines) où il évoque l'histoire du personnage d'Herman Melville, Benito Cereno, qui « a été élevé au rang de symbole de la position de l'intelligentsia dans un système de masse » : „Im Sommer 1938 erschien in Deutschland ein Buch, in dem es heißt: „Wenn in einem Lande nur noch · die von der staatlichen Macht organisierte Öffentlichkeit gilt, dann begibt sich die Seele eines Volkes auf den geheimnisvollen Weg, er nach Innen führt; dann wächst die Gegenkraft des Schweigens und der Stille." Benito Cereno, der Held von Herman Melville's Erzählung, ist in Deutschland zu einem Symbol für die Lage der Intelligenz in einem MassenSystem erhoben worden. » (ECS, p. 21).

[377] BP.syn, p. 78 : „ Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen" ; à comparer avec la traduction francaise; « Le sens de cette distinction de l'ami et de l'ennemi est d'exprimer le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation »(BP [trad. fr.], p. 64).

et de comprendre l'antithèse ami-ennemi indépendamment des autres antithèses ».[378] Ainsi, la décision souveraine sur les frontières communes, les amis et les ennemis est également inévitable pour la visibilité politique : un mode de vie (qui inclut la diversité des distinctions non-politiques) devient politiquement visible, vu ou « connu », dès lors qu'il est représenté par une entité politique disposant d'un pouvoir de décision souveraine (et potentiellement capable de se révéler au moment d'un conflit ou d'une guerre). Les « sommets » (*Höhepunkte*) de la politique apparaissent une fois que ces frontières sont reconnues dans leur « clarté concrète » (*konkreter Deutlichkeit*).[379] Dans un autre ordre d'idées, depuis la formation des premiers États modernes, l'énergie vivante de ce qui appartient à la politique « s'oriente vers le cas d'urgence » (*Ernstfall*) – c'est-à-dire, potentiellement vers la possibilité d'un conflit ou d'une guerre.[380] Cette orientation (*Orientierung*) devrait idéalement diriger leur énergie vitale vers l'extérieur (*außen zu führenden*). Ce potentiel de confrontation devrait également être neutralisé et absorbé dans une entité politique telle que l'État.[381] Cela comprend la tâche de l'État moderne dans la neutralisation des conflits. L'entité politiquement *décisive* telle que l'État est aussi liée avec des associations (et des dissociations) humaines mais elle fonctionne surtout de manière à écarter les motifs purement non politiques au nom des « conditions et conclusions de la situation politique actuelle ».[382]

---

[378] „Die seinsmäßige Sachlichkeit und Selbständigkeit des Politischen zeigt sich schon in dieser Möglichkeit, einen derartig spezifischen Gegensatz wie Freund- Feind von anderen Unterscheidungen zu trennen und als etwas Selbständiges zu begreifen." (BP.syn, p. 82); Voir aussi BP [trad. fr.], p. 65-66.

[379] BP [trad. fr.] p. 75-76, p. 112. Voir aussi: « Die Höhepunkte der großen Politik sind zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird. » (BP.syn, p. 204-206).

[380] BP [trad. fr.], p. 78-79; voir: « Sind die wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Gegenkräfte so stark, daß sie die Entscheidung über den Ernstfall von sich aus bestimmen, so sind sie eben die neue Substanz der politischen Einheit geworden. Sind sie nicht stark genug, um einen gegen ihre Interessen und Prinzipien beschlossenen Krieg zu verhindern, so zeigt sich, daß sie den entscheidenden Punkt des Politischen nicht erreicht haben. Sind sie stark genug, um einen von der staatlichen Leitung gewollten, ihren Interessen oder. Prinzipien widersprechenden Krieg zu verhindern, aber nicht stark genug, um selber von sich aus einen Krieg nach ihrer Entscheidung zu bestimmen, so ist keine einheitliche politische Größe mehr vorhanden. Wie sich das auch immer verhält infolge der Orientierung an dem möglichen Ernstfall des effektiven Kampfes gegen einen effektiven Feind ist die politische Einheit notwendig entweder die für die Freund-oder Feindgruppierung maßgebende Einheit und in diesem (nicht in irgendeinem absolutistischen) Sinne souverän, oder sie ist überhaupt nicht vorhanden. » (BP.syn, p. 120-122).

[381] BP.syn, p. 116-118. ; BP [trad. fr.], p. 76-77.

[382] BP [trad. fr.], p. 77-8: « Die reale Freund- Feindgruppierung ist seinsmäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in dem er diese Gruppierung bewirkt, seine bisherigen „rein" religiösen, „rein" wirtschaftlichen, „rein" kulturellen Kriterien und Motive zurückstellt und den völlig neuen, eigenartigen und, von jenem „rein" religiösen oder „rein" wirtschaftlichen und andern „reinen" Ausgangspunkt gesehen, oft sehr inkonsequenten und „irrationalen" Bedingungen und Folgerungen der nunmehr politischen Situation unterworfen wird. Politisch ist jedenfalls immer die Gruppierung, die sich an dem Ernstfall orientiert. » (BP.syn, p. 118).

1). *La pluralité et l'intégration* : Selon cette idée de la visibilité politique, celle-ci ne réside ni dans une pluralité pure (de l'entité décisive) ni l'intégration pure de l'État et de la société. Sur ce plan se situent aussi les critiques de divers développements d'éléments associatifs (de Gierke à Wolzendorff et Preuss),[383] ainsi que les critiques visant également le pluralisme anglo-américain chez des penseurs comme le jeune Harold Laski et G. D. Howard Cole.[384] Semblable dans sa perspective (mais dans une direction politique opposée), il y a aussi sa critique de la « pénétration des sphères sociétales » par l'État dans la théorie de l'intégration de Smend.[385] En particulier, dans le développement des théories pluralistes de l'État, les libertés individuelles font l'objet d'une priorité sur le plan politique. La crise de l'État constitutionnel libéral du XIXe siècle, comme l'indique Jacob Burckhardt[386], est aussi marquée par un problème de « visibilité » politique : la crise d'un système « alimenté à mille sources » par des statuts sociaux à la fois politiques et non politiques.[387] Ce libéralisme s'est enlisé dans une double vision de l'État. Il oppose « l'expression plurielle des idées culturelles de chaque parti » à l'image étatique de « vestiges visibles de la vie civique ».[388] L'État est compris comme « capable de tout faire quand on lui permet de ne rien faire ».[389] Il est constitué d'une entité impuissante qui ne laisse à ses participants aucune autre volonté publique que celle d'« exercer le pouvoir » au niveau social ou au niveau du parti. Ainsi, comme l'indique le Burckhardt lui-même, la « forme étatique » devient « de plus en plus discutable » et « son champ de pouvoir (*Machtumfang*) toujours plus large ».[390] A partir du quatrième chapitre de l'essai sur le politique, Schmitt développe la question de la visibilité et de l'invisibilité d'une entité politique décisive, l'État. D'une part, si une entité autrefois décisive ne peut plus décider et représenter une unité, elle reste attachée à une forme et une orientation politique. Malgré la pluralité des tendances et des orientations, leur nouvel ensemble comporte un certain nombre de configurations réelles. Aussi indécise qu'elle puisse être, une décision doit y être liée. Quelle que soit sa tendance à l'impuissance, au mutisme et à l'invisibilité politique, son message politique doit soit se dégager, soit être déduit par une

[383] BP [trad. fr.], p. 61-63. Voir la section précédente sur Gierke, Wolzendorff et Preuss et les commentaires schmittiens.
[384] BP [trad. fr.], p. 79-84. Aussi «Staatsethik und pluralistischer Staat» de 1930 ; Voir aussi la section précédente sur le passage de Gierke au pluralisme anglais et les commentaires de Schmitt.
[385] BP [trad. fr.], p. 62-63. Voir aussi la section précédente sur l'agnosticisme politique et les commentaires schmittiens.
[386] Jacob Burckhardt (1818-1897).
[387] BP [trad. fr.], p. 60-62. BP, p. 25.
[388] *ibid.*
[389] *ibid.*
[390] BP.syn, p. 70.

entité tierce de son existence réelle. En revanche, si la visibilité représentée est celle d'un groupement qui est impuissant à décider, alors la mort de l'entité politique unifiée est en jeu sur le plan politique.[391] Cet effondrement du concept de politique est également marqué par diverses attaques pluralistes contre le concept de souveraineté, de l'Allemagne à l'Angleterre.[392] Au-delà de cela, ce qu'il appelle la pensée « économique » de gauche et sa lecture particulière du social semblent redéfinir des groupements politiques relativement autonomes de manière politiquement peu visible : ces penseurs opposent le prolétariat à la bourgeoisie qui est, selon Schmitt, une totalité ou « l'ensemble » de l'humanité ; ainsi, à travers cela une « réalité totale de la politique » serait révélée avec une plus grande inimitié.[393] Pour Schmitt, la véritable visibilité d'une entité politique telle que l'État consiste à transcender les groupes sociaux et leurs distinctions. Une vie politique de valeur ne réside pas dans de simples tensions. L'unité politique ne doit pas rester invisible ou masquée dans l'ensemble des tensions sociales ainsi que dans la pure intensité des distinctions de groupements. Toute prétendue autorité exercée par des distinctions non politiques sur la politique ne fait que confusion quant à la réalité d'un critère politique (ami et ennemi) pour être clairement vu et détecté par un peuple ainsi que par l'État. Ainsi, aucun sens ou symbolisme métaphorique ne soit s'annexer une distinction ami-ennemi. Au-delà, une

[391] « Il peut arriver que des considérations économiques soient plus fortes que tout ce que veut le gouvernement d'un État soi-disant neutre à l'égard de l'économie; de même, un État qui se prétend confessionnellement neutre se voit facilement imposer des limites par des convictions religieuses. Mais seule importe jamais la situation où il y a conflit. Si les forces d'opposition, économiques, culturelles ou religieuses, sont assez puissantes pour emporter de leur propre chef la décision relative à l'épreuve décisive, c'est que ces forces constituent la substance nouvelle de l'unité politique en question. Si elles ne sont pas assez puissantes pour empêcher une guerre décidée à l'encontre de leurs intérêts et de leurs principes, cela démontre qu'elles n'ont pas accédé au degré décisif du politique. Si elles sont assez puissantes pour empêcher une guerre voulue par ceux qui gouvernent l'État mais contraire à leurs intérêts ou à leurs principes, sans cependant l'être assez pour déterminer à leur tour, de leur propre initiative, une guerre conforme à leur choix, cela signifie la fin de toute unité politique constituée. » (BP [trad. fr.], p. 78-79).

[392] BP [trad. fr.], p. 78-80. Comme nous l'avons vu, un premier exemple de cette critique visant la théorie étatique du 19e au 20e siècle, particulièrement en Allemagne, a donné naissance à une attaque «pluraliste» contre la souveraineté étatique. L'autre courant de cette attaque contre la souveraineté a été porté jusqu'à ses limites par le pluralisme libéral anglais dans la théorie de l'État. Cela est également apparu dans le premier chapitre de *Der Begriff des Politischen* qui fournit divers exemples de théories associatives contemporaines. À partir du quatrième chapitre de *Der Begriff des Politischen*, la discussion se concentre sur la disparition même de la souveraineté dans les théories pluralistes de l'État, en particulier chez Laski et Cole (voir BP [trad. fr.], p. 79-81, p. 83).

[393] BP [trad. fr.], p. 76-77. « Gelingt es, die ganze Menschheit nach dem Gegensatz von Proletarier und Bourgeois als Freund und Feind in Proletarier- und Kapitalistenstaaten zu gruppieren und verschwinden darin alle anderen Freund- und Feindgruppierungen, so zeigt sich die ganze Realität des Politischen, welche diese zunächst scheinbar „rein" Ökonomischen Begriffe erhalten haben. Reicht die politische Kraft einer Klasse oder sonstigen Gruppe innerhalb eines Volkes nur so weit, daß sie jeden nach außen zu führenden Krieg verhindern kann, ohne selber die Fähigkeit oder den Willen zu haben, die Staatsgewalt zu übernehmen, von sich aus Freund und Feind zu unterscheiden und nötigenfalls Krieg zu führen, so ist die politische Einheit zerstört. » (BP.syn, p. 116-118).

réévaluation sociale et étatique de la politique moderne doit aussi tenir compte aux distinctions non politiques ou aux aspects non politiques de la vie d'un peuple. Dans ces cadres, « le terme de souveraineté a [...] un sens positif ainsi que le terme d'unité. L'un et l'autre ne signifient nullement que l'existence de tout être humain faisant partie d'une unité politique sera déterminée et commandée dans tous ses détails par le politique, ou qu'un système centraliste anéantira toute autre organisation ou corporation. »[394]

Le *Concept de politique* signale à la fois le début et la fin de l'« époque de l'État » moderne (*Epoche der Staatlichkeit*).[395] En 1931, l'article « Le tournant vers l'État total » (*Die Wendung zum totalen Staat*) souligne ce virage,[396] et aussi « un grand et profond changement » concernant l'identité ainsi que l'intégration de l'État et de la société.[397] Cette disparition de la « caractéristique politique de l'État » est marquée par la progression de « l'identité de l'État et de la société ».[398] Dans ce cadre, Schmitt met une fois de plus l'accent sur le « politique » comme une réalité incontournable : « tout est potentiellement politique » mais, pour une entité politique telle que l'État, « il n'est plus possible d'affirmer une caractéristique spécifiquement politique ».[399] Enfin, en novembre 1932, la république de Weimar est pour Schmitt un « curieux amalgame » d'État total et d'État faible. Même si la totalisation n'a pas encore atteint le niveau « bolchevique » ou « fasciste », Schmitt est toujours dérangé par la domination des partis politiques dans tous les domaines de la vie.[400] En février 1933, il critique à nouveau « l'État total quantitatif » de Weimar ; il le voit comme

[394] BP [trad. fr.], p. 78; voir: « Das Wort „Souveränität" hat hier, einen guten Sinn, ebenso wie das' Wort „Einheit". Beides besagt keineswegs, daß jede Einzelheit des Daseins jedes Menschen, der zu einer politischen Einheit gehört, vom Politischen" her bestimmt und kommandiert werden müßte, oder daß ein zentralistisches System jede andere Organisation oder Korporation vernichten sollt*e*. » (BP.syn, p. 120).

[395] « Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende. » (BP.syn, p. 40).

[396] « *Die Wendung zum totalen Staat* ». Cet article est publié à l'origine dans le numéro d'avril 1931: *Europäische Revue*, vol. 7, p. 241-250. Reproduit dans *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Gent-Versailles, 1923-1939*, Hambourg, 1940, p. 146–157.

[397] PB, p. 152. Voir aussi la référence à Jünger: « Die im Staat sich selbst organisierende Gesellschaft ist auf dem Wege, aus dem neutralen Staat des liberalen 19. Jahrhunderts in einen potentiell totalen Staat überzugehen.» (*La société, qui s'organise dans l'État, est en passe de passer de l'État neutre du XIXe siècle libéral à un État potentiellement total*.) (*ibid*). Voir aussi et comparer : HV, p.79-80.

[398] PB, p. 152.

[399] BP, p. 10, voir aussi p. 1 sur la relation d'État comme « entité spécifique d'un peuple» par rapport à la réalité de ses modalités politiques.

[400] *Konstruktive Verfassungsprobleme: Rede des Professors Dr. Carl Schmitt gehalten auf der Hauptversammlung des Vereins zur Wahrung der Interessen der chemischen Industrie Deutschlands e.V. am 4. November 1932*. Berlin, Maurer & Dimmick, p. 8-10.Voir sur le sujet: J. Meierhenrich (2016) « Fearing the disorder of things » dans *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p. 193.

un déguisement total de plus en plus étendu, mais incapable; un État faible, dépourvu de toute « force de résistance » aux forces sociales, et surtout aux partis politiques.[401]

2). *Les remplacements* : Le politique et son critère ne doivent pas être *remplacés*. La politique n'est aussi visible par son *détournement* ni par des *fabrications intellectuelles*. Une critique générale sous-jacente dans la conception schmittienne du politique, dénonce les égarements, les agressions, les réductions du politique et ses divers remplacements par d'autres domaines. Le libéralisme du XIXe siècle change et dégrade les idées politiques d'une manière particulière et systématique.[402] Il nie l'« idée politique » et la disperse entre les pôles de l'éthique et de l'économie, alors que l'intérêt économique reste le moteur de la rhétorique moralisatrice.[403] Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, tout en reconnaissant brièvement une valeur à la définition du politique par « ce qui n'est pas le politique » chez Bluntschli, Schmitt critique cependant la réduction du « politique » à un discours juridique. Cette distinction entre « politique » et « non politique » n'est pas d'ordre juridique selon Schmitt. A partir d'une première note de bas de page dans l'essai de 1927 sur le concept de politique, une idée significative du caractère distinctive et contrasté de politique s'est développée en prenant position contre l'héritage de juristes libéraux tels que J. K. Bluntschli.[404] Dans d'autres cas, les reformulations économiques et la fabrication éthique dans

[401] «Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland», 1933, p. 361-2; J. Meierhenrich (2016) *op.cit.*, p. 193. Samuel Moyn indique que le langage «simplement descriptif» de Schmitt avait évolué en 1931 en un programme «explicitement évaluatif» (*Oxford Handbook*, *op. cit., p.* 293). Néanmoins, si l'on considère les livres antérieurs de Schmitt, par exemple son ouvrage *La crise de la démocratie parlementaire* de 1923-1926, on y trouve des remarques sur la confusion faite au 19e siècle entre la somme totale des électeurs et la personnalité totale d'un peuple (GLP, notes , n.19 ; voir aussi GLP, trad. angl., p. 98), il en va de même dans la conférence sur *L'ère des neutralisations et des dépolitisations* de 1929 en tant que neutralisations technologiques absorbantes de la nouvelle ère (BP, trad. fr., p. 137), et dans sa conférence sur *Hugo Preuss* de 1930 : totalité et non-conscience statique (HP, p. 356). En 1932, Schmitt publie un article critique sur 'Les nouveaux développements de l'État total en Allemagne'' (*Weiterentwicklung des totalen staats en Deutschland*). Voir sur son alignement sur les nazies, en décembre 1933 : R. Mehring, 2014, *Carl* Schmitt, p. 269; comparer, p. 276. Néanmoin, en 1933, «Neubau des Staats- und Verwaltungsrechts» fait l'éloge d'Hitler, présenté comme le nouveau *nomos* en faisant référence à l'idée grecque du monarque comme loi vivante. *Staat, Bewegung, Volk* remet en question la relation entre l'État total et la dictature et indique que cette distinction doit continuer d'exister jusqu'à ce que l'éducation politique coordonnée soit terminée (SBV, p. 46). Cette continuité entre *Die Wendung zum totalen Staat* et la disparition de la politique se reflète également dans la nouvelle introduction de Schmitt à la *Théologie politique* en 1933.

[402] BP, p. 68.

[403] BP [trad. fr.], p. 115-116 (BP.syn, p. 212-14).

[404] BP.syn, p. 58 (BP [trad. fr.], p. 58, p. 193); FP, p. 194.« Der Gegensatz von Recht und Politik vermengt sich leicht mit dem Gegensatz von Zivilrecht und öffentlichem Recht, z. B. Bluntschli, Allgem. Staatsrecht I (1868), S.219: "Das Eigentum ist ein privatrechtlicher, nicht ein politischer Begriff." Die politische Bedeutung dieser Antithese trat besonders bei den Erörterungen über die Enteignung des Vermögens der früher in Deutschland regierenden Fürstenhäuser 1925 und 1926 hervor; als Beispiel sei folgender Satt aus der Rede des Abg. Dietrich (Reichstagssitzung vom 2. Dezember 1925, Berichte 4717) erwähnt: "Wir sind nämlich der Meinung, daß es sich

le cadre d'interprétations « sociologiques » de la théorie de l'État sont des exemples similaires contre ce caractère de politique tout en le remplaçant dans d'autres domaines. Un exemple notable à cet égard est celui du sociologue et économiste politique allemand Franz Oppenheimer, auteur de *Freiland in Deutschland* publié à Berlin en 1895. Militant depuis le début du siècle en faveur du sionisme, Oppenheimer publie en 1908 *Der Staat* ; cet ouvrage a une influence considérable sur les milieux libertaires, communautaires et anarchistes en Allemagne et à l'étranger ; il est traduit à plusieurs reprises dans les années 1920.[405] Schmitt mentionne de façon critique le livre d'Oppenheimer dans l'essai de 1927 ; cette critique de la « sociologie fondamentale de l'État » d'Oppenheimer est développée dans le huitième chapitre de l'édition de 1932 de son livre sur le concept de politique; elle porte en particulier sur la distinction entre État et société qui est restée superficiellement stérile pour la politique. Cependant, sur ce sujet, Schmitt semble donner raison à Oppenheimer lorsqu'il indique que le concept d'État est déterminé par des moyens politiques et lorsqu'il défend un concept de société qui a des aspects non politiques. Pourtant, Schmitt critique vivement le « remplacement » de la politique et de l'État par l'éthique et l'économie chez Oppenheimer : « Les thèses de Franz Oppenheimer en sont le meilleur exemple pour ces dernières décennies. Oppenheimer proclame que son but est l'extirpation de l'État. Son libéralisme est si radical que, même réduit au rôle d'appariteur armé, l'État ne saurait échapper à sa contestation. D'entrée, il met en œuvre son extirpation au moyen d'une définition qui est un jugement de valeur de caractère passionnel. En effet, le concept d'État, selon lui, est défini par le moyen politique, le concept (essentiellement apolitique) de société par le moyen économique. Quant

---

hier überhaupt nicht um zivilrechtliche Fragen, sondern lediglich um politische Fragen handelt" (Sehr gut! bei den Demokraten und Links*)*. » (*ibid*).

[405] Malgré ses publications antérieures, *Der Staat* d'Oppenheimer est largement mais particulièrement discuté dans les années 1920 avec la multiplication de traductions dans d'autres langues (y compris l'hébreu, le yiddish et le russe). Il convient également de mentionner dans ce contexte les travaux du sociologue Ludwig Gumplowicz (1938-1909) et ses théories de la concurrence raciale (*Rassenkampf*) sur la généalogie sociologique de l'État. Inspiré également par Gumplowicz, Oppenheimer a proposé une «théorie de la conquête de l'État». Oppenheimer écrit : « L'État, dans sa genèse, et essentiellement et presque complètement au cours des premières étapes de son existence, est une institution sociale, imposé par un groupe d'hommes victorieux sur un groupe vaincu, dans le seul but de réglementer la domination du groupe victorieux sur les vaincus, et de se prémunir contre la révolte de l'intérieur et les attaques de l'étranger. Sur le plan téléologique, cette domination n'avait d'autre but que l'exploitation économique des vaincus par les vainqueurs. Aucun État primitif connu de l'histoire n'est né d'une autre manière. Partout où une tradition fiable rapporte le contraire, soit elle concerne la fusion de deux États primitifs pleinement développés en un seul corps d'organisation plus complète, soit elle est une adaptation aux hommes de la fable des moutons qui a fait d'un ours leur roi pour être protégé contre le loup. Mais même dans ce dernier cas, la forme et le contenu de l'État sont devenus exactement les mêmes que dans les États où rien n'est intervenu et qui sont immédiatement devenus des 'États-loups'.*»* (1920, p. 15). Voir sur le sujet: Hans-Hermann Hoppe (2001) *Anarcho-Capitalism: An Annotated Bibliography* (www.lewrockwell.com); voir aussi Paul Gottfried (1999) « Introduction» dans Franz Oppenheimer, *The State*, Londres, Routledge, p. viii.

aux qualificatifs qui servent ensuite à définir le moyen politique et le moyen économique, ils ne sont que des périphrases caractéristiques de ce refus émotionnel de la politique et de l'État dont l'éloquence se déploie entre les pôles de l'éthique et de l'économie, des antithèses ouvertement polémiques qui reflètent le rapport polémique entre État et société, politique et économie dans l'Allemagne du XIXe siècle. »[406] Ce remplacement essentiellement « économique » de la distinction politique apparaît à Schmitt comme une réorientation au nom de « l'esprit coopératif » (*der genossenschaftliche Geist*). Dans *Der Begriff des Politischen*, Schmitt, faisant référence à une étude sur Franz Oppenheimer, indique (dans une note de bas de page): « Le moyen économique, c'est l'échange ; c'est la réciprocité de la prestation et de la prestation en retour et partant la mutualité, l'égalité, la justice et la paix et finalement rien moins que l'esprit coopératif de concorde, de fraternité et de justice lui-même. »[407] Schmitt décèle un point de rencontre des diverses mesures économique et intellectuelle, où les adversaires capitalistes et anticapitalistes se complètent et deviennent des partenaires,[408] où l'universalité socialiste d'une société sans État pourrait beaucoup apprendre

[406] BP [trad. fr.], p. 123. « Hierfür sind aus den letzten Jahrzehnten die Thesen Franz Oppenheimers das beste Beispiel. Als sein Ziel proklamiert Oppenheimer die „Ausrottung des Staates". Sein Liberalismus ist so radikal, daß er den Staat nicht einmal mehr als bewaffneten Bürodiener gelten läßt. Die „Ausrottung" setzt er nun gleich mittels einer wert- und affektbeladenen Definition ins Werk. Der Begriff des Staates soll nämlich durch das „politische Mittel", der Begriff der (wesentlich unpolitischen) Gesellschaft durch das „ökonomische Mittel" bestimmt sein. Die Prädikate aber, durch welche dann das politische und das ökonomische Mittel definiert werden, sind nichts als charakteristische Umschreibungen jenes in der Polarität von Ethik und Ökonomik schwingenden Pathos gegen Politik und Staat und unverschleiert polemische Antithesen, in denen sich das polemische Verhältnis von Staat und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft des deutschen 19. Jahrhunderts spiegelt . » (BP.syn, p. 232-234).

[407] BP [trad. fr.], p. 123; Voir aussi, BP [trad. fr.], p. 202, n.27. voir aussi: « Das ökonomische Mittel der Tausch; er ist Reziprozität von Leistung und Gegenleistung, daher Gegenseitigkeit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden, schließlich nicht weniger als „der genossenschaftliche Geist der Eintracht, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit" selbst, [REF. : F. Sander, "Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer"] das politische Mittel dagegen ist „erobernde außerökonomische Gewalt", Raub, Eroberung und Verbrechen aller Art. Eine hierarchische Wert-Ordnung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft bleibt bestehen; aber während die von Hegel systematisierte Staatsauffassung des deutschen 19. Jahrhunderts einen hoch über dem „Tierreich" der „egoistischen" Gesellschaft stehenden Staat als ein Reich der Sittlichkeit und objektiven Vernunft konstruierte, ist die Wert-Ordnung jetzt umgekehrt, und die Gesellschaft steht als eine Sphäre der friedlichen Gerechtigkeit unendlich höher als der Staat, der zu einer Region gewalttätiger Immoralität degradiert wird. Die Rollen sind vertauscht, die Apotheose ist geblieben. » (BP.syn , p. 234). Il convient de mentionner ici la thèse de doctorat d'Oppenheimer sur l'économiste David Ricardo. À partir de 1919, Oppenheimer devient titulaire de la première chaire de sociologie à l'Université Goethe de Francfort. Dans le contexte de la pensée sociologique d'une génération notamment marquée par les débats de Weber et Gierke, un point de départ important pour Oppenheimer était la «domination». Contrairement à Max Weber et à l'idée de la mise en œuvre d'une relation de pouvoir (personnelle), Oppenheimer a appliqué la typologie à l'origine dichotomique de Gierke et a décrit la «domination» comme la «relation entre deux classes sociales inégales». Ainsi, la domination est devenue un rapport social vertical, alors qu'au niveau horizontal, c'était une coopération ou comme chez Gierke, une communion, un élément associatif.

[408] Voir par exemple : « Gelingt es, die ganze Menschheit nam dem Gegensatz von Proletarier und Bourgeois als Freund und Feind in Proletarier- und Kapitalistenstaaten zu gruppieren und verschwinden darin alle andern

de l'économie libérale et de son élan enthousiaste vers un esprit humanitaire; et enfin, où les transformations et les dissolutions (*aufzulösen*) d'un libéral, d'un communiste et d'un révolutionnaire professionnel sont toutes orientées par des termes et des fins à venir juridiquement et économiquement similaires.[409] La tonalité quelque peu apocalyptique des avertissements contenus dans les derniers chapitres *Der Begriff des Politischen* a pour origine le second et le troisième chapitre où Schmitt a discuté du danger que représentait l'utilisation d'images et de noms « secondaires »[410] pour qualifier l'ennemi, comme le « mal » (sur le plan moral) ou le « laid » (sur le plan esthétique). Avec ces substitutions, l'image représentée de l'ennemi politique (à « vaincre » en termes politiques) doit céder la place aux embellissements spirituels d'une politique coloniale (à « faire disparaître » comme ennemi de l'humanité).[411] D'autres exemples d'une telle éviction de la distinction politique se trouvent également dans les conceptions libérales visant à rétablir une distinction politiquement visible entre les idées romantiques de « débattre avec l'adversaire » ainsi que les idées économiques de « concurrent », et les oppositions normatives ou « purement » intellectuelles ou spirituelles.[412] Du fait de la disparition progressive de la distinction relative entre l'État et la société (non politique), la quête d'un sens « purement apolitique » de la politique (provenant du « social », donc, du non-politique) apparaît finalement contraire à la politique des partis libéraux eux-mêmes. La politique équivaut à l'État, l'État au parti, et donc la politique au parti. À cet égard, les intensifications et tensions divisent l'entité politique de l'État en partis. Une caractéristique de la politique des partis est donc qu'elle juxtapose une pluralité de points de vue qui nuit à la visibilité de l'unité politique. La politique de parti (= d'État) transforme la

---

Freundund Feindgruppierungen, so zeigt sich die ganze Realität- des Politischen, welche diese zunächst scheinbar "rein" ökonomischen Begriffe erhalten haben. » (BP, p. 38).

[409] BP, 28-29. BP [trad. fr.], p. 66-67, Voir ses commentaires sur l'économie de gauche et le passage à l'universalité d'une société sans État : BP [trad. fr.], p. 75-77, p. 79-80, p. 198, n.11; sur l'économie libéral et le passage à l'humanisme, BP [trad. fr.], p. 83 voir aussi son «L'ère des neutralisations et des dépolitisations» de 1929: BP [trad. fr.], p. 135-136, p. 138-140. « Der Liberalismus hat in einem für ihn typischen [...] Dilemma von Geist und Ökonomik den Feind von der Geschäftsseite her in einen Konkurrenten, von der Geistseite her in einen Diskussionsgegner aufzulösen versucht. » (BP, p. 28).

[410] Voir sur «de nombreux concepts secondaires du 'politique' (zahlreiche sekundäre Begriffe von 'politisch') : BP, p. 30, BP [trad. fr.], p. 68.

[411] BP [trad. fr.], p. 65-66. BP [trad. fr.], p. 74-75.

[412] BP [trad. fr.], p. 64-65, aussi, p. 66. « Die Begriffe Freund und Feind sind in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole, nicht vermischt und abgeschwächt durch ökonomische, moralische und andere Vorstellungen, am wenigsten in einem privat-individualistischen Sinne psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Tendenzen. Sie sind keine normativen und keine „rein geistigen"' Gegensätze. Der Liberalismus hat in einem für ihn typischen (unter 8 näher zu behandelnden) Dilemma von Geist und Ökonomik den Feind von der Geschäftsseite her in einen Konkurrenten, von der Geistseite her in einen Diskussionsgegner aufzulösen versucht. Im Bereich des ökonomischen gibt es allerdings keine Feinde, sondern nur Konkurrenten, in einer restlos moralisierten und ethisierten Welt vielleicht nur noch Diskussionsgegner. » (BP, p. 28)

tâche de l'État moderne qui consiste à neutraliser les conflits internes en une logique de guerre civile contre toute visibilité politique : l'intensification politique des distinctions et des différences au niveau de cet État n'accroît pas la visibilité de la politique, mais approfondit plutôt ses différences internes, et rend possible une guerre interne toujours présente.[413] Au sujet des dernières étapes historiques de ces « substitutions », décrites dans la conférence de Schmitt à Barcelone en 1929 et la « *Tyrannie des valeurs* » de 1959, il y a également une culture dans laquelle les valeurs elles-mêmes sont privilégiées et échangées les unes avec les autres de manière abstraite et sans signification pour les gens ; ce sont les dernières étapes des neutralisations et dépolitisations en tant que processus accéléré dont la « neutralité » devient la principale valeur ou le principe; ou dans laquelle la technicité devient une « nouvelle religion » de la neutralité. Selon Schmitt, ces types de fabrications et de substitutions culturelles apparaissent dans un contexte d'hostilité à l'égard de la politique.[414] La visibilité de ce qui appartient à la politique moderne ne peut pas être à nouveau dépassée par une autre logique. Il n'y a pas de valeur éthique ou économique supérieure (comme le pacifisme) par laquelle la visibilité politique pourrait être remplacée. Bien que le politique ait un caractère distinctif qui transcende les autres domaines de la vie, la politique ne doit pas être dépassée par une définition ou une conception secondaire de celle-ci : la logique du politique reste incontournable. Dans tout acte de substitution ou de trans-évaluation de ces limites politiques par des valeurs éthiques ou économiques prétendument supérieures (comme celles du pacifisme), la seule propriété distinctive qui reste à la politique est ses tensions internes et externes, ou sa logique d'intensification. Malgré l'évocation du pacifisme en termes glorieux de valeurs, de droits et de sécurité universelle, par la subordination du politique à un cadre prétendument supérieur, son contraire peut se révéler en politique comme « nécessairement et

[413] BP [trad. fr.], p. 69-70.

[414] « S'il n'y avait plus sur terre que de la neutralité, ce serait la fin, non seulement de toute guerre, mais aussi celle de la neutralité elle-même, tout comme c'est la fin de toute politique, y compris celle d'une politique visant à éviter le combat, dès lors que l'éventualité concrète du combat disparaît. Les seuls facteurs déterminants sont l'éventualité de la situation décisive, c'est-à-dire celle du combat réel, et l'acte de décider si cette situation est donnée ou non. [...] Un monde, d'où l'éventualité de cette lutte aurait été entièrement écartée et bannie, une planète définitivement pacifiée serait, un monde sans discrimination de l'ami et de l'ennemi et par conséquent un monde sans politique. Ce monde-là pourrait présenter une diversité d'oppositions et de contrastes peut-être intéressants, toutes sortes de concurrences et d'intrigues, mais il ne présenterait logiquement aucun antagonisme au nom duquel on pourrait, demander à des êtres humains de faire le sacrifice de leur vie et donner à certains le pouvoir de répandre le sang et de tuer d'autres hommes. Une fois de plus, il est sans importance pour la définition du politique que l'on appelle ou non de ses vœux, comme un idéal, ce monde sans activité politique. On ne saurait saisir le phénomène politique en faisant abstraction de cette éventualité concrète du regroupement en amis et ennemis, quelles qu'en soient les incidences sur le jugement porté sur la politique d'un point de vue religieux, moral, esthétique ou économique. » (BP [trad. fr.], p. 72-74) ; Voir aussi sur le sujet la conférence de 1929 : BP [trad. fr.], p. 137-138.

exceptionnellement intense et inhumaine ».[415] De même, les diverses tentatives de « transcender » la politique (en tant que catégorie de caractère distinctif et contrasté par rapport des autre domaines de la vie) font intrinsèquement partie de la situation de la République de Weimar selon Schmitt. Cela apparaît par exemple dans les commentaires que fait Schmitt sur la Société des Nations qui tentait de transcender les frontières déjà visibles des entités politiques, de « transcender » les « frontières des États » et « d'ignorer l'intégrité territoriale, l'impénétrabilité et l'imperméabilité » des États existants (ce qui, au niveau politique des principes, n'est pas différent de l'attitude de la Troisième Internationale en 1919.[416] Ainsi, une critique inverse mais similaire est également lisible au sein les nombreuses indications de Schmitt relatives à une « transcendance excessive », notamment de la part de « l'anti-religion de la technicité russe ». Elle a dépassé extérieurement l'idée de l'Europe qui était celle du XIXe siècle, alors qu'elle opère elle-même un retour assez « intense » à un certain type d'étatisme.[417] Avec le déclin de l'idée d'État et de ses distinctions visibles, les approches non politiques de la politique ont donné un sens exagéré à la politique. La substitution à la visibilité politique de significations excessivement apolitiques reste néanmoins, du point de vue de la logique du politique, une impossibilité. Toutes ces expressions du « pacifisme », de « l'universalisme », de « l'internationalisme », du « communisme », etc. sont encore un dépassement du politique au nom d'un supposé contraste de niveau « supérieur ». Elles ont « transcendé » les limites mêmes de toute action rationnelle déterminée par les regroupements et les tensions socio-historiques communautaires. En confondant la politique avec des catégories hyperboliques telles que la paix perpétuelle, la fin de l'histoire, le communisme, etc., ce qui reste ne sera qu'une politique toujours plus « intensive ».

3). *La simple voie « conduisant à la guerre »* : Selon Schmitt, la politique n'est pas visible en tant qu'une simple voie « conduisant à la guerre » ; La disparition de la visibilité politique coïncide, avec une conception erronée de la politique en tant que continuation de la guerre.

[415] BP [trad. fr.], p. 74-75

[416] BP [trad. fr.], p. 97-99. La Troisième Internationale (1919-1943), l'Internationale communiste, ou Komintern, a tenu sept congrès mondiaux entre 1919 et 1935 à Moscou. Elle est devenue une organisation internationale qui prônait le communisme mondial. Lors de son deuxième congrès, elle se fixe comme orientation la «lutte» par «tous les moyens disponibles, y compris la force armée», pour «le renversement de la bourgeoisie internationale», et «la création d'une république soviétique internationale comme étape de transition vers la complète abolition de l'État ». (Sur les manifestations et tactiques du Komintern, voir Harold H. Fisher (1955) *The Communist Revolution*, particulièrement, p. 13).

[417]Voir le contraste entre une idée européenne (disons napoléonienne) et le « regard » révolutionnaire russe sur l'idée de l'Europe et de la modernité : par exemple BP [trad. fr.], p. 132-133. Voir aussi, TP [trad. fr.], p. 260-261.

Par l'équivalence entre politique et parti (comme dans la politique des partis), les antagonismes entre les partis politiques nationaux entrent au service de « l'ffaiblissement » d'une « unité politique englobante », tandis que les entités politiques comme l'État comportent une fragilité « externe » au niveau interétatique. Afin de restreindre la logique interne conduisant à la guerre civile, la politique de partis doit restituer une « valeur » à la « guerre » au niveau interétatique en tant que source visible. La politique est donc mal comprise lorsqu'on en fait « la poursuite de la guerre ».[418] Du texte de 1927 à sa « *Théorie du partisan* » de 1963, la récupération russe de Hegel en exil, médiatisée par Marx et réalisée par Lénine, est l'objet d'une critique constante car elle « *transforme maintenant tous les concepts politiques en un instrument de sa bataille* ».[419] Au-delà de cela, Schmitt souligne que la guerre, qu'elle soit déclenchée avec quelque justification que ce soit, n'est ni « l'objectif » (*Ziel*), ni le « but » (*Zweck*), ni même le « contenu » (*Inhalt*) de la politique.[420] Selon son concept de politique, comme nous l'avons vu, ce qui appartient à la politique n'est pas équivalent à des entités politiques particulières comme l'État ou la guerre. Pourtant, une logique politique de la décision apparaît toujours comme un principe efficace et formel au sein des d'entités concrètes telles que l'État moderne et la guerre moderne. C'est toujours le cas dans la *Théorie du partisan* où la réalité de la distinction ami/ennemi se reflète en tant qu'unité politique : « Une précision décisionniste préside au fonctionnement de toute organisation moderne et singulièrement à celui de toute armée régulière et étatique moderne; Cela implique que la question-clé de la situation d'un général d'aujourd'hui se pose très exactement sous forme d'alternative absolue.[...] Il n'en reste pas moins que l'atmosphère de la monarchie prussienne légitime de l'époque, même en cas de conflit, paraîtra moins franche, moins tranchée, moins décisionniste et étatique aux yeux de l'observateur d'aujourd'hui. Nous n'avons pas à en discuter ici. L'essentiel est que la couleur locale propre aux différentes époques n'enlève rien de sa netteté à la question fondamentale, qui est de savoir qui est

[418] BP [trad. fr.], p. 71-73. « Der militärische Kampf selbst ist, für sich betrachtet, nicht die „Fortsetzunf der Politik mit andern Mitteln", wie das berühmte Wort von Clausewitz meistens unrichtig zitiert wird. » (BP.syn, p. 102-104). « La lutte militaire elle-même n'est pas, en soi, la « continuation de la politique par d'autres moyens », comme le célèbre mot de Clausewitz est généralement mal cité. » (*ibid*).

[419] Voir, BP [trad. fr.], p. 106-7, p. 113; Voir aussi TP [trad. fr.], dans BP [trad. fr.], p. 250-4; p. 255-6; p. 302-3. Dans ce contexte, celui de la critique de l'accession dangereuse de la notion d'inimitié à l'universalité, vers la fin du septième chapitre de BP, Schmitt mentionne également la conception léniniste de l'inimitié, qui malgré la véritable « clarté » de cette distinction comprend une « annihilation » caractéristique du « capitalisme bourgeois et occidental ». (BP [trad. fr.], p. 112-113). Son histoire des conceptions modernes de l'inimitié (*Théorie du partisan*, 1963) met une fois de plus en parallèle l'altération d'une catégorie hégélienne en Russie, avec un ton critique à l'encontre de la réappropriation par Lénine de la conception de la guerre comme continuation de la politique chez Clausewitz.

[420] BP.syn, p. 106 ; BP [trad. fr.], p. 72.

l'ennemi réel. »[421] En ce qui concerne cette décision réelle à propos de l'unité politique, la guerre en soi ne peut pas être l'initiatrice d'une réelle visibilité politique. Dans ce sens, la guerre n'est pas une entité politique en elle-même. Ainsi, la décision quant à la question *« qui est l'ennemi ?* » devrait être prise par les politiciens et non par les soldats. De plus, aucun sens de la politique ne se trouve dans les tensions pures ou ne peut être déduit de la simple agressivité des professionnels du combat. *Der Begriff des Politischen* récuse donc une conception politique de la guerre comme « continuation de la politique par d'autres moyens » attribuée à Carl von Clausewitz suite à diverses « interprétations erronées » de sa célèbre devise :

> La définition que nous donnons ici du politique n'est ni belliciste, ni militariste, ni impérialiste, ni pacifiste. Elle n'est pas davantage une tentative de présenter la guerre victorieuse ou la révolution réussie comme un idéal social, car la guerre ou la révolution ne sont ni un fait social, ni un fait idéal. Quant au combat militaire considéré en lui-même, il n'est pas la poursuite de la politique par d'autres moyens, pour rappeler la façon, d'ailleurs inexacte, dont on cite habituellement le mot célèbre de Clausewitz, il a, en tant que guerre, son optique et ses règles propres, stratégiques, tactiques et autres, qui supposent cependant toutes que la décision politique, celle qui désigne l'ennemi, est un fait donné préalable. Dans une guerre, les adversaires s'affrontent en général ouvertement comme tels, ils se distinguent même normalement par leur uniforme, et de ce fait la discrimination de l'ami et de l'ennemi n'est plus un problème politique que le soldat au combat aurait à résoudre. [...] L'homme politique est mieux entraîné au combat que le soldat parce que l'homme politique se bat toute sa vie, alors que le soldat ne le fait qu'exceptionnellement. La guerre est loin d'être l'objectif, la fin, voire la substance du politique, mais elle est cette hypothèse, cette réalité éventuelle qui gouverne selon son mode propre la pensée et l'action des hommes, déterminant de la sorte un comportement spécifiquement politique.[422]

Dans ce cadre, on peut suivre Reinhard Koselleck lorsqu'il affirme que le concept de politique comporte un équilibre symétrique formel de la distinction ami / ennemi qui entraîne que, lors d'une guerre déséquilibrée ou d'un conflit asymétrique, celui qui fait de la paix un concept plus élevé que la distinction entre ami et ennemi semble toujours obligé de « présupposer » que, dans l'intérêt de cette paix, « il y a au moins deux parties qui sont disposées et capables de parvenir à un règlement ».[423]

---

[421] TP [trad. fr.], p. 296.

[422] BP [trad. fr.], p. 71-72.

[423] Voir les propos sur le « contre-concept asymétrique » de Koselleck et ses remarques finales sur une conception du « politique » (à l'origine en anglais en 1985) :« It is only within the horizon of expectation of a 'Menschheit' left to its own devices that the formula 'friend and foe' can be understood, a formula that still remains ideologically overused. Following upon the substantive emptying of this universalistic and at the same time dualistic conceptual couple in the twentieth century, it was the scientific achievement of Carl Schmitt to formalize the contrast of classes and peoples and deploy them both functionally and ideologically in their

4). *Formes alternatives* : Dès la première page de *Der Begriff des Politischen*, il est clair que l'entité politique essentielle qu'est l'État n'est qu'une des nombreuses entités possibles qui peuvent servir de véhicule au « politique ». À cet égard, les implications pour les formes politiques alternatives sont également présentes dans les différentes éditions du texte de 1927 à 1963 sous la forme d'une opposition à l'équivalence de la politique et de l'État:

> L'État au sens strict du terme, l'État, phénomène historique, c'est un mode d'existence (un état) spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, en regard des multiples statuts imaginables, tant individuels que collectifs, le Statut par excellence. Il n'est pas possible d'en dire plus pour le moment. Les éléments caractéristiques de cette représentation d'un peuple et de son statut se définissent à leur tour à partir du caractère politique qui leur est inhérent et ils échappent à l'entendement s'il y a erreur sur l'essence du politique.[424]

En vérité, suite à son évolution excessivement technique/neutre au 19ème siècle, l'État est devenu une institution inefficace, privée de la capacité de reconnaître et de traiter politiquement les affaires publiques. Le politique repose désormais largement sur ce qui est en dehors des institutions étatiques. Cela a déjà eu pour conséquence la propagation du désordre et de la violence au sein de la société, ce qui peut conduire à précipiter la fin de l'État. Pourtant, ce changement confère également une efficacité nouvelle à des formes politiques

---

various substantive formulations in such a manner that only the basic structure of possible contrasts became visible. The conceptual couple Friend and Foe is characterized by its political formalism, delivering a frame for possible antitheses without identifying them. In the first place, because of its formal negation, this concerns purely symmetrical counter-concepts, for, in the case of Friend and Foe, there exists a definition of oneself or of one's Foe that is open to simultaneous use by both sides. These are epistemological categories whose substantial content (determined through historical experience) can serve to asymmetrically load both linguistic fields. However Schmitt might have concretized this contrast from his own position, he has coined a formula that cannot be outstripped as a condition of possible politics. This is a concept of the political, not of politics. Whoever places peace as a concept overlaying Friend and Foe has to presuppose that, for peace, at least two parties exist who are willing and able to arrive at a settlement. 'Non ergo ut sit pax nolent sed ut ea sit quam volunt' [St. Augustine, City of God, 19:12]. Not that one shies from peace, but that each seeks his own peace. As long as human agencies exclude and include, there will be asymmetric counterconcepts and techniques of negation, which will penetrate conflicts until such time as new conflicts arise.» (1985, dans *Future Past*, p. 191). Sur Koselleck et Schmitt, voir la thèse de doctorat de Timo Pankakoski, en particulier ses parties publiées sous forme d'articles en 2010 et 2013. Voir également la publication récente de S. Huhholz (2019) *Von Carl Schmitt zu Hannah Arendt?*, Berlin, Duncker & Humblot, en part., p. 55-82.

[424] BP [trad. fr.], 1932/63, p. 57-8 ; Voir aussi l'édition 1927: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus. Staat ist der politische Status eines Volkes. Damit ist nur eine erste Umschreibung, keine Begriffsbestimmung des Staates gegeben. Eine solche ist hier, wo es sich um das Wesen des Politischen handelt, auch nicht erforderlich. Wir dürfen es dahingestellt lassen, was der Staat seinem Wesen nach ist, eine Maschine oder ein Organismus, eine Person oder eine Einrichtung, eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft, ein Betrieb oder ein Bienenstock, oder vielleicht gar eine „Verfahrensgrundreihe". Alle diese Definitionen und Bilder nehmen zuviel an Deutung, Sinngebung, Illustrierung und Konstruktion vorweg und können daher keinen geeigneten Ausgangspunkt für eine einfache und elementare Darlegung bilden. Staat ist seinem Wortsinn und seiner Erscheinung nach ein besonders gearteter Status eines Volkes. Mehr lässt sich dazu nicht sagen. Alle Merkmale dieser Vorstellung - Status und Volk - erhalten ihren Sinn durch das weitere Merkmal des Politischen und werden unverständlich, wenn das Wesen des Politischen mißverstanden wird." (BP.syn, p. 56).

alternatives ; une situation nouvelle à laquelle il importe, selon Schmitt, de réagir activement sur le plan de la théorie. Les institutions de l'État peuvent prendre une configuration moins formelle et moins normative. Ainsi, un concept du politique peut toujours être pensé en fonction de ces entités en développement. C'est dans cette possibilité politique que Schmitt évoque : « Chacun des nombreux changements et bouleversements de l'histoire et de l'évolution de l'humanité a fait apparaître des formes nouvelles et des dimensions nouvelles de la configuration politique, il a anéanti des organismes politiques anciens et provoqué des guerres extérieures et des guerres civiles, il a tantôt accru et tantôt réduit le nombre des unités politiques organisées. »[425] Le caractère spécifique de l'idée de l'État diminue progressivement et il n'est plus en mesure de contenir toutes les tensions et les intensités qui conditionnent la vie politique d'un peuple. De nouvelles conceptions surviennent et toute interaction sociale qui peut atteindre un certain niveau d'intensité peut être considérée comme politique. Fondées également sur une distinction relative (ni séparation totale, ni intégration pure, ni identité) de l'État et de la société, les nouvelles institutions étatiques doivent être plus efficaces, précisément parce qu'elles doivent affronter ouvertement les contingences et les conflits qui ont cours au sein de la société, en vue de les neutraliser de manière plus active, et ainsi de ne pas rester simplement passives. Le concept de politique identifie de nouvelles possibilités dans diverses formes politiques en développement. Cela se manifeste par exemple par l'introduction de la possibilité de « groupements subordonnés », de « substructures à caractère politique secondaire » (*Untergebilde sekundär politischen Charakters*) au sein d'une communauté.[426] Cependant, peu d'institutions peuvent mobiliser le pouvoir infrastructurel et symbolique nécessaire pour accomplir cette tâche active. La véritable tâche restrictive

[425] BP [trad. fr.], p. 85.

[426] BP [trad. fr.], p. 88-9… Schmitt : « Ce pouvoir de disposer de la vie physique des hommes met la communauté politique au-dessus de toute autre espèce de communauté ou de société. D'autre part, au sein de cette communauté, des organisations subordonnées à *caractère politique secondaire* peuvent exister en disposant de droits spécifiques ou : acquis par délégation, en disposant même d'un '*jus vitae ac necis*' limité aux membres d'un groupe restreint. » (BP [trad. fr.], chap.5, p. 88). Pourtant, ce « caractère secondaire » doit être distingué des critiques concernant les exemples de « *définitions » et de « conceptions secondaires*_» comme dans diverses versions de l'équation du « politique » et de « l'étatique » (voir par exemple, BP [trad. fr.], chap.3, p. 68). Voir aussi: "Ein menschlicher Verband, der auf diese Konsequenzen der politischen Einheit verzichten wollte, wäre kein politischen Verband, denn er würde auf die Möglichkeit verzichten, maßgebend darüber zu entscheiden, wen er als Feind betrachtet und behandelt. Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft oder Gesellschaft. Innerhalb der Gemeinsmalt können dann wieder Untergebilde sekundär politischen Charakters bestehen mit eigenen oder übertragenen Befugnissen, selbst mit einem auf die Angehörigen einer engeren Gruppe beschränkten jus vitae ac necis. Eine religiöse Gemeinschaft, eine Kirche, kann von ihrem Angehörigen verlangen, daß er für seinen Glauben sterbe und den Märtyrertod erleide, aber nur seines eigenen Seelenheils wegen, nicht für die kirchliche Gemeinschaft als ein im Diesseits stehendes Machtgebilde; sonst wird sie zu einer politischen Größe; ihre heiligen Kriege und Kreuzzüge sind Aktionen, die auf einer Feindentscheidung beruhen wie andere Kriege." (BP, p. 48)

consiste à rechercher, préserver et limiter la disparition « totale ». En représentant et en préservant de manière neutre l'orientation des caractéristiques ultimes d'un « ordre interne » (*innerstaatliche Ordnung*), l'État neutre acquiert un caractère essentiel « d'entrave » au désordre ultime. Cela constitue sa grande image d'orientation « retardatrice »[427] :

> Lorsque toutes les distinctions (telles que celles entre l'État et le social, entre la politique et l'économie) et toutes les incompatibilités se dissolvent, il ne reste plus que la distinction entre ami et ennemi. L'ordre interne consiste à maintenir la distinction ultime primaire latente par des distinctions secondaires. L'État neutre comme katechon.[428]

Dès sa thèse d'habilitation, en 1914, Schmitt a recherché une réponse moderne qui pourrait refléter et clarifier le caractère sans-fondement de la politique des temps modernes. A partir du milieu des années 1930, Schmitt s'intéresse de plus en plus à d'autres arrangements institutionnels qui pourraient correspondre à sa compréhension existentielle du « politique ». Dans ce cadre, une contribution aux formations et groupements identitaires pourraient être réalisés par des institutions autres que l'État. La centralité des institutions non gouvernementales dans la constitution des identités politiques est devenue une possibilité théorique que Schmitt a longuement explorée vers la fin de sa vie et à laquelle il a donné diverses réponses.[429]

e) **Un commentaire tardif** : Le partisan ; l'invisibilité politique et quatre nouvelles images d'un agnostique

Peu avant Noël 1962, à la suite d'une opération difficile ayant nécessité une hospitalisation, Schmitt revient au village de Pasel-Plettenberg. Bien qu'il ne puisse pas enseigner au lendemain de la Seconde Guerre, il est impatient de présenter quelques conférences en Espagne au printemps suivant.[430] Sa fille Anima, mariée à un célèbre juriste espagnol, vient

[427] Dans le dernier chapitre, nous développons la variété des significations métaphoriques du Katechon chez Schmitt.

[428] "Wenn alle Unterscheidungen (wie staatlich und gesellschaftlich, politisch und wirtschaftlich) und alle Inkompatibilitäten sich auflösen, dann bleibt wirklich nur die Unterscheidung von Freund und Feind. Die innerstaatliche Ordnung besteht darin, durch sekundäre Unterscheidungen die latente primäre letzte Unterscheidung niederzuhalten. Der neutrale Staat als Katechon" GL II, p. 313 (16 April of 1955).

[429] Voir sur ce point: J. Meierhenrich & O. Simons (2016) *op. cit. p.* 3-72; aussi C. Schönberger (2003) « 'Staatlich und Politisch': Der Begriff des Staates in *Carl Schmitts Begriff des Politischen*» dans R. Mehring (dir.) *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen*, Berlin, Akademie Verlag, p. 21-44, ici p. 41-42.

[430] Au début du mois de mai 1945, l'Allemagne a capitulé sans conditions face aux Alliés. Quelques mois plus tard, Carl Schmitt rédige *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz* «*Nullum crimen, nulla poena sine lege*», un avis juridique à l'appui de la défense de Friedrich Flick, un industriel allemand, au Tribunal militaire international. Le 25 septembre, Schmitt est arrêté et interrogé par les autorités

l'aider à traduire ses conférences comme elle l'a déjà fait auparavant, mais c'est finalement son père obstiné qui corrige lui-même ses notes. Sur le chemin de l'Espagne, son gendre et son ami Álvaro d'Ors[431] accompagnent également le vieux professeur dans son voyage à Pampelune, Saragosse et Madrid. Schmitt donne trois conférences en Espagne : une sur *L'ordre du monde après la seconde guerre mondiale* et deux sur un sujet familier aux oreilles de ses auditeurs espagnols, la *Théorie du partisan*.[432] Lors de la publication de ces deux conférences, Schmitt adjoint un sous-titre frappant à la *Théorie du partisan*, contenant une référence intrigante aux conceptions de son jeune âge : *Commentaire intermédiaire sur le concept de politique* (*Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*). Comme l'indique la préface de 1963, cette histoire du concept de partisan contient des commentaires à l'adresse de « tous ceux qui ont suivi jusqu'ici la difficile discussion antérieure du concept de politique » vers le nouveau paradigme de l'après-guerre.[433] Ce n'est ni une œuvre « corollaire » ni totalement « dépendante », ni une simple révision rétrospective des conceptions de 1927 : il s'agit, à travers cette histoire conceptuelle, de sauvegarder et d'affirmer la position logique du politique au travers des nouvelles obscurités affectant le politique dans son évolution au cours des trois décennies postérieures à la Seconde Guerre :

> La théorie du partisan débouche sur la notion de politique, sur la recherche de l'ennemi réel et d'un nouveau *nomos* de la terre.[434]

---

américaines à Berlin. Quelques mois plus tard, les procès commencèrent devant le tribunal militaire international à Nuremberg. Schmitt n'est pas condamné en octobre de l'année suivante après avoir passé près d'un an en détention. Libéré d'une première détention, il est de nouveau arrêté le 19 mars 1947 par les forces Américaines, puis passe encore deux mois dans une autre détention à Nuremberg. Après sa libération en mai 1947, Schmitt se retire à Plettenberg. En décembre, le tribunal militaire rend son jugement. A partir de 1949, la *Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer* s'oppose à l'adhésion de Schmitt. Voir sur ce sujet : J. Meierhenrich & O. Simons (2016) *op. cit. p.* xxviii-xxix.

[431] Álvaro d'Ors (1915-2004).

[432] Cette conférence sur les principes de l'ordre du monde d'après-guerre a également été publiée dans : SGN, p. 592-618. Voir aussi R. Mehring (20014) p. 490-94. Il convient aussi d'indiquer que les trois villes où eurent lieu les conférences de Schmitt de 1962 sur la théorie du partisan (Madrid, Saragosse et Pampelune) sont également les premières zones touchées par la guerre d'Indépendance espagnole (1807-1814) qui était principalement un conflit entre la France napoléonienne et l'Espagne bourbonienne (avec la Grande-Bretagne et l'Irlande alliées au Royaume du Portugal) pour le contrôle de la péninsule ibérique. La guerre a commencé lorsque les armées française et espagnole ont envahi et occupé le Portugal en 1807, mais s'est intensifiée en 1808 lorsque la France s'est retournée contre l'Espagne, auparavant son alliée. Saragosse est tombée dans la première phase de la guerre en 1809. La même année, Madrid fut l'objet d'une première offensive. C'est à Pampelune que les troupes britanniques sont venues à l'aide de ceux qui étaient précédemment leurs ennemis en encerclant l'armée française. Peu après, pour terminer, elles livrèrent bataille aux troupes espagnoles. La guerre et la révolution contre l'occupation de Napoléon ont conduit à la Constitution espagnole de 1812 qui devint plus tard une pierre angulaire du libéralisme européen. Ce contexte est encore très pertinent pour la *Théorie du partisan* de Schmitt.

[433] TP [trad. fr.], p. 205.

[434] TP [trad. fr.], p. 305.

À première vue, la fonction politique du partisan apparaît comme un résidu des premiers stades de la politique moderne. Elle mérite d'être défendue comme une dernière sentinelle de la politique dont la destruction n'est pas encore « parachevée ».[435] Le ton polémique de la *Théorie du partisan* vise à maintenir une base logique héritée du « politique ». Comme nous le montrons dans ce qui suit, son orientation est toujours axée sur la clarté non seulement sur le plan analytique mais aussi dans la pratique politique, du sens et de la visibilité. À cet égard, le concept de partisan a connu des développements historiques. Ce processus historique, ses changements et ses divers remplacements de la fonction politique du partisan se traduisent également par une disparition historique d'un discours véritablement politique au sein même de la théorie de l'État. Ainsi, la théorie du partisan constitue le dernier temps du développement de la pensée schmittienne du politique ; elle contient des mises à jour et des corrections conceptuelles tout aussi pertinentes de sa conception du politique.[436] Comme nous le montrons dans ce qui suit, cela relie sa conception du politique à diverses critiques développées de 1927 à l'après-guerre : la disparition d'une fonction politique au service des révolutionnaires professionnels de l'Armée rouge, la légalisation de la guerre de partisan de 1907 La Haye à 1949 Genève, son intégration dans la politique de l'époque comme image idéale ou principe associatif dans la guerre froide, la réapparition du terrorisme et la guerre contre la terreur dès les années 1960, etc. Parallèlement à la réédition de *Der Begriff des Politischen*, précédée d'une nouvelle introduction en 1963, les clarifications analytiques et pratiques de la théorie des partisans doivent principalement préserver le concept de politique de la dissolution totale et le protéger des « généralités abstraites », des applications idiosyncrasiques, des utilisations purement « métaphoriques » et symbolisations généralisées.[437] De même, dès les premières pages de ce nouveau livre sur l'image moderne du partisan, Schmitt fournit les caractéristiques essentielles et les critères historiques de ce

[435] TP [trad. fr.], p. 278.

[436] Un exemple significatif est sa conception du piratage : Le court essai de Schmitt de 1937 intitulé « Le concept de piraterie » présente la figure du pirate comme une entrée pour l'étude du droit international. Dans ce contexte, l'image du pirate se définit au regard du système juridique interétatique moderne, et elle apparait comme une catégorie anormale dans le le droit international moderne. (Sur le droit maritime colonial, voir: TP [trad. fr.], p. 275-6. Voir aussi sur la distinction essentielle de la piraterie et du partisan, voir: TP [trad. fr.], p. 218-221). A propos du *Nomos de la Terre*, les conférences de 1962 ont également été l'occasion d'une correction de ses conceptions, notamment celle du partisan du début du capitalisme comme « partisan de la mer » (TP [trad. fr.], p. 234, à comparer avec, NE, p .145). Dans un autre cas, Schmitt a également indiqué un développement de sa conception en référence à l'interruption de la «légitimité dynastique» par la révolution française et l'ère napoléonienne (TP [trad. fr.], p. 309, n.7).

[437] TP [trad. fr.], p. 219-220.. Un exemple parmi bien d'autres de cet usage métaphorique est constitué par les multiples usages du mot « partisan » en français. Schmitt a également indiqué un sentiment de non-conformisme (dans divers domaines), qu'il admet avoir également utilisé « pour caractériser certaines figures et certaines situations en liaison avec l'histoire des idées » (TP [trad. fr.], p. 222).

concept distingué de ses éléments non essentiels - notamment, pour resserrer le concept et ne pas «se perdre dans des généralités abstraites ».[438] Le concept de partisan comprend quatre caractéristiques centrales :

i. Le partisan est connu pour sa *mobilité accrue* en termes de liberté de mouvement ; ceci constitue sa valeur ou son style de guerre et ses moyens techniques.[439]
ii. Le partisan *se distingue* par son engagement « *intensifié* » dans un groupement. [440]
iii. Le partisan a un caractère *irrégulier :* il mène une action de résistance face à une armée régulière en uniforme.[441] Cette irrégularité n'est pas une catégorie juridique analysable en termes de légal / illégal.[442]
iv. Le partisan développe un type d'action spécifiquement terrestre. Son attachement *tellurique* à un *sol* n'est ni colonialiste,[443] ni celui d'un agresseur.[444]

Ces quatre critères ne sont ni des énoncés normatifs ni des définitions stipulatives. L'irrégularité, la mobilité accrue, l'intensité de l'engagement politique du partisan et son caractère tellurique sont conformes à l'histoire du concept retracée dans le reste du livre. Au-delà de cela, de manière similaire à *Der Begriff des Politischen*, ces critères fournissent également à Schmitt des outils terminologiques dans ses différentes polémiques contre les théories juridiques et politiques rencontrées dans cette histoire conceptuelle. À travers ces indications préliminaires relatives à l'image moderne du partisan, Schmitt a également étudié les mutations conceptuelles correspondant dans ce contexte historique au « développement technologique », à « l'industrialisation » et la « désagrégation ».[445] L'histoire de l'image du partisan témoigne de changements techniques et conceptuels accélérés, également affectés par les guerres et les inimitiés. L'image de partisan représente aussi la résistance contre la disparition de sa réalité historique et la dissolution de son concept. Dès les premières phases

[438] TP [trad. fr.], (BP [trad. fr.]), p. 222-223.
[439] TP [trad. fr.], dans BP [trad. fr.], p. 217-225.
[440] TP [trad. fr.], dans BP [trad. fr.], p. 217-228 ; p. 235-6. Voir par exemple: "Das Problem des Partisanen aber wird zum besten Prüfstein. Die verschiedenen Arten des Partisanenkrieges mögen sich in der Praxis der heutigen Kriegführung noch so vermengen und verquicken, sie bleiben in ihren fundamentalen Voraussetzungen so verschieden, daß sich das Kriterium der Freund-Feind-Gruppierung an ihnen erprobt. "(TP, p. 36). Voir aussi : "Als ein weiteres Merkmal drängt sich uns heute das intensive politische Engagement auf, das den Partisanen vor andern Kämpfern kennzeichnet. An dem intensiv politischen Charakter des Partisanen muß schon deshalb festgehalten werden, weil er von dem gemeinen Räuber und Gewaltverbrecher unterschieden werden muß, dessen Motive auf eine private Bereicherung gerichtet sind." (TP, p. 21)
[441] TP [trad. fr.], dans BP [trad. fr.], p. 217-228 , p. 220, p. 267, p. 281-283.
[442]. TP [trad. fr.], dans BP [trad. fr.], p. 218-222, p. 267, p. 278-279.
[443] TP [trad. fr.], p. 223-224, p. 265, p. 268-269, p. 276-8, p. 280.
[444] TP [trad. fr.], dans BP [trad. fr.], TP [trad. fr.], p. 223-4, p. 246-253, p. 275-278, p. 280-281.
[445] TP [trad. fr.], p. 224-225.

modernes de la guerre des partisans, l'image du partisan devient un signe d'invisibilité dans les tensions politiques : une sorte de retournement « nécessaire », une image miroir (*Spiegelbild*) de l'État.[446] Le partisan constitue une « continuation » irrégulière de la politique en temps de guerre.[447] Il reflète une unité politique dont les « armes les plus puissantes » sont le « secret » et l'« obscurité » (en particulier contre les armées modernes conçues pour mener des batailles dans la lumière) : « La clandestinité et l'ombre sont ses armes les plus fortes, auxquelles il ne saurait honnêtement renoncer sans quitter le domaine de l'irrégularité, c'est-à-dire sans cesser d'être un partisan. »[448] Le partisan se distingue particulièrement par son engagement politique *intense* (*intensive politische Engagement*) et ses attitudes telluriques et défensives.[449] Le partisan est extérieurement un non-souverain et à l'échelle interétatique une entité en action qui n'est pas suffisamment visible. Le concept de Partisan reste une catégorie dépendante : non seulement dépendante eu égard au pouvoir du partisan et de ses munitions, mais aussi et surtout, dans son besoin d'une réelle visibilité politique, d'une reconnaissance par les institutions internationales et les États ainsi que de sa propre légitimité dans la lutte ou pour résister.[450] Ainsi, nous pouvons mettre en évidence les différentes phases de confusion politique concernant la situation partisane, son invisibilité et les simples tensions politiques. Comme nous le démontrons par la suite, l'histoire du concept du partisan chez Schmitt donne lieu à quatre images: le partisan comme « vaincu », le partisan comme « professionnel », le partisan comme « assuré », et le partisan comme l'image du « chien sur l'autoroute ».

1). *Le partisan et l'image du vaincu (de l'Espagne à l'Allemagne): « qui est le véritable ennemi ? »* : Depuis ses origines modernes, la figure du partisan a été une forme politique idiosyncratique de la partie « vaincue » : le partisan est celui qui arrive en retard à la vraie bataille. Le partisan est celui qui augmente ainsi sa mobilité dans la guerre. Il est prêt à compenser son manque de visibilité par son engagement plutôt intensifié dans un nouveau groupement. Le partisan pose ainsi une question essentielle et difficile mais significative et pourtant sans réponse claire : « *Qui est l'ennemi ?* » Cela conduit à une ambiguïté cognitive quant à son appartenance entre les deux camps dans une guerre réelle et à son véritable ennemi. De l'Espagne à l'Allemagne, malgré leurs réactions différentes face à leurs défaites

[446] Voir par exemple : TP, p. 20. TP [trad. fr.], p. 216.
[447] Voir par exemple TP [trad. fr.], p. 257 ; p. 266 ; p. 302-303.
[448] TP [trad. fr.], p. 244.
[449] TP, p. 21 ; Voir aussi, TP, p. 36. Cet engagement semblait même parfois s'appuyer sur des abstractions d'idées philosophiques (comme chez Lénine) qui ont été durement critiquées par Schmitt (comme nous le démontrons également par la suite).
[450] TP [trad. fr.], p. 220-222, p. 282-283.

respectives contre Napoléon, il y a eu cette méconnaissance de l'ennemi réel au fur et à mesure de l'évolution des événements et des concepts.[451] À cet égard, la défaite de l'armée régulière espagnole face à la France, précédemment son alliée, au cours de la guerre dite péninsulaire, a conduit à la naissance de la guérilla espagnole en 1808. Selon le récit historique de Schmitt dans la partie de sa théorie du partisan consacrée à l'Allemagne, un événement très significatif fut le moment où une étincelle a volé de l'Espagne vers le Nord : « Le Nord fut touché, à l'époque, d'une étincelle partie d'Espagne. Elle n'y alluma pas d'incendie pareil à celui qui valut à la guérilla espagnole d'entrer dans l'histoire universelle. Elle y déclencha cependant une réaction dont les prolongements transforment aujourd'hui, dans cette deuxième moitié du XXe siècle, le visage de la terre et de son humanité. Elle fut à l'origine d'une théorie de la guerre et de l'hostilité qui culmine fort logiquement dans la théorie du partisan. »[452] Contrairement à la situation espagnole, le concept du partisan a joué un rôle beaucoup moins notable dans la défaite allemande à Iéna-Auerstedt.[453] Celle-ci a ensuite été suivie par les guerres de libération (*Befreiungskriege*) de 1812-1813 et, ensuite, par le Congrès de Vienne, qui « a rétabli également, dans le cadre d'une restauration générale, les concepts existants de la loi martiale européenne ». Le *Landsturm* (en tant que forme prise par le partisan en 1813) est une étape momentanée.[454] Pour Schmitt, l'histoire du partisan ne pouvait pas se développer en Allemagne tant qu'il y avait une influence prussienne marquée : « La pensée qu'un général prussien puisse se faire partisan aurait été grotesque et absurde, même à titre de fiction heuristique, et elle le serait restée tant qu'il y a eu une armée prussienne. »[455] Cette influence a continué, selon Schmitt, jusqu'à peu près la fin de la

[451] TP [trad. fr.], p. 209-210.
[452] TP [trad. fr.], p. 210.
[453] Il convient de noter que, lors des batailles jumelles avec la France, en sol allemand à Iéna et Auerstedt en 1806, l'armée prussienne subit une défaite décisive. Frédéric-Guillaume III a été soumis à Napoléon jusqu'en 1812, lors de l'invasion française de la Russie et de la formation de la sixième coalition. Au cours des batailles d'Iéna et d'Auerstedt, Carl von Clausewitz (1780-1831) fut l'un des généraux les plus éminents parmi les personnages ayant participé à la réforme de l'armée prussienne.
[454] Le 21 avril 1813, le roi Frédéric Guillaume III de Prusse établit par décret royal le Landsturm prussien comme une force militaire irrégulière. Le décret est contenu dans le Recueil de loi prussien (Preußische Gesetzessammlung). Le décret de 1813 appelle à la résistance « par tous les moyens » contre l'invasion de Napoléon. À cet égard, toute la population masculine âgée de 15 à 60 ans, capable de faire son service militaire et ne faisant pas partie de l'armée permanente ou de la Landwehr, doit répondre aux ordres de la Landsturm. Il s'agissait en fait de la dernière réserve militaire nationale. Voir et comparer également le précédent modèle espagnol de 1808 : « Reglamento de Partidas y Cuadrillas » (28 décembre 1808) ainsi que le décret du 17 avril 1809 (connu sous le nom de « Corso Terrestre ») pendant la guerre d'indépendance espagnole contre les troupes napoléoniennes.
[455] TP [trad. fr.], p. 298.

Seconde Guerre mondiale.[456] Malgré des réponses différentes, la guérilla espagnole de 1808 et la guerre de partisans en Allemagne ont en commun une perte significative en politique : c'est avant tout la perte d'une entité capable de reconnaître ses amis et ennemis à ses frontières. La théorie générale du partisan implique une perte essentielle de la détection et de la connaissance de l'ennemi dans la réalité des événements.[457] Cette réticence complexe à détecter la loyauté véritable de l'ennemi réel, entre une loyauté à l'Allemagne ou à l'Espagne contre Napoléon et son influence, cette situation romantique et son ambivalence entre un passé et un futur constituent l'introduction de Schmitt à une histoire du concept de partisan :

> L'élément principal de la situation du partisan espagnol de 1808 est qu'il risqua le combat sur le champ limité de son terroir natal [*Heimatboden*] alors que son roi, et la famille de celui-ci ne savaient pas encore très bien quel était l'ennemi réel. De ce point de vue, l'autorité légitime ne réagit pas alors autrement en Espagne qu'elle ne le fit en Allemagne. Un autre élément de cette situation espagnole est que les couches cultivées de la noblesse; du haut clergé et de la bourgeoisie étaient en grande partie des *afrancesados* qui sympathisaient avec le conquérant étranger. Là encore, il y a des parallèles avec l'Allemagne, où le grand poète allemand Goethe composa des hymnes à la gloire de Napoléon, et où les milieux cultivés allemands ne surent jamais de façon certaine et définitive de quel côté il convenait de se ranger. En Espagne, le guérillero osa la lutte sans issue, un pauvre diable, un premier cas typique de chair à canons irrégulière dans les conflits de la politique mondiale. Tout cela rentre, en guise d'ouverture, dans une théorie du partisan.[458]

Lors de la disparition de l'entité représentative communautaire qu'est l'État, aucune réponse adéquate à la réalité de l'inimitié dans une telle situation ne peut se replier dans une pure intellectualité ou réflexion, dans le romanticisme politique, dans une pure normativité ou encore dans l'abstraction de conceptions universelles. Précurseur de cette dualité de vision, *Romantisme politique* (1919) exprime une profonde inquiétude quant à l'héritage de la situation allemande à partir du XIXe siècle, dont le repli romantique sur l'ironie, les obsessions narratives, l'esthétisation des luttes et la poétisation face aux conflits sont quelques-uns des symptômes. À cet égard, la déclaration de légitime défense du partisan est aussi une sorte de déclaration de guerre personnelle, semblable aux complexités et aux confusions de celui qui déclare une guerre civile au sein d'une entité politique ; on y retrouve

[456] Voir ses remarques sur le partisan allemand de 1813 vers la fin de la Seconde Guerre : « L'armée prusso-allemande, quant à elle, envahit la Russie au cours de la Seconde Guerre mondiale, le 22 juin 1941, sans seulement penser à une guerre de partisans. Elle entra en campagne contre Staline selon l'adage : la troupe combat l'ennemi ; les maraudeurs sont mis hors d'état de nuire par la police. Ce n'est qu'en octobre 1941 que furent données les premières directives spéciales relatives à la lutte contre les partisans ; c'est en mai 1944, un an à peine avant la fin de cette guerre de quatre ans, que fut promulgué le premier règlement complet du haut-commandement de la Wehrmacht » (TP [trad. fr.], p. 239-240).

[457] TP [trad. fr.], p. 249-251.

[458] TP [trad. fr.], p. 209-210.

la dualité des visions, l'obscurité des véritables groupements et des nouvelles connexions, à l'intérieur de ses frontières opaques et de ses limites dans l'ombre : « Toute déclaration de guerre est une déclaration d'hostilité, cela va de soi; c'est encore plus évident quand il y a déclaration de guerre civile. »[459] Ce qui est en jeu ici n'est pas la question de la légalité ou de l'illégalité. Face à la réalité de la situation du partisan, une « nouvelle » légalité est en question, alors qu'il n'a lui-même aucun statut légal ou illégal. Dans la réalité de sa défense, il n'est pas non plus un simple révolutionnaire professionnel en attente d'une future légalité abstraitement réfléchie ou intellectuelle. À cet égard, ce qui distingue le partisan vaincu, c'est sa fidélité à un ordre qui s'est effondré plus bas que terre et auquel il appartient ; une fidélité qui n'est pas calculable et instrumentale ; une appartenance qui n'est pas « irrationnelle » en dépit de l'existence de nouvelles modalités politiques.[460] Cette « fidélité » concerne non seulement ses « amis », mais aussi ses « ennemis » envers lesquels son inimitié est contenue, limitée et modérée. Cette modération était auparavant le fait d'un soldat en uniforme, elle était une fidélité légalisée partagée par les deux parties dans une guerre entre États. Cette attitude, maintenue dans les souvenirs des « vaincus », est aussi adoptée par le partisan malgré un changement d'époque et malgré l'effondrement politique. À cet égard, « le vaincu » reste contenu dans son inimitié ; et par son esprit de « résistance », le partisan maintient en vie un reste de sa vie politique précédente. La conscience européenne de la nécessité d'un endiguement mutuel s'est maintenue depuis la Première Guerre mondiale et ses catastrophes.[461] De *Der Begriff des Politischen* à la *Theorie des Partisanen*, la nécessité d'un tel endiguement politique est réaffirmée. En 1927 comme en 1962, l'« inimitié » ne devait pas être échangée ou remplacée de façon normative, ni être perçue comme « dénuée de valeur » sur le plan moral, etc. Le partisan ne peut adopter aucune position « analogique », disons une analogie avec un dieu de la création présent dès ses origines et capable de provoquer l'anéantissement de ce qu'il a lui-même créé, ou une analogie avec une divinité capable d'anéantir son autre. En effet, il ne peut justifier une « annihilation » de son « autre » : « L'ennemi n'est pas une chose à éliminer pour une raison quelconque et à cause de sa non-valeur. L'ennemi se tient sur le même plan que moi. C'est pour cette raison que j'ai à m'expliquer avec lui dans le combat, pour conquérir ma propre mesure (*Maß*), ma propre limite, ma forme (*Gestalt*) à moi. »[462] Dans un but de résistance, la distinction entre ami et

[459] TP [trad. fr.], p. 294.
[460] TP [trad. fr.], p. 296.
[461] TP [trad. fr.], p. 242-243.
[462] TP [trad. fr.], p. 294-295.

ennemi lui offre la possibilité de restreindre sa double vision de son véritable agresseur ou ennemi. La différence de l'habillement et la variété des uniformes, les inimitiés absolues et réelles, doivent enfin s'unifier. Le partisan n'a pas de vrais ennemis sauf un, s'il arrive à le reconnaître. À ce stade, on pourrait aller plus loin, tout comme Schmitt, en s'interrogeant sur la source de cette double vision : « *N'est-ce pas un signe de division interne que d'avoir plus d'un véritable ennemi ? L'ennemi est notre propre question en tant que figure. Si sa propre forme est clairement définie, d'où vient la dualité des ennemis* ? » [463] Une réponse possible, aussi tragique ou romantique qu'elle puisse paraître, est présente dans le caractère essentiel de l'image même du vaincu ; au moment où sa résistance a commencé à désigner le « nouveau » changement politique comme sa propre « défaite », et donc où il a commencé à y résister ; au moment où son confinement et sa résistance ont fusionné ; au moment où il est devenu non pas un simple conformiste ou un pur opportuniste, mais un être politique. Néanmoins, la nouvelle légalité ne reconnaît pas une telle loyauté. Pour « le vaincu », une unité d'ordre et d'orientation se divise en une dualité ; d'une part, la loi et l'ordre que le vaincu a soumis ; et d'autre part, les nouvelles orientations avec les diverses images secondaires de l'ennemi et leurs reformulations.[464] Lorsqu'une entité représentative telle que l'État auquel appartenait un vaincu tombe, ce qui reste du caractère politique de ses actions est leur caractère « intensifié ». Cela peut également devenir un symptôme de son malaise ; d'être l'invisible à la recherche de sa visibilité dans une irrégularité ; de sa mobilité « accrue » dans ses modes et méthodes de guerre ; et de sa fidélité surestimée au moment même de son effondrement, par ses engagements intensifiés envers son groupe, ce qui le rend encore relativement différent des « voleurs » et des « criminels » :

> Un autre caractère distinctif qui s'impose aujourd'hui à notre attention est l'engagement politique intensif qui caractérise le partisan de préférence à d'autres combattants. Ce caractère politique intensif du partisan est à retenir, ne serait-ce que parce qu'il est nécessaire de le distinguer d'un vulgaire bandit et criminel, dont les motivations sont orientées vers un enrichissement privé. Ce critère conceptuel, le caractère politique, a (dans l'ordre inverse) la même structure que chez le pirate du droit de guerre maritime, dont le concept inclut le caractère non politique de son activité néfaste, qui vise le vol et le gain privé. Il y a dans le pirate, selon le mot des juristes, '*l'animus furandi*'. Le partisan combat en s'alignant sur une politique et c'est

[463] "Ist es nicht ein Zeichen innerer Gespaltenheit, mehr als einen einzigen wirklichen Feind zu haben? Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. Wenn die eigene Gestalt eindeutig bestimmt ist, woher kommt dann die Doppelheit der Feinde? Feind ist nicht etwas, was aus irgendeinem Grunde beseitigt und wegen seines Unwertes vernichtet werden muß. Der Feind steht auf meiner eigenen Ebene." (TP, p. 87). Voir aussi : BP [trad. fr.], p. 294.

[464] Voir par exemple TP, p. 14, p. 87-91. Voir et comparer : BP [trad. fr.], p. 68 (les « conceptions secondaires du politique »).

> précisément le caractère politique de son action qui remet en évidence le sens originel du terme de partisan. Ce terme, en effet, vient de parti et implique le rattachement à un parti ou à un groupe combattant, belligérant ou politiquement actif de quelque manière que ce soit. Ces liens avec un parti se font particulièrement solides aux époques révolutionnaires.[465]

La dépendance du partisan à l'égard de la reconnaissance ainsi que le soutien apporté par des « tiers » ou des « alliances » indirectes sont des solutions momentanées au paradoxe de l'invisibilité du partisan. Celles-ci mettent également en évidence le caractère inévitable de sa fragilité politique. Le partisan en tant que « combattant irrégulier » est toujours en quelque sorte « dépendant » d'un « pouvoir régulier ». Sa quête de légitimité, son comportement défensif et sa résistance ne peuvent en rien changer cette « dépendance » et cette absence de reconnaissance politique. Le cas étudié à l'origine de ces propositions est la relation des guérilleros espagnols de 1808 avec l'armée britannique : « Combattant irrégulier, le partisan dépend toujours en quelque façon de l'aide que lui apporte une Puissance régulière. Cet aspect de l'affaire a toujours existé, a toujours été connu. Le guérillero espagnol a puisé sa légitimité dans sa défensive et dans son accord avec son roi et sa nation; il défendait le sol natal contre un conquérant étranger. Mais Wellington est, lui aussi, un élément de la 'guérilla' espagnole, et la lutte contre Napoléon a été menée avec l'aide anglaise. Napoléon a souvent rappelé avec rancœur que c'était de l'Angleterre que venait l'excitation à la guerre de partisans espagnole et que l'Angleterre en était aussi le véritable bénéficiaire. »[466]

2). *Le partisan et l'image du « professionnel »* : Du *Concept du politique* à la *Théorie du partisan*, un autre motif qui est développé est la métamorphose qu'a connu la théorie politique européenne en Russie ; notamment, les transformations opérées par Lénine. Alors que pour les Espagnols et les Allemands du début du XIXe siècle, la guerre est une continuation de leur défense ou de leur résistance après la défaite, dans le cas de Lénine et jusqu'à Mao, une interprétation particulière et « mauvaise » de l'idée de Clausewitz transforme la guerre en une continuation de la politique par d'autres moyens.[467] Le nationalisme espagnol ou allemand est médiatisé par la lecture de Hegel par Marx et Engels, tous deux « penseurs plutôt que militants de la guerre révolutionnaire ».[468] Lénine renouvele l'image du partisan en lui

[465] TP [trad. fr.], p. 218.
[466] TP [trad. fr.], p. 282-283.
[467] TP [trad. fr.], p. 211, voir aussi, p. 253-254, p. 302.
[468] TP [trad. fr.], p. 253-254. « Zunächst allerdings war damals auch in Berlin die traditionelle Frömmigkeit des Volkes ebensowenig bedroht wie die politische Einheit von König und Volk. Sie schien durch die Beschwörung und Verherrlichung des Partisanen sogar eher gekräftigt als gefährdet. Der Acheron, den man entfesselt hatte, kehrte sofort in die Kanäle der staatlichen Ordnung zurück. Nach den Freiheitskriegen dominierte in Preußen

intégrant l'élément *associatif*. L'immense énergie du suffrage universel est également mise au service de cette nouvelle intégration : L'aspect décisif de la guerre de partisans est qu'elle transforme la « légalité » dans l'optique d'une universalité à venir, ou qu'elle travaille à l'avènement d'une « société sans classes » d'une « manière légale ».[469] Lénine répond à la question « qui est le véritable ennemi » en termes d'« inimitié absolue » en tant que principe d'organisation sociale.[470] Alors que « l'ennemi absolu » chez Clausewitz se situait encore

---

die Philosophie Hegels. Sie versuchte eine systematische Vermittlung von Revolution und Tradition. Sie konnte als konservativ gelten und war es auch. Aber sie konservierte auch den revolutionären Funken und lieferte durch ihre Geschichtsphilosophie der weitertreibenden Revolution eine gefährliche ideologische Waffe, gefährlicher als Rousseaus Philosophie in den Händen der Jakobiner. Diese geschichtsphilosophische Waffe geriet in die Hände von Karl Marx und Friedrich Engels. Doch waren die beiden deutschen Revolutionäre mehr Denker als Aktivisten des revolutionären Krieges. Erst durch einen russischen Berufsrevolutionär, durch Lenin, ist der Marxismus als Doktrin die weltgeschichtliche Macht geworden, die er heute darstellt. » (TP, p. 52). À cet égard, Schmitt n'a pas seulement critiqué la période wilhelminienne, mais aussi et surtout Bismarck lui-même lorsqu'il a écrit *: «* Es war kein preußischer Soldat und auch kein reformerisch gesinnter Berufsoffizier des preußischen Generalstabes, sondern ein preußischer Ministerpräsident, Bismarck, der 1866 gegen die Habsburgische Monarchie und das bonapartistisdie Frankreich „zu jeder Waffe greifen wollte, die uns die entfesselte nationale Bewegung nicht nur in Deutschland, sondern auch in Ungarn und Böhmen darbieten konnte", um nicht zu unterliegen. Bismarck war entschlossen, den Acheron in Bewegung zu setzen. Er gebrauchte gern das klassische Zitat 'Acheronta movere', aber er schob es natürlich lieber seinen innerpolitischen Gegnern zu. Sowohl dem preußischen König Wilhelm I. wie dem Chef des preußischen Generalstabes, Moltke, lagen acherontische Pläne fern; dergleichen mußte ihnen unheimlich und auch unpreußisch erscheinen. Auch für die schwachen Revolutionierungsversuche der deutschen Regierung und des Generalstabes während des ersten Weltkrieges wäre das Wort acherontisch wohl zu stark. Allerdings gehört auch Lenins Fahrt von der Schweiz nach Rußland, im Jahre 1917, in diesen Zusammenhang. Aber alles, was die Deutschen damals bei der Organisierung der Reise Lenins gedacht und geplant haben mögen, ist durch die geschichtlichen Auswirkungen dieses Revolutionierungsversuches so ungeheuerlich überboten und überrollt worden, daß unsere These vom preußischen Mißverhältnis zum Partisanentum dadurch eher bestätigt als widerlegt wird. » (TP, p. 45). Voir aussi le dicton de Virgile à ce propos : « *flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* » (« Si je ne peux pas dévier la volonté du Ciel, je déplacerais l'Enfer »). Sur ce sujet voir et comparer l'interprétation de M. Ratip (2010) « Katechon Over Acheron », *Cankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, 7, p. 59-74, en part., p. 66-68.

[469] « Der Partisan ist hier ein sicherer Richtpunkt, weil er vor solchen allgemeinen philosophiegeschichtlichen Genealogien bewahren und in die Wirklichkeit der revolutionären Entwicklung zurückführen kann. Karl Marx und Friedrich Engels hatten schon erkannt, daß der revolutionäre Krieg heute kein Barrikadenkrieg alten Stiles ist. Engels insbesondere, der viele militärwissenschaftliche Abhandlungen verfaßte, hat das immer wieder betont. Aber er hielt es für möglich, daß die bürgerliche Demokratie dem Proletariat mit Hilfe des allgemeinen Wahlrechts eine Mehrheit im Parlament verschaffen und so auf legale Weise die bürgerliche Gesellschaftsordnung in eine klassen-flose Gesellschaft überführen werde. Infolgedessen konnte sich auch ein ganz unpartisanischer Revisionismus auf Marx und Engels berufen.Demgegenüber war es Lenin, der die Unvermeidlichkeit der Gewalt und blutiger revolutionärer Bürger- wie Staatenkriege erkannte und deshalb auch den Partisanenkrieg als eine notwendige Ingredienz des revolutionären Gesamtvorganges bejahte. Lenin war der erste, der den Partisanen mit vollem Bewußtsein als eine wichtige Figur des nationalen und des internationalen Bürgerkrieges begriff und in ein wirksames Instrument der zentralen kommunistischen Parteileitung zu verwandeln suchte. Das ist, soviel ich sehe, zum erstenmal in einem Aufsatz Der Partisanenkampf geschehen, der am 30. September / 13. Oktober 1906 in der russischen Zeitschrift „Der Proletarier" erschien. Es ist eine klare Weiterführung der Erkenntnis von Feind und Feindschaft, die 1902 in der Schrift „Was tun" vor allem mit der Wendung gegen den Objektivismus Struves beginnt. Damit hat „folgerichtig der Berufsrevolutionär eingesetzt*"*. » (TP, p. 53-54). Voir aussi: TP [trad.fr.], p. 255, p.258..

[470] TP, p. 55-56. Voir aussi par exemple: « Die bolschewistische Theorie Lenins hat den Partisanen erkannt und anerkannt. Im Vergleich zu der konkreten tellurischen Wirklichkeit des chinesischen Partisanen hat Lenin etwas

dans une « sphère étatique » et dans sa régularité, cela est réinterprété par Lénine afin de générer une hostilité « absolue » envers l'ennemi « réel » : « Lénine a transporté le centre de gravité conceptuel de la guerre sur la politique, c'est-à-dire sur la distinction de l'ami et de l'ennemi. L'opération était judicieuse et, venant après Clausewitz, un développement logique de l'idée que la guerre était la continuation de la politique. Mais Lénine, le révolutionnaire *professionnel* de la guerre civile mondiale [*Weltbürgerkrieges*], alla encore plus loin et fit de l'ennemi réel un ennemi absolu. Clausewitz avait bien aussi parlé de la guerre absolue, mais sans cesser de postuler la régularité d'un État existant [*Staatlichkeit*]. Il eut été bien en peine de concevoir l'État comme l'instrument d'un parti ou un parti qui commande à l'État. Mais du jour où le Parti prit valeur d'absolu, le partisan devint lui-même absolu et il fut promu au rang de représentant d'une hostilité absolue. »[471] À l'image du « professionnel », la politique est assimilée à cette « toute inimitié » transformée.[472] La seule vraie guerre est désormais la guerre révolutionnaire, de sorte que la guerre elle-même est une continuation de la politique par d'autres moyens. Le pouvoir du parti révolutionnaire provient également de son inimitié « absolue ».[473] L'esprit partisan est devenu plutôt un appendice du parti révolutionnaire russe eu égard à sa reconnaissance politique et son « autorité » dépendante de celui-ci.[474] De Moscou à Pékin, le partisan est aussi devenu « un dixième » des effectifs de l'armée, une

---

Abstrakt-Intellektuelles in der Bestimmung des Feindes. Der ideologische Konflikt zwischen Moskau und Peking, der seit 1962 immer stärker zutage trat, hat seinen tiefsten Ursprung in dieser konkret-verschiedenen Wirklichkeit eines echten Partisanentums. Die Theorie des Partisanen erweist sich auch hier als Schlüssel zur Erkenntnis der politischen Wirklichkeit. » (TP, p. 65).

[471] TP [trad. fr.], p. 302-303.

[472] Voir aussi: « Das war ja der große Vorgang, der Clausewitz zu seiner Theorie und zur Lehre vom Kriege geführt hatte. Als dann hundert Jahre später die Kriegstheorie eines Berufsrevolutionärs wie Lenin alle überkommenen Hegungen des Krieges blindlings zerstörte, wurde der Krieg zum absoluten Krieg und der Partisan zum Träger der absoluten Feindschaft gegen einen absoluten Feind. » (TP, p. 91).

[473] Voir par exemple: « Lenin war ein großer Kenner und Bewunderer von Clausewitz. Er hat das Buch *Vom Kriege* während des ersten Weltkrieges im Jahre 1915 intensiv studiert und Auszüge daraus in deutscher Sprache, Randbemerkungen in russischer Sprache, mit Unterstreichungen und Ausrufungszeichen in sein Notizheft, die Tetradka eingetragen. Er hat auf diese Weise eines der großartigsten Dokumente der Welt- und der Geistesgeschichte geschaffen. Aus einer gründlichen Betrachtung dieser Auszüge, Randbemerkungen, Unterstreichungen und Ausrufungszeichen läßt sich die neue Theorie vom absoluten Krieg und absoluter Feindschaft entwickeln, die das Zeitalter des revolutionären Krieges und die Methoden des modernen kalten Krieges bestimmt. Was Lenin bei Clausewitz lernen konnte und gründlich gelernt hat, ist nicht nur die berühmte Formel vom Krieg als der Fortsetzung der Politik. Es ist die weitere Erkenntnis, daß die Unterscheidung von Freund und Feind im Zeitalter der Revolution das Primäre ist und sowohl den Krieg wie die Politik bestimmt. Nur der revolutionäre Krieg ist für Lenin wahrer Krieg, weil er aus absoluter Feindschaft entspringt. Alles andere ist konventionelles Spiel. » (TP, p. 55-56).

[474] TP [trad. fr.], p. 256-257. Voir aussi par exemple: « Auch das Partisanenproblem ist infolgedessen sehr einfach zu lösen : die von der kommunistischen Zentrale gesteuerten Partisanen sind Friedenskämpfer und ruhmreiche Helden; Partisanen, die sich dieser Steuerung entziehen, sind anarchistisches Lumpengesindel und Feinde der Menschheit. »(TP, p. 55)

partie indirecte mais toujours très décisive pour la guerre.[475] Particulièrement pour Lénine, le pouvoir et la violence sont inévitables. L'esprit partisan est donc devenu violence pour mettre fin à la violence elle-même : « Lénine, au contraire, a discerné que le recours à la force et les guerres révolutionnaires sanglantes, guerres civiles et interétatiques, étaient inévitables et c'est pourquoi il a aussi approuvé la guerre de partisans comme un ingrédient nécessaire du processus révolutionnaire global. Lénine fut le premier à avoir pleine conscience que le partisan était une figure importante de la guerre civile nationale et internationale, le premier aussi à chercher à le transformer en un instrument efficace aux mains de la direction centrale du parti communiste. [...] Celui-ci est un développement clair et logique de la notion d'ennemi et d'hostilité, dont la découverte est amorcée dans "Que faire?" en 1902, principalement dans le mouvement d'opposition à l'objectivisme de Struve. Ce sont là "très logiquement, les débuts du révolutionnaire *professionnel*." »[476] Et pourtant, quel est cet ennemi réel ? La réponse de Lénine ne traduit aucun attachement significatif à une terre à défendre, mais c'est une « pan-inimitié » atteinte par une philosophie, ou une intellectualité abstraite et pure.[477] En s'installant en Russie, l'intellectualité occidentale a été intégrée dangereusement à l'image partisane. Elle est devenue un principe social, tandis qu'un savoir révolutionnaire (gnose) était transmis à la paysannerie.[478] La formulation russe du concept de

[475] TP [trad. fr.], pp 266-267. Voir aussi: « Praktisch ergibt sich daraus die Frage, in welchem quantitativen Verhältnis die Aktion der regulären Armee des offenen Krieges zu den andern Methoden des Klassenkampfes steht, die nicht offen militärisch sind. Hierfür findet Mao eine klare Ziffer: der revolutionäre Krieg ist zu neun Zehntel nicht-offener, nicht-regulärer Krieg, und zu einem Zehntel offener Militärkrieg. Ein deutscher General, Helmut Staedke, hat daraus eine Definition des Partisanen entnommen: Partisan ist der Kämpfer der genannten neun Zehntel einer Kriegführung, die nur das letzte Zehntel den regulären Streitkräften überläßt. Mao Tse übersieht keineswegs, daß dieses letzte Zehntel für das Ende des Krieges entscheidend ist. » (TP, p. 64).

[476] TP [trad. fr.], p. 255-256.

[477] TP, p. 64-65. Voir par exemple: « Die bolschewistische Theorie Lenins hat den Partisanen erkannt und anerkannt. Im Vergleich zu der konkreten tellurischen Wirklichkeit des chinesischen Partisanen hat Lenin etwas Abstrakt-Intellektuelles in der Bestimmung des Feindes. » (TP, p. 54)

[478] Voir la métaphore de J. de Maistre utilisée par Schmitt pour ce personnage sur la Russie: « *akademischer Pugatschow*» : « Sie fanden dafür nur noch die Sprache eines allgemeinen Entsetzens und unzulängliche, im Grunde kindliche Vergleiche. Ein großer, mutiger Denker des 'Ancien Régime', Joseph de Maistre, hat hellsichtig vorausgesehen, um was es sich handelte. In einem Brief vom Sommer 1811 erklärte er Rußland reif für eine Revolution, doch hoffte er, das werde eine, wie er sagt, natürliche Revolution werden und nicht eine aufklärerisch-europäische, wie die französische. Was er am meisten fürchtete, war ein akademischer Pugatschow. So drückte er sich aus, um anschaulich zu machen, was er als das eigentlich Gefährliche richtig erkannte, nämlich ein Bündnis der Philosophie mit den elementaren Kräften einer Insurrektion. Wer war Pugatschow? Der Führer eines Bauern- und Kosakenaufstandes gegen die Zarin Katharina II., der 1775 in Moskau hingerichtet wurde und sich für den verstorbenen Mann der Zarin ausgegeben hatte. Ein akademischer Pugatschow wäre der Russe, der „eine Revolution auf europäische Weise begänne". Das gäbe eine Reihe entsetzlicher Kriege, und wenn es einmal so weit gekommen ist, „so fehlt mir die Sprache, um Ihnen zu sagen, was man dann zu befürchten hätte". Die Vision des klugen Aristokraten ist erstaunlich, sowohl in dem, was sie sieht, nämlich die Möglichkeit und Gefahr einer Verbindung von westlicher Intelligenz mit russischer Rebellion, wie auch in dem, was sie nicht sieht. » (TP, p. 57-58).

partisan est tout de même une réponse à une question importée née des guerres de guérilla espagnoles de 1808. Malgré le degré d'abstraction de cette réponse, il reste toujours un problème politique concernant le partisan. Pour Schmitt, le concept de politique n'est pas uniquement une question d'hostilité, mais avant tout, celle d'une clarté de distinction qui inclut toujours une « amitié » intensifiée dans ses engagements : « La réalité centrale du politique ne se ramène pas à la seule hostilité, elle est distinction de l'ami et de l'ennemi et elle présuppose les deux, l'ami et l'ennemi. »[479]

3). *Le partisan et l'image de celui qui est légalement « assuré »* : La théorie schmittienne du partisan fournit une troisième image de celui qui ne « sait » pas quoi faire sur le plan politique. Cela correspond aux différentes approches juridiques du concept du partisan depuis le début du XXe siècle. Le partisan, qui implique toujours un certain degré d'invisibilité, doit maintenant faire l'objet de diverses clarifications normatives et juridiques.[480] Blessé durant la Première Guerre mondiale, interné pendant plus d'un an et demi dans les camps américains après la Seconde Guerre mondiale, l'auteur de la *Theorie des Partisanen* juge significatives ces deux « catastrophes » qui ont eu lieu parallèlement à l'élaboration de conventions juridiques, celle de La Haye (1899-1907) peu avant la première guerre, et de Genève (1949) peu après la Seconde Guerre.[481] Bien que la position de Schmitt à l'égard de la Convention de Genève de 1949 puisse, à première vue, sembler être un éloge de l'endiguement juridique des conséquences de la guerre,[482] sa position est en réalité sophistiquée : son admiration n'exclut

[479] TP [trad. fr.], p. 301. (Voir aussi e.BP, p. 29-34, p. 63 ; p. 67, comparer aussi avec, e.TP, p. 5 ; p. 35 ; p. 65-66).
[480] TP [trad. fr.], p. 242-243. Voir aussi: « Die Haager Landkriegsordnung von 1907 hat — nicht anders wie ihre sämtlichen Vorläufer im 19. Jahrhundert - mit Bezug auf den Franktireur einen Kompromiß versucht. Sie verlangt gewisse Bedingungen dafür, daß der improvisierte Krieger mit improvisierter Uniform als Kombattant im völkerrechtlichen Sinne anerkannt wird: verantwortliche Vorgesetzte, festes, weithin sichtbares Abzeichen und vor allem offenes Tragen der Waffen. Die begriffliche Unklarheit der Haager Regelung und der Genfer Konventionen ist groß und verwirrt das Problem. » (TP, p. 41).
[481] Il convient d'indiquer que les Conventions de Genève comprenaient quatre traités et trois protocoles additionnels qui établissaient les normes du droit international pour le traitement humanitaire en temps de guerre. Néanmoins, la Convention de Genève (au singulier) désigne généralement les accords de 1949, négociés au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui ont mis à jour les termes des deux traités de 1929. Deux nouvelles conventions furent ajoutées. Les Conventions de Genève ont largement défini les droits fondamentaux des prisonniers de guerre (civils et militaires); ils ont établi des protections pour les blessés et les malades, et des protections pour les civils dans ou autour d'une zone de guerre. Les traités de 1949 ont été ratifiés. Bien que Genève définisse fondamentalement les droits et les protections accordés aux non-combattants, ses articles ne traitent cependant pas de la guerre proprement dite (l'utilisation d'armes de guerre) qui reste toujours l'objet des Conventions de La Haye (1899-1907), ainsi qu'à Genève. Protocole sur la guerre biochimique (1925, protocole d'interdiction de l'utilisation des gaz asphyxiants, toxiques ou autres, ainsi que l'utilisation des méthodes bactériologiques de guerre).
[482] Selon Schmitt, « les quatre Conventions de Genève du 12 août 1949 sont l'œuvre d'une attitude humaine et d'une évolution humanitaire dignes d'admiration. En faisant preuve, à l'égard de l'ennemi, non seulement d'humanité mais encore de justice au sens où il est reconnu [*Gerechtigkeit im Sinne der Anerkennung*], elles se

pas une série d'importantes critiques à propos de l'influence du contexte politique à partir duquel ces conventions ont acquis une signification politique. En mettant en équivalence le régulier et le légal, la convention de Genève comporte une « légalisation » ainsi qu'une « régularisation » de l'image du partisan.[483] Cela a émergé comme l'expansion juridique du « combattant » dans le « civil » (ou le partisan dans le social) tout en gardant un certain degré d'ambivalence : « L'évolution qui a abouti aux Conventions de Genève de 1949 a ceci de caractéristique qu'elle admet des assouplissements de plus en plus larges du droit des gens européen, exclusivement étatique jusqu'alors. Des catégories de plus en plus nombreuses de participants aux hostilités ont dès lors statut de combattants réguliers. Les personnes civiles des territoires occupés par l'ennemi (c'est-à-dire celles du théâtre des opérations propre aux partisans qui combattent dans le dos des armées ennemies) bénéficient elles aussi, d'une protection légale supérieure à celle du Règlement de La Haye de 1907. Beaucoup de ceux qui, participant au combat, ont jusqu'à présent passé pour des partisans sont maintenant assimilés aux combattants réguliers et bénéficient des droits et privilèges de ceux-ci. On ne saurait plus, à vrai dire, les appeler des partisans. Cependant, les concepts demeurent encore vagues et flottants. »[484] En fait, l'esprit partisan ne s'inscrit pas en premier lieu dans une catégorie juridique selon Schmitt : Ces légalisations reprennent diverses abstractions de l'époque classique (disons, la « limitation » de la guerre au sens juridique)[485] alors que les séquelles de ces guerres et les modalités de ces situations ne sont plus du tout « classiques ». Ces approches et mesures humanitaires classiques des époques précédentes du droit international sont prétentieusement réappliquées au moment peu classique de la disparition de l'entité politique de l'État lui-même.[486] Ces légalisations ont défini le partisan comme si le contexte

---

maintiennent sur la base du droit international classique et de sa tradition, sans lesquels une telle œuvre d'humanité ne serait guère possible. C'est le caractère étatique des opérations de guerre qui en demeure la base, et la limitation de la guerre fondée sur celui-ci, avec ses distinctions nettes entre guerre et paix, militaires et civils, ennemi et criminel, guerres interétatiques et guerres civiles. Mais en assouplissant, voire en mettant en cause ce système de distinctions essentielles, les Conventions de Genève ouvrent la porte à une forme de guerre qui détruit sciemment ces distinctions nettes. Il s'ensuit que plus d'une normalisation de compromis formulée [*Kompromiß-Normierung*] en termes prudents prend alors figure de passerelle fragile lancée sur un abîme qui recèle une métamorphose lourde de conséquences des concepts de guerre, d'ennemi et de partisan. » (TP [trad. fr.], p. 237-238).

[483] TP [trad. fr.], p. 228-289.

[484] TP [trad. fr.], p. 226.

[485] TP [trad. fr.], p. 237-238.

[486] „Die Konvention zum Schutz der Zivilbevölkerung stellt „internationale Konflikte", die mit Waffengewalt ausgetragen werden, den zwischenstaatlichen Kriegen des klassischen europäischen Völkerrechts gleich und berührt dadurch den Kern eines für das bisherige Kriegsrecht typischen Rechtsinstituts, die 'occupatio bellica'. Zu solchen Erweiterungen und Auflockerungen, die hier nur beispielsweise angedeutet werden können, treten die großen Wandlungen und Veränderungen hinzu, die sich aus der Entwicklung der modernen Waffentechnik von selbst ergeben und mit Bezug auf den Partisanenkampf noch intensiver auswirken." (TP, p. 31) Voir aussi:

était celui d'une guerre entre États ; donc elles autorisent, par exemple, les poursuites contre et la persécution des partisans « quelles que soient » leurs idéologies.[487] Dans ce cadre, Genève n'a pas non plus apporté de modification fondamentale aux dispositions de La Haye sur la guerre terrestre de 1907.[488] Comme on le constate à la lecture de ses notes de l'après-guerre, toute clause générale comme la définition du « crime contre l'humanité » reste politique au sens moderne du terme. Les conventions comprennent des « autorisations non mesurées », ou un sentiment de légalité potentiellement total qui n'est même pas nécessairement prédéterminé par des faits fixes : « La légalité au sens de faits fixes prédéterminés et la légalité au sens d'autorisations générales non mesurées sont deux concepts différents. Avec le non mesuré (c'est-à-dire potentiellement total), il devient 'politique' au sens moderne du terme. »[489] Malgré les restrictions légales de La Haye à Genève, le concept

---

"Die Formulierungen der Genfer Konventionen haben europäische Erfahrungen im Auge, nicht aber die Partisanenkriege Mao Tse-tungs und die spätere Entwicklung des modernen Partisanenkrieges. In den ersten Jahren nach 1945 war noch nicht zum Bewußtsein gekommen, was ein Sachkenner wie Hermann Foertsch erkannt und so formuliert hat: daß die kriegerischen Aktionen nach 1945 Partisanencharakter annahmen, weil die Besitzer von Atombomben deren Anwendung aus humanitären Erwägungen heraus scheuten und die Nichtbesitzer auf diese Bedenken bauen konnten — eine unerwartete Auswirkung sowohl der Atombombe wie auch der humanitären Erwägungen. Die für das Partisanenproblem wichtigen Begriffe der Genfer Normierungen sind aus bestimmten Situationen abstrahiert." (TP, p. 29). [souligné par moi].

[487] TP [trad. fr.], p. 227-8. Voir par exemple: „Eine fundamentale Änderung der Haager Landkriegsordnung von 1907 war dabei nicht beabsichtigt. Sogar an den vier klassischen Bedingungen für eine Gleichstellung mit regulären Truppen (verantwortliche Vorgesetzte, festes sichtbares Zeichen, offenes Tragen der Waffen, Einhaltung der Regeln und Gebräuche des Kriegsrechts) wird grundsätzlich festgehalten. Die Konvention zum Schutz der Zivilbevölkerung soll allerdings nicht nur für zwischenstaatliche Kriege, sondern für alle internationalen bewaffneten Konflikte gelten, also auch für Bürgerkriege, Aufstände usw. Doch soll damit nur die Rechtsgrundlage für humanitäre Interventionen des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes (und anderer unparteiischer Organisationen) geschaffen werden. Inter arma caritas. Es wird in Art. 3 Absatz 4 der Konvention ausdrücklich betont, daß die rechtliche Stellung, le statut juridique, der Konfliktsparteien dadurch nicht berührt wird [...]. Im zwischenstaatlichen Krieg behält die Besatzungsmacht des militärisch besetzten Gebietes nach wie vor das Recht, die lokale Polizei dieses Gebiets zur Aufrecht erhaltung der Ordnung und zur Unterdrückung irregulärer Kampfhandlungen anzuweisen, demnach auch zur Verfolgung von Partisanen, „ohne Rücksicht darauf, von welchen Ideen diese inspiriert" sein mögen." (TP, p. 30). [souligné par moi].

[488] TP [trad. fr.], p. 227.

[489] Voir par exemple*:* « Was bleibt als das Spezifische übrig, wenn man von dem Verbrechen gegen die Menschlichkeit die alten bekannten kriminellen Tatbestände Mord, Raub, Vergewaltigung etc. abzieht? Verbrechen, "die einen krassen Vernichtungswillen" erkennen lassen, also Verbrechen, zu denen auf der subjektiven Seite noch etwas Besonderes, das GegenMenschliche nämlich, hinzu kommt. Was kommt hinzu? Kein Reatus, sondern nur ein Animus. Es sind Gesinnungs-Verbrechen von der negativen Seite. Sie mußten mit dialektischer Notwendigkeit kommen, nachdem aus Humanität die Gesinnungs-Verbrechen aus guter Gesinnung entdeckt worden waren. Mit anderen Worten: es sind die aus menschenfeindlicher Gesinnung entstandenen und von solcher Gesinnung zeugenden Taten, also: das, was der zum Feind der Menschheit Erklärte tut. Politisch im extremsten und intensivsten Sinne des Wortes. "Verbrechen gegen die Menschl[ichkeit]" ist nur die generellste aller Generalklauseln zur Vernichtung des Feindes. Mit dem Übergang von gemessenen zu ungemessenen Diensten begann die Versklavung der dienstpflichtigen, aber bisher freien Bauern. Mit dem Übergang von festen gesetzlichen Tatbeständen zu sog. Generalklauseln beginnt die Versklavung der staatsunterworfenen dienstpflichtigen, aber bisher freien Bevölkerung. Auch das gehört zum modernen Problem der Legalität. Legalität im Sinne vorherbestimmter fester Tatbestände und Legalität im Sinne von generellen, ungemessenen Ermächtigungen sind zwei verschiedene Begriffe. Mit dem

de partisan est resté dans les limites de l'idée de « criminalité » en droit commun. Ainsi, dans les procès d'après-guerre, tout ce qui va au-delà du combat partisan strictement nécessaire reste un crime de guerre. À cet égard, le partisan est exceptionnel par sa position : il est l'entité légalement incluse comme frontière de la définition normative des crimes de guerre (alors qu'il est lui-même politiquement exclu). Ceci est également dû à l'inégalité ainsi qu'à l'« irrégularité » du partisan de par ses propres caractéristiques : « Il ressort de ceci que l'on persiste à distinguer des partisans au sens de combattants irréguliers, non assimilés aux troupes régulières. Le partisan défini de la sorte ne bénéficie pas des droits et privilèges du combattant ; il est un criminel de droit commun et il est licite de le mettre hors d'état de nuire par des condamnations sommaires et des mesures répressives. Ce principe a été reconnu également dans les procès contre les criminels de guerre qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, notamment dans les jugements prononcés contre des généraux allemands […] étant bien entendu que toutes cruautés et mesures terroristes, toutes sanctions collectives, au-delà des mesures répressives nécessaires, à plus forte raison la participation au génocide, demeurent des crimes de guerre. »[490] En traitant et en incluant le partisan dans la *common law*, tout conflit est traité légalement comme dans les logiques précédentes des guerres interétatiques, et la protection réelle des civils est traitée en tant qu'exception légale au niveau interétatique classique. Parallèlement aux développements techniques des guerres, aux mobilisations et motorisations rapides des partisans, les élargissements (*Erweiterungen*) et assouplissements (*Auflockerungen*) dits juridiques, comme à Genève, préparent le terrain à un retour « intensif » de l'idée de partisan au niveau social.[491] L'irrégularité du partisan et sa

---

Ungemessenen (also potentiell Totalen) wird es "Politisch" im modernen Sinne; Wesen der Anklage und der kriminalisierten Tatbestände in politischen Prozessen! Die einzige interessante Frage betrifft die Situation: Sind wir überhaupt noch in der Lage, zu messen, Maße zu finden, die nicht die falsch gewordenen, alten Maße, sondern sach- und situationsgemäße Maße sind? Heureka, ich habe ihn gefunden, nämlich den Feind. Es ist nicht gut, daß der Mensch olme Feind sei. Wehe dem, der ohne Feind ist, denn er wird <mein> Feind sein am jüngsten Tage. Er wäre also wieder da, so haßerfüllt, daß er nicht einmal eine von mir geprägte Formulierung vertragen kann, ohne einen Ausrottungsversuch zu machen. […] Machiavelli sagt (Disc. II, 26) : Weder Drohungen noch Beleidigungen entziehen dem Feind die Kraft. Dieses ‚Kraftentziehen', darum handelt es sich. Das ist auch der Gesichtspunkt, unter dem man solche Beleidigungen perzipieren muß. Entzieht mir das Kraft? Nur soviel, als ich Zeit darauf verwende und daran denke. »(GL II, 110, 6.5.1948).

[490] TP [trad. fr.], p. 228.

[491] TP [trad. fr.], p. 229. Voir par exemple le commentaire de Schmitt sur *Der Totale Widerstand : Kleinkriegsanleitung für Jedermann* (*La résistance totale : un manuel de guerre à petite échelle pour tout le monde*): „Die Konvention zum Schutz der Zivilbevölkerung stellt „internationale Konflikte", die mit Waffengewalt ausgetragen werden, den zwischenstaatlichen Kriegen des klassischen europäischen Völkerrechts gleich und berührt dadurch den Kern eines für das bisherige Kriegsrecht typischen Rechtsinstituts, die occupatio bellica. Zu solchen Erweiterungen und Auflockerungen, die hier nur beispielsweise angedeutet werden können, treten die großen Wandlungen und Veränderungen hinzu, die sich aus der Entwicklung der modernen Waffentechnik von selbst ergeben und mit Bezug auf den Partisanenkampf noch intensiver auswirken. Was bedeutet z. B. die Vorschrift, daß die Waffen „offen getragen" werden müssen, bei einem

relative invisibilité sont niées par la normativité du droit : par l'entrée du concept de partisan dans la légalité, le partisan perd son caractère irrégulier : le caractère invisible du partisan ainsi que son pouvoir réel sur le champ de bataille disparaissent. Il ne représente plus une négation invisible de la bataille diurne, ni un arrière-plan invisible du visible. Il ne peut être vu qu'après la tombée de la nuit sur le champ de bataille : ainsi, dans la bataille diurne, il n'a plus d'autre choix que de « se retirer dans les bois ».[492] Au cœur des discussions de Schmitt sur les Conventions de La Haye et de Genève, il y a toujours un débat sur le nouveau principe associatif : les légalisations du concept de partisan sont parallèles aux conceptions du « civil » comme « combattant » social. Dans ce contexte, l'esprit du partisan ne représente rien de moins qu'un détachement de la société qui correspond à un mélange de peur et d'hospitalité envers le partisan. Le concept de partisan devient le cas exceptionnel, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, de l'ordre social et de ses légalisations. La population est considérée comme le « meilleur ami » des partisans, alors qu'il y a effectivement une peur du partisan parmi ses « amis » (le peuple), de sorte qu'ils se sentaient toujours obligés de se protéger de lui.[493] Cette phase de l'évolution de l'image partisane marque un tournant : La convention de Genève suit le cadre de la Haye et se développe en termes de dialectique du risque et de l'assurance ou du pouvoir et de la légalité. Cependant, l'opposition à l'occupation militaire (par exemple coloniale) se poursuit différemment : les populations civiles reçoivent prétentieusement la

---

Widerstandskämpfer, den die oben zitierte „Kleinkrieganweisung" [(Der totale Widerstand: Eine Kleinkriegsanleitung für Jedermann)] des Schweizerischen Unteroffiziersverbandes [...] anweist: „Bewege dich nur in der Nacht und ruhe am Tage in den Wäldern!" Oder was bedeutet das Erfordernis eines weithin sichtbaren Abzeichens im Nachtkampf oder im Kampf der weittragenden Waffen der modernen Kriegstechnik? Viele solcher Fragen drängen sich auf, wenn die Betrachtung unter den Gesichtspunkt des Partisanenproblems gerät und die unten […] aufgezeigten Aspekte der Raumveränderung und der technisch-industriellen Entwicklung nicht außer acht gelassen werden. » (TP, p. 31). À propos de cette indication, ce manuel *Der Totale Widerstand : Kleinkriegsanleitung für Jedermann* a été écrit par Hans von Dach (1926-2003), un major de l'armée suisse. Il comprend un livret d'instruction en sept volumes, avec des illustrations en noir et blanc, datant de 1957, pendant la guerre froide. Il traite d'une éventuelle lutte de résistance en Suisse en cas d'avancée ou d'invasion soviétique. L'auteur explique comment la direction des forces militaires impliquées et les groupes de résistance civile concernés devraient se comporter en temps de guerre. Il explique également comment les forces d'occupation agissent contre la résistance civile. Son troisième volume traite en particulier de la guerre des partisans. Comme l'indique M. Tribelhorn, le manuel devait préparer la population suisse à une occupation de la Suisse par les forces du Pacte de Varsovie, éventualité alors considérée comme possible dans le contexte de la guerre froide. Comme l'indique Buomberger, le livre a été réédité sous forme de traductions pirates dans des dizaines de langues dans de nombreux pays étrangers, et a notamment été utilisé par des groupes terroristes de gauche dans les années 1960 et 1970. Voir Th. Buomberger (2018) « Das gefährlichste Buch der Schweiz. Tages-Anzeiger » (https://blog.tagesanzeiger.ch/historyreloaded/ consulté le 10 septembre 2020). voir ausssi M. Tribelhorn, « Terror-Rezepte aus der Schweiz », *Neue Zürcher Zeitung*, 26.7.2013, p. 12 , et « Terror-Rezepte für jedermann », *Neue Zürcher Zeitung* , 27.7.2013, p. 32. Voir aussi sur l'évolution de la logique de «l'occupation militaire» vers une logique du risque et de l'assurance à Genève : TP [trad. fr.], p. 230-234.

[492] TP [trad. fr.], p. 229, p. 242-243.

[493] TP [trad. fr.], p. 229-230.

légitimité d'un partisan défensif ou résistant sur le plan juridique alors que la convention conserve à la puissance occupante ses titres pour les mesures répressives : « Les Conventions de Genève de 1949 ont introduit dans l'institution juridique classique de l'*occupatio bellica*, soumise à des règles précises par le Règlement de La Haye, des modifications dont les répercussions demeurent imprévisibles à plus d'un point de vue. Des combattants de la résistance qui auraient subi jadis le traitement réservé aux partisans sont assimilés aux troupes régulières pourvu qu'ils soient organisés. En comparaison des intérêts de la Puissance occupante, les intérêts de la population du territoire occupé sont soulignés à tel point qu'il est devenu possible, du moins en théorie, de tenir pour non illégale toute résistance à l'occupant, y compris celle du partisan, pour peu qu'elle soit, issue de motifs respectables. Il est admis, d'autre part, que la Puissance occupante conserve, le droit de prendre des mesures répressives. Dans cette situation, l'activité du partisan ne serait ni véritablement légale ni illégale à proprement parler, celui-ci opérerait simplement à ses propres risques et périls, et, en ce sens, son entreprise serait périlleuse, risquée. »[494] Selon Schmitt, du fait de l'expansion de cette logique au niveau social, le concept de partisan lui-même devient un « tout », une totalité. La confusion politique concernant la situation des partisans se reformule dans la logique du risque et de l'assurance (juridique).[495] L'acte hautement « risqué » mais « assuré » d'un partisan devient « calculable ». Cette image du partisan semble selon Schmitt comparable à la situation politique du citoyen dans les systèmes libéraux de l'État de droit qui préétablissent un cadre de risques et d'assurances en termes de droits individuels : l'individu est tenu de calculer ses risques par rapport aux assurances légales afin de participer à la vie politique. La société est réglementée comme une entreprise assurée : l'assurance devient un principe de sa gestion tandis que le nouveau « topos » général d'inclusion dans l'exclusion consiste, comme pour le partisan, à prendre des risques sur la responsabilité d'une totalité juridique. Cependant, les actes politiques ne peuvent pas être servis de manière significative dans des cadres inclusifs d'ensemble préétablis de droits individuels et de légalité.[496] En parallèle, le

[494] TP [trad. fr.], p. 231.
[495] TP [trad. fr.], p. 232-234.
[496] Voir par exemple : « L'action (ou l'omission) risquée au sens général du terme n'est pas un caractère spécifique du partisan. La notion de risque prend un sens plus précis si celui qui agit en prenant des risques le fait « à ses propres risques et périls », en prenant sciemment sur lui les conséquences graves de son action ou de son omission, de façon à ne pouvoir se plaindre de subir un préjudice si ces conséquences graves le frappent. D'autre part, il a la possibilité (pour autant que ses actes ne sont pas contraires aux lois) de compenser le risque en signant un contrat d'assurance. Le domaine juridique propre du concept de risque (*Risiko*), son topos au regard des sciences juridiques, c'est toujours la législation des assurances. L'homme vit parmi toutes sortes de dangers et d'insécurités, et désigner par ce terme de risque, dans un esprit juridique, un danger ou une insécurité, c'est les rendre, avec celui qu'il frappe, propres à être assurés. Concernant le

partisan est assuré et inclus (par la loi fondamentale) ; il est même respecté (pour sa cause « honorable »). Néanmoins, le caractère essentiel du partisan, l'irrégularité (ne pas participer au partage légal/illégal défini par l'occupant), disparaît. Sa participation est présumée et il n'a plus de caractère irrégulier. Son acte politique est même impensable pour lui tant qu'il continue à être assuré par des droits et des règlements dans lesquels l'intention de se défendre est prévue. Le caractère économique de cette logique de calcul du risque rend selon Schmitt le statut du partisan semblable à celui du pirate, et à son esprit de profit. [497]

4). *Le partisan et l'image du « chien sur l'autoroute »* : À différents moments de la *Théorie du Partisan*, indique à des changements accélérés des normes culturelles et sociales en direction d'une nouvelle universalité qui concerne les deux dernières images du partisan.[498] Les nouveaux aspects techniques développés dans ces images du partisan incluent une dernière image selon Schmitt : celle de l'ignorant invisible ; celui qui ne peut « voir » que le rythme de ces changements lui-même, l'image du « non-attaché » ; une ombre. Si l'image du partisan comme dans la guérilla espagnole est celle de la mort, « les morts vont vite, ils vont encore plus vite s'ils sont motorisés ».[499] Selon une autre expression de Schmitt sur le sujet, il est comme un « chien » perdu qui se précipite désespérément sur une « autoroute » (*Hund von der Autobahn).*[500] Cette image s'inscrit dans les dernières étapes du virage accéléré vers l'invisibilité socio-politique. La mobilité du partisan s'est déjà accrue depuis l'époque classique et est devenue sa caractéristique essentielle, mais cette mobilité est maintenant

---

partisan, la tentative échouerait sans doute en raison de l'irrégularité et de l'illégalité de son action, même si l'on se trouvait prêt par ailleurs à le protéger, selon la technique des assurances, contre un risque trop grand en le classant dans la catégorie du risque le plus élevé. » (TP [trad. fr.], p. 232).

[497] «Au sens spécifique de ce terme, le risque est attaché à l'activité de deux acteurs de la guerre sur mer : le neutre qui viole un blocus et le neutre qui transporte de la contrebande de guerre. Se rapportant à eux, le terme de risque a son sens précis et plein. Ces deux types d'acteurs impliqués dans les hostilités s'engagent dans une « aventure commerciale très profitable mais risquée» […] Ils risquent de perdre et leur navire et leur cargaison au cas où ils seraient capturés. Et ceci sans même avoir d'ennemi, même s'ils se font, eux, traiter en ennemi au sens du droit de guerre maritime. Leur idéal social est de faire de bonnes affaires. Leur champ est la mer libre. Us ne songent pas le moins du monde à défendre leur maison, leur foyer et leur sol natal [Haus und Herd und Heimat] contre un envahisseur étranger, à l'exemple de l'archétype [Urbild] du partisan autochtone. Aussi concluent-ils des contrats d'assurance pour compenser leur risque, les tarifs des primes étant en rapport avec celui-ci et adaptés aux facteurs variables de ce risque, par exemple, celui d'être coulé par un sous-marin : très gros risque, mais assuré pour une très forte somme » (TP [trad. fr.], p. 233-234).

[498] Voir par exemple :TP, p. 80 ; TP [trad. fr.], p. 286 (le « socialisme en tant que le nouveau christianisme» : *der socializmus als Neues Christentum angereten*) ; TP [trad. fr.], p. 286-287 (sur le principe associatif en termes d'idéologie) ; Voir TP [trad. fr.], p. 260 (le «danger d'association entre l'intelligentsia occidentale et la rébellion russe»). Voir aussi nos sections précédentes sur les images du partisan en tant que professionnel et assuré.

[499] TP [trad. fr.], p. 285.

[500] TP [trad. fr.], p. 286-287. « Dann verschwindet er einfach von selbst im reibungslosen Vollzug technisch-funktionalistisdier Abläufe, nicht anders, wie ein Hund von der Autobahn verschwindet.„ (TP, p. 80). [souligné par moi].

supplantée par des interactions plutôt intensives dans de grands espaces étendus à l'échelle mondiale.[501] Cette image du partisan se réalise dans la destruction des structures sociales, les changements du contexte politique mondial;[502] et les changements techno-industriels les plus rapides dans les moyens de guerre et la motorisation.[503] Dans tout cela, c'est le partisan lui-même qui a été l'un des plus touchés. Dans ce contexte, l'invisibilité du partisan se résume à sa vie politique : la logique de l'autoroute semble indifférente à l'invisibilité du chien, qu'il survive ou qu'il soit éliminé ; l'existence du partisan est désormais sans valeur. Obligé de s'assimiler pour survivre, il ne lui reste qu'un vestige du passé.[504] Le partisan en tant qu'irrégulier est tributaire du soldat régulier pour sa légitimité et sa reconnaissance.[505] À travers la disparition de l'État, ce besoin qu'a le partisan d'un « tiers » intéressé est également affecté. Dans les dernières étapes de cette accélération sociale et culturelle, les alliances indirectes du partisan en vue de sa reconnaissance apparaissent également transformées : Le statut de partisan n'est plus une question de « parasitisme », ni d'attention aux risques juridiques et aux logiques d'assurance du social. Il ne s'agit plus de la perfection juridique humaniste, ni de la légalité future des révolutionnaires professionnels, ni de la loyauté indispensable pour façonner son attachement à une terre et à un peuple. Dans la disparition totale de son invisibilité, le visible perd aussi son sens pour le partisan : comme un simple uniforme ou selon les termes de Schmitt, un bâtiment qui n'est plus une église. Cette dernière image de partisan perd tous ses caractères et n'a aucune trace d'une profession défensive. Il n'appartient plus à un sol et à un territoire. Son mode de combat ainsi que son accès aux causes absolues de son combat sont à nouveau motorisés et facilités : « Les défenseurs autochtones de la terre natale qui mouraient *pro aris et focis*, les héros nationaux et patriotiques qui s'enfonçaient dans les bois, tout ce qui était réaction d'une force élémentaire, tellurique vis-à-vis de l'invasion étrangère est tombé entre-temps aux mains d'une direction centrale internationale et supranationale qui apporte son aide et son soutien, mais dans le seul intérêt de ses propres objectifs de nature toute différente, visant une agression mondiale; et cette direction, selon le cas, les protège ou les abandonne à leur sort. Dès lors, le partisan cesse d'être essentiellement défensif. Il se fait manipuler en instrument d'une agressivité qui vise la révolution mondiale. Simple matériel sacrifié des batailles, il est dépossédé de tout ce pour quoi il a engagé le combat, de ce en quoi s'enracinait son caractère tellurique, légitimité

[501] TP [trad. fr.], p. 275-280; p. 289.
[502] TP [trad. fr.], p. 274, p. 282-284; p. 300-301.
[503] TP [trad. fr.], p. 220-221; p. 275-276.
[504] TP [trad. fr.], p. 285-286.
[505] TP [trad. fr.], 282-3 ; voir aussi, p. 217-221.

de son irrégularité de partisan. »[506] Dès 1962, cela apparaît à Schmitt comme une forme croissante de la professionnalisation de la terreur.[507] Le partisan est également affecté par les nouvelles phases de cette « dernière étape ». Dans le cadre de ces accélérations, le partisan n'a d'autre choix que de disparaître dans une « obscurité » absolue, ou de « transformer » cette obscurité elle-même en un espace de combat : il devient ainsi soit un « opérateur sous-conventionnel » au service du social (réglementé avec certains rôles au sein de l'organisation de la société), soit un « théologien de la guerre », même tardif et pré-conventionnel.[508] Il devient un instrument manipulé par l'agressivité révolutionnaire mondiale.[509] Cependant, à côté de cette image du partisan (en tant que chien qui court sur l'autoroute) et des accélérations concernées, on peut encore assister à une réalité historique qui appartient d'abord à une vieille image du « vaincu » : celui qui se distingue avant tout par sa « loyauté » contenue, celui qui est encore « résistant » à son invisibilité politique croissante et de son obscurité, celui qui résiste à être « totalement » fusionné soit dans une régularité, soit dans une nouvelle association ; celui qui résiste à n'être ni un professionnel, ni un représentant de la politique du pouvoir, ni une quelconque violence sacrée.[510] Concernant la notion de clarté politique, pour le même chien courant sur l'autoroute, réapparaît encore une possibilité d'intervenir : aux agressions révolutionnaires mondiales, aux invisibilités toujours plus dépolitisées, à son public neutralisé, à son espace virtuel étendu de non-attachement et de non-résistance dans lequel tout est permis mais rien de réel ne peut s'accomplir. Dès ses origines, le partisan n'est pas un révolutionnaire se réclamant d'une légalité secondaire contre une légalité plus ancienne. Il n'est pas non plus un républicain appuyé sur le dualisme de la légalité et de la légitimité et pour qui la légalité reste la seule forme possible de légitimité : « Nous avons rappelé que le partisan avait besoin d'une légitimation s'il voulait se maintenir dans la sphère politique et éviter de sombrer dans la criminalité. Certaines antithèses faciles opposant légalité et légitimité, courantes de nos jours, ne suffiront pas à liquider cette question. C'est dans le cas de Salan[511] précisément que la légalité prouve son autorité largement prééminente et qu'elle se manifeste telle qu'elle fut à l'origine pour un républicain : la forme rationnelle, progressive, la seule forme moderne et, en un mot, la forme suprême de

[506] TP [trad. fr.], p. 282.
[507] Voir aussi sur le sujet : J.F. Kervégan (2011) *Que faire à Carl Schmitt*, Paris Gallimard, p. 202.
[508] TP [trad. fr.], p. 291.
[509] „Er wird zu einem manipulierten Werkzeug weltrevolutionarer Aggressivität." (TP, p. 77).
[510] TP [trad. fr.], p. 299-301. À cet égard, l'approche théologique tardive du partisan comme un «jésuite de la guerre» à l'instar de Che Guevara. Voir aussi sur les nouvelles phases de la violence sacrée dans sa comparaison de la dualité républicaine de la légalité et dela légitimité, et le choix analogique d'une légalité sacralisée, disons, d'un dieu légal (TP, p. 60).
[511] Raoul Salan (1899-1884).

la légitimité même. »[512] Au nom de ce type de légitimation, il reste fidèle à son sentiment d'injustice. Il essaie de ne pas se laisser définir par cette dualité de visions des ennemis. La clarté de sa vision ne réside ni dans une catégorie uniforme ni dans une catégorie juridique. Son intérêt est la justice et le jugement. Il ne se définit que par rapport à l'illégitimité ou à l'injustice. En tant que combattant pour la souveraineté de la justice, le partisan n'équivaut ni à l'absence de légalité ni à l'illégalité. Les dernières remarques de Schmitt sur le procès contemporain du général Raoul Salan en témoignent également.[513] Ici, une conception de la légitimité est nécessaire. Salan se sentait exclu. Il réclame donc une autorité « supérieure à toute autre autorité ou norme » selon Schmitt : « Je ne tiens pas à répéter ce que j'ai dit, il y a plus de trente ans de cela, concernant ce sujet toujours actuel. J'y fais allusion pour faciliter l'intelligence de la situation du général Salan, ce républicain, dans les années 1958-1961. La République française est un régime où la loi est souveraine; c'est là son fondement, dont elle ne saurait admettre le démantèlement par une opposition entre le droit et la loi [*Recht und Gesetz*] et par la distinction du droit, instance supérieure. Ni la justice ni l'armée ne sont au-dessus de la loi. Il y a une légalité républicaine et c'est elle la seule forme de légitimité que la République connaisse. Tout le reste, aux yeux d'un authentique républicain, est sophisme antirépublicain. La position du Ministère public dans le procès Salan était par conséquent simple et claire; il n'a cessé d'en appeler à la souveraineté de la loi qui demeure supérieure à toute autre instance ou norme imaginable. Il n'existe pas de souveraineté du droit qui puisse lui être opposée. Cette souveraineté transforme l'irrégularité du partisan en une illégalité mortelle. »[514] Salan, lui-même à l'origine républicain de gauche, a beaucoup contribué à la *légalité sacrée* de ses prédécesseurs qui a « contribué à l'ascension au pouvoir du général de Gaulle contre le régime juridique de l'époque ». Néanmoins, Salan constate tragiquement que la fidélité ne passe pas par la légalité.[515] Dans son propre procès, qui a lieu peu avant des conférences de Schmitt au cours des années 1962-1963, Salan « en appelle à la nation contre l'État et contre la légalité à une légitimité d'un ordre supérieur ».[516] En transformant la légalité d'une armée régulière,[517] Salan s'est tourné vers l'irrégularité avec fidélité, vers un

[512] TP [trad. fr.], p. 292.
[513] Voir aussi sur le sujet : J.F. Kervégan (2011) *Que faire à Carl Schmitt*, Paris Gallimard, p. 200.
[514] TP [trad. fr.], p. 292.
[515] « Aber am 15. Mai 1958 verhalf er im entscheidenden Augenblick dem General de Gaulle zur Macht, indem er bei einer öffentlichen Veranstaltung auf dem Forum in Algier Vive de Gaulle! rief. Doch sah er sich bald bitter enttäuscht in seiner Erwartung, de Gaulle werde die in der Verfassung garantierte, territoriale Souveränität Frankreichs über Algerien bedingungslos verteidigen. » (TP, p. 66-7).
[516] TP [trad. fr.], p. 293.
[517] « Auch der General de Gaulle hatte früher oft von traditionaler und nationaler Legitimität gesprochen und sie der republikanischen Legalität entgegengesetzt. Das änderte sich mit dem Mai 1958. Auch die Tatsache, daß

dieu supérieur de la justice et de la légitimité.[518] Le partisan peut donc être même un frein aux accélérations et ne pas être « professionnel », ni un agresseur du sacré, ni un opérateur de terreur (en d'autres termes de Schmitt, ni un Che Guevara, ni un « jésuite de la guerre »», ni un Michael Kohlhaas).[519] Cependant, malgré les accélérations sociales et culturelles, le partisan doit faire face à son ancienne et véritable tragédie: comment garder sa « retenue », de l'intérieur et de l'extérieur, et humainement, malgré son « invisibilité » croissante et progressive en politique.

- **Conclusion** de la première partie

Notre recherche vise à reconstruire les contours du concept de politique de Carl Schmitt, et ses idées théologico-politiques. Elle porte vers la fin de cette recherche sur ce que ces interventions théologico-politiques peuvent impliquer concernant la question du politique dans l'histoire moderne. Pour étudier la question du politique chez Schmitt, nous avons d'abord cherché dans ses œuvres les grandes lignes du sujet en question et nous avons lu des histoires de la pensée (notamment sur l'histoire de la théorie juridique allemande de l'État, par exemple, Stolleis, Kelly, Böckenförde, etc.) et certaines des ouvrages d'auteurs que Schmitt commente. Puis, nous avons reconstitué les liens entre ces penseurs que Schmitt commente à

---

seine eigene Legalität »erst seit dem Referendum vom September 1958 feststand, änderte nichts daran, daß er spätestens seit jenem September 1958 die republikanische Legalität auf seiner Seite hatte und Salan sich gezwungen sah, die für einen Soldaten verzweifelte Position zu beziehen, sich gegenüber der Regularität auf die Irregularität zu berufen und eine reguläre Armee in eine Partisanenorganisation zu verwandeln. Doch die Irregularität für sich allein konstituiert nichts. Sie wird einfach Illegalität. Zwar ist eine Krisis des Gesetzes und damit der Legalität heute unbestreitbar. » (TP, p. 86) [souligné par moi].

[518] TP [trad. fr.], p. 293-4. Voir aussi: « Salan hat sein Schweigen tatsächlich während der ganzen Verhandlung gewahrt, auch gegenüber mehreren, heftig insistierenden Fragen des Anklägers, der dieses Schweigen für bloße Taktik erklärte. Der Präsident des Hohen Militärgerichts hat nach einem kurzen Hinweis auf das „Unlogische" eines solchen Schweigens das Verhalten des Angeklagten schließlich, wenn nicht respektiert so doch toleriert und nicht als contempt of court behandelt. Am Schluß der Verhandlung antwortete Salan auf die Frage des Vorsitzenden, ob er noch etwas zu seiner Verteidigung hinzuzufügen habe: „Ich werde den Mund nur öffnen, um Vive la France! zu rufen, und dem Vertreter der Anklage erwidere ich einfach: que Dien me garde! Der erste Teil dieser Schlußbemerkung Salans wendet sich an den Präsidenten des Hohen Militärgerichts und hat die Situation der Vollstreckung eines Todesurteils im Auge. In dieser Situation, im Augenblick der Hinrichtung, würde Salan rufen: Vive la France! Der zweite Teil richtet sich an den Vertreter der öffentlichen Anklage und klingt etwas orakelhaft. Er wird aber dadurch verständlich, daß der Ankläger - in einer Weise, die für den Staatsanwalt eines immerhin noch laizistischen Staates nicht alltäglich ist - plötzlich religiös geworden war. Er hatte nicht nur das Schweigen Salans für Hochmut und Mangel an Bußgesinnung erklärt, um gegen die Zubilligung mildernder Umstände zu plädieren; er sprach plötzlich, wie er ausdrücklich sagte, als „Christ zu einem Christen", un chretien qui s'adresse d un chretien, und hielt dem Angeklagten vor, dieser habe durch seine Reuelosigkeit die Gnade des gütigen Christengottes verwirkt und sich die ewige Verdammnis zugezogen. Dazu sagte Salan: que Dieu me garde! » (PT, p. 68-69). [Souligné par moi].

[519] TP [trad. fr.], p. 300-301.

partir de son œuvre et ces histoires. Enfin, l'analyse des textes de Schmitt (notamment *Le concept du politique* de 1927 à 1932) nous a permis de situer et de suivre certain aspect de l'évolution de son œuvre. Cette approche envers ces idées a consisté à analyser ce que le politique (et par ce qui le suit, le théologico-politique) « ne sont pas », puis à décrire et à examiner ce qu'ils sont chez Schmitt. Concernant la conception de politique et sa structure, nous l'avons traité tout d'abord dans le contexte de l'histoire de la théorie juridique de l'État. Les conclusions sont : Le politique n'est ni défini dans un cadre simplement théologique, ni purement juridique. Il n'est pas uniquement égal à l'État ; il ne réside pas dans une distinction absolue, ni dans une intégration pure de l'étatique et du social. Le concept de politique signale à la fois le début et la fin de l'« époque de l'État » moderne.[520] L'État doit être préservé autant que possible ; pourtant, du fait de la réalité élargie du rôle de l'élément social, un retour à l'équation du politique et de l'étatique conduit à la disparition accélérée de l'État lui-même.

Le langage fort, et parfois apocalyptique du concept de politique (surtout dans les derniers chapitres du livre) découle, à bien des égards, de la logique du politique (défini surtout dans le cadre métaphysique des premiers chapitres du *Concept de Politique*). Cette logique est interne aux degrés d'association et de dissociation et sous-jacente au groupement ami-ennemi en tant que critère principal du concept de politique. « Rien ne peut échapper à cette logique de politique » (Chapitre *trois*). Les systèmes prétendument apolitiques et apparemment même anti-politiques ne sauraient non plus échapper à la logique du politique (Chapitre *huit*).

La logique du politique recouvre simultanément deux aspects fondamentaux qui se croisent à différents moments du texte: Le politique est *contrasté* vis-à-vis des domaines divers de la vie humaine : il n'est pas esthétique, il n'est pas religieux, il n'est pas économique, etc. C'est grâce à ce contraste que le politique peut clairement être distingué. Le politique est également une catégorie de sauvegarde d'un espace commun des activités « non-politiques ». Le politique est *intensifié* : La distinction des différents domaines de la vie humaine (bien/mal, laid/beau, profit/non-profit) peut s'intensifier au point de se retrouver dans le cadre de ce qui appartient à la politique moderne. Ce type de schéma est pour de nombreux spécialistes au sein de la logique du politique en 1927-1932.[521] Enfin, cette logique du politique a un double aspect, car elle est basée sur des dichotomies telles que prince-peuple, État-société,

[520] « *Die Epoche der Staatlichkeit* geht jetzt zu Ende. » (BP.syn, p. 40).
[521] A toutes les différences, pour en citer quelques-unes dans cette riche bibliographie, voir par exemple : Shapiro, Loughlin, Meierhenrich, Schonberger, et Moyn à l'égard de Strauss et Morgenthau, etc.

représentation-identité, etc. Par exemple, l'idée d'« agnosticisme politique » aborde simultanément ces deux aspects. D'une part, la question est celle du *non-engagement* ou l'activité non-consciente des gens (dans les procédures bureaucratiques et étatiques) ; d'autre part, la question *est* celle de l'Etat (en train de disparaître): « l'État est agnostique parce qu'il ne peut pas décider et distinguer sa forme reconnue » ; Ou il « reste indécis face à une pluralité de décisions » ; ou « lorsque l'État intègre en lui-même l'hétérogénéité d'éléments en tension ». Dans un ordre similaire d'idées, la question de la *signification* de l'unité politique découle d'une réalité de la vie politique pour le peuple même qui crée, participe et vit la vie publique de sa propre manière - et jamais sous la forme d'un ordre ou d'une norme abstraite. Selon une idée de la *visibilité,* l'unité politique transcende la pluralité des différentes tensions internes (à un « degré extrême »), alors que la décision souveraine sur les frontières communes - les amis et les ennemis - est inévitable.

IIè partie

Chapitre III

Ce que le théologico-politique « n'est pas »

Dans ce chapitre, nous présentons les positions de Schmitt sur les grandes questions théologico-politiques qui se posent dans l'Allemagne du XIXe siècle et qui dessinent les limites de sa théologie politique en tant que projet. Une première discussion porte sur ce que Schmitt considère comme une guerre civile issue du protestantisme allemand du XIXe siècle, avec les conséquences qu'elle comporte pour le rapport théologico-politique. On présente d'abord la crise théologico-politique du protestantisme allemand au moment critique de la fin de la première guerre mondiale. On sélectionne ensuite trois penseurs pour lesquels Schmitt éprouve un intérêt critique : Adolf von Harnack (en tant que penseur de la notion de *complexio oppositorum*) ; David Friedrich Strauss (en tant qu'auteur de *La vie de Jésus* et de « *Le romantique sur le trône des Césars* ») et Bruno Bauer (en tant qu'auteur du *Christ et les Césars* et *La question juive*).

a) **La « crise protestante »** (en Allemagne, 1918)

Au début de 1917, l'économie de la Russie impériale, enlisée sur le front oriental de la Première Guerre Mondiale, est presque au bord de l'effondrement. Le grand nombre de victimes de la guerre et les pénuries alimentaires persistantes dans les grands centres urbains entraînent divers troubles civils. La « Révolution de février » est en cours lorsque le Tsar est contraint d'abdiquer. Peu de temps après, le gouvernement provisoire russe, qui remplace le

Tsar, déclare qu'il poursuivra la guerre avec les mêmes objectifs que l'Empire. Cependant, en particulier à Saint-Pétersbourg, la capitale de l'Empire, un soviet d'ouvriers et de soldats se développe en parallèle comme un « double pouvoir » s'opposant au gouvernement provisoire. Ce soviet réclame notamment un mandat impératif de la part des comités de soldats plutôt que des officiers de l'armée. Cette poursuite de la guerre conduit le gouvernement allemand à privilégier comme interlocuteur l'opposition bolchévique, le parti communiste, parce qu'il est favorable au retrait de la Russie de la guerre. En avril 1917 a lieu un événement décisif : l'Allemagne envoie avec trente et un partisans le leader bolchevique Vladimir Ilitch Lénine, alors en exil en Suisse, dans un train scellé jusqu'à la gare de Petrograd (le Saint-Pétersbourg actuel) à la frontière de la Finlande. À son arrivée, Lénine décide de confier tout le pouvoir politique aux soviets et aux conseils de travailleurs et de soldats, et proclame le « retrait immédiat » de la Russie de la guerre. Au milieu de la Révolution d'Octobre, Lénine signe un décret de paix, approuvé par le deuxième congrès des députés des soviets de travailleurs, de soldats et de paysans. Ce décret appelle « toutes les nations belligérantes et leurs gouvernements à entamer immédiatement des négociations de paix », tout en proposant le retrait immédiat de la Russie de la Première Guerre mondiale.[522] Peu de temps après, le commissaire aux affaires étrangères du nouveau gouvernement bolchévique, Léon Trotski entame des pourparlers de paix avec des représentants du gouvernement allemand ainsi que d'autres partis centraux de la guerre. Le 3 mars 1918, le traité de Brest-Litovsk (dans l'actuelle Biélorussie) est signé entre la Russie soviétique et l'Empire allemand (ainsi que l'Autriche-Hongrie, la Bulgarie et l'Empire ottoman). Quelques jours plus tard, en mars 1918, le commentateur de l'*Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (qui n'est pas encore connu comme un journal de droite radicale) écrit dans l'esprit de la guerre sur ces événements:

> La Russie a dû renoncer à son butin en quantités inconcevables. [...] Nous avions besoin de fusils et de munitions pour l'assaut final contre l'ennemi à l'ouest. Dieu savait que nous en avions besoin. Il nous les a donnés gratuitement, car Dieu est généreux : 2600 canons, 5000 mitrailleuses [etc.]. L'Angleterre et la France les avaient payés et fabriqués, l'Allemagne les a reçus. Et comment les choses vont-elles continuer ? Ce que Dieu a commencé, il le termine généralement. Nous attendons avec confiance la fin des opérations à l'ouest ; et il nous semble blasphématoire de ne pas Lui faire confiance pour le réaliser. S'il y avait encore des chrétiens clairvoyants en

[522] V. Lénine, *Collected Works*; volume 28, juillet 1918-mars 1919, 1964, p. 249.

> Angleterre, ils devraient maintenant se lever et crier à leur gouvernement dans la peur : 'Nous en avons assez, Dieu se bat pour l'Allemagne'.[523]

En dépit de cette déclaration théologico-politique empreinte d'une joie venue des champs de bataille de l'Est, l'équilibre de la guerre a déjà commencé à basculer avec l'entrée en guerre des Américains sur le front occidental. À la fin de la même année, le blocus des importations de nourriture et de matières premières, principalement en provenance des États-Unis cause à lui seul la mort d'environ un demi-million de civils allemands.[524] À partir de décembre 1918, les troupes alliées commencent à entrer en Rhénanie dans le cadre d'une occupation qui dure plus de dix ans. Le 28 juin 1919, le traité de Versailles est finalement signé. Néanmoins, la crise se poursuit, non seulement dans ses conséquences politiques, mais aussi sur un plan théologico-politique. Plus particulièrement, dans le cadre de l'effondrement politique général de l'Allemagne, le protestantisme allemand semble entrer dans une crise dont il a du mal à se remettre. Le « désespoir » que la capitulation de l'Allemagne provoqua semble être lié à la vie économique et sociale du clergé protestant. Comme le note le sociologue et théologien Karl-Wilhelm Dahm à propos de cette crise :

> Les événements de l'hiver 1918-1919 ont été considérés comme une catastrophe politique par les protestants allemands. [...] Tous les phénomènes calamiteux qu'ils associaient au mot « révolution » se sont succédés en Allemagne : mutinerie dans l'armée, capitulation militaire, abdication du Kaiser, proclamation de la république, la menace pour leur existence même que représentait la faim d'une part, et les activités anticléricales d'autre part. Cette catastrophe était totalement inattendue. Jusqu'au bout, le peuple et l'armée avaient été exhortés depuis d'innombrables chaires protestantes à tenir bon pendant les phases critiques de la guerre. [...] L'abdication du Kaiser et des princes fut encore pire que la défaite militaire. Les esprits étaient fixés sur la « guerre sainte » depuis quatre ans, mais sur la « sainteté de la Couronne » depuis quatre siècles. Certes, la croyance en la sainteté de la Couronne portait les marques d'une auto-transfiguration religieuse d'une nation jeune et puissante mais encore incertaine dans sa conscience de soi. Chez les protestants en particulier, le deuxième empire allemand, fondé en 1871 et dont la puissance économique et militaire s'est rapidement accrue, a souvent été célébré comme le 'saint empire protestant de nation allemande'. Mais même au-delà de cela, des cordes spirituelles encore plus profonds ont été touchées lorsqu'il s'agissait de la 'sainteté' de la Couronne. Tout de même, les racines

[523] Cité dans G. Mehnert (1959) *Evangelische Kirche und Politik, 1917-1919 : die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919,* Düsseldorf, Droste Verlag, p. 66. Voir aussi sur le sujet : « German Protestantism and Politics 1918-39 », *Journal of Contemporary History*, 3/1, p. 29-49, ici p. 30.

[524] Voir le rapport du Conseil allemand de la santé publique de décembre 1918 qui déclarait que 763000 civils étaient morts pendant le blocus des Alliés. Toutefois, une étude universitaire a réévalué en 1928 le nombre de morts allemands à 424000.

> de cette compréhension remontent aux débuts historiques et aux hypothèses théologiques du christianisme réformé.[525]

De fait, peu de temps après la déclaration de guerre entre l'Allemagne, la Russie et la France en août 1914, l'« appel national au peuple allemand » du Kaiser est écrit par le célèbre théologien protestant, Adolf bon Harnack. Par ailleurs, en octobre 1914, un groupe de 93 éminents universitaires allemands (parmi lesquels des théologiens libéraux comme Harnack, Naumann et un éminent juriste comme Paul Laband) se manifeste en signant une proclamation sans équivoque de soutien aux actions militaires allemandes. Cette proclamation lance un « appel » au « monde cultivé » et veut révéler les « six mensonges » qui ont contraint l'Allemagne à entrer en guerre.[526] L'historien F. W. Graf aussi remarque à ce propos qu'une différence sur la relation entre religion et politique s'est également développée au sein du protestantisme allemand à partir du XIXe siècle (selon Graf : entre « un protestantisme éducatif libéral bourgeois » et « un néo-luthéranisme confessionnaliste politiquement conservateur »).[527] Il indique aussi que le décret de l'Assemblée Nationale de Weimar sur la séparation de l'Église et de l'État en 1919 s'inscrit dans le contexte des conséquences des débats de la fin du XIXe siècle sur les « responsabilités respectives de l'Église et de l'État » qui ont fait apparaître la religion comme un « accessoire » de l'Empire puis de la guerre.[528] Cependant, au moment de la rédaction de la constitution de Weimar, une approche culturellement luthérienne semblait constituer une base attrayante, et toujours pertinente, pour

[525] K. W. Dahm (1968) « German Protestantism and Politics, 1918-39 », *Journal of Contemporary History*, 3/1, p. 30-31.

[526] Voir par exemple le début de cette déclaration : « An die Kulturwelt ! Ein Aufruf! Wir als Vertreter deutscher Wissenschaft und Kultur erheben vor der gesamten Kulturwelt Protest gegen die Lügen und Verleumdungen, mit denen unsere Feinde Deutschlands reine Sache in dem ihm aufgezwungenen schweren Daseinskampfe zu beschmutzen trachten. Der eherne Mund der Ereignisse hat die Ausstreuung erdichteter deutscher Niederlagen widerlegt. Um so eifriger arbeitet man jetzt mit Entstellungen und Verdächtigungen. Gegen sie erheben wir laut unsere Stimme. Sie soll die Verkünderin der Wahrheit sein. » Bien que certains historiens indiquent que cette proclamation a été écrite dans le style linguistique des 95 thèses de Martin Luther en 1517, cette hypothèse ne semble pas probante puisque, parmi les signataires, il semble qu'il y ait eu quelques catholiques et juifs (quoique peu nombreux). (« 93 Unterzeichnende: Manifest vom 4. Oktober 1914 »), (consulté sur *Internet Archive*, web.archive.org).

[527] Le théologien et historien protestant allemand Friedrich Wilhelm Graf (1948-) remarque: « Au début du 19ème siècle, le protestantisme allemand s'est scindé en un protestantisme éducatif libéral bourgeois et un néo-luthéranisme confessionnaliste politiquement conservateur. Les changements sociaux rapides et la différenciation fonctionnelle ont amené les théologiens à réfléchir de manière plus éthique sur la « rationalisation » et l'industrialisation « capitaliste ». [...] Les sentiments d'insécurité ont façonné de nouveaux discours éthiques sur le rôle des chrétiens dans le monde moderne depuis 1840. [...] La lecture éthique de concepts tels que « le Royaume de Dieu » et « l'empire du monde » a été en retour différente ». (G, Graf, 2013, *s. v.* « *Zweireichelehre* », *Enzyklopädie der Religionen*). Voir aussi: F. W. Graf (2006) *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart,* Munich, Ch. Beck, 2017. (1988) « Konservatives Kulturluthertum: ein theologiegeschichtlicher Prospekt », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 85/1, p. 31-76, en part. p. 43-63.

[528] *ibid.*

de nombreux représentants de la théorie juridiques de l'État. Friedrich Naumann, dont la pensée puisait ses origines théoriques dans le vaste champ du protestantisme culturel (*Protestantische Kultur*), présida la commission chargée de rédiger le catalogue des droits fondamentaux inscrits dans la constitution.[529] En l'occurrence, dès le début de la période de Weimar, une série de polémiques se sont engagées à propos de la doctrine protestante des « deux royaumes » (*Zweireichelehre*). Herms et Birkner soulignent que cette discussion sur les deux royaumes apporte aussi des réponses polémiques à la crise du protestantisme au lendemain de la première guerre mondiale. Elle s'est traduite par des réinterprétations tardives de l'idée de séparation du *spirituel* et du *temporel*, toujours ancrées dans la tradition de Luther.[530] La théologie dite « de crise » qui s'est développée à la fin du premier conflit mondial était, et est encore au début des années 1920, une réévaluation critique de la distinction entre le spirituel et le temporel, héritage du protestantisme du XIXe siècle. La néo-orthodoxie des jeunes théologiens protestants comme Karl Barth qui consiste à réévaluer les enseignements de la Réforme et à réhabiliter le dogme en dehors des contraintes de la pensée des Lumières, constitue une réaction à l'héritage du XIXe siècle, soutenue par le « néo-luthéranisme »,[531] envers la théologie libérale du début du XXe siècle promue par des penseurs comme Ernst Troeltsch, Wilhelm Hermann, Albrecht Ritschl, et même le propre

[529] Voir aussi sur le sujet: Adolf von Harnack (1916) «Protestantische Kultur», dans Harnack, *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit*, p. 205–212; Ernst Troeltsch (1925) ‚Der metaphysische und religiöse Geist der deutschen Kultur', dans Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*, édité par H. Barion, p. 59-79; p. 67, p. 78.

[530] Voir sur le sujet: H. J. Birkner (1980) «Kulturprotestantismus und Zweireichelehre», dans N. Hasselmann (dir.) *Gottes Wirken in seiner Welt*, Vol. I, Hamburg : Lutherisches Verlagshaus, p. 81-92 ; Voir aussi sur le sujet : G, Graf (1991) *s. v.* « *Zweireichelehre* », *Enzyklopädie der Religionen*. *Mircea* Eliade (dir.) (1995) s.v. « Two-Kingdoms Doctrine », *Encyclopedia of religion*, vol.13, New York, Macmillan. Karl-Heinz zur Mühlen (1996) *s. v.* « Two kingdoms », *The Oxford Encyclopedia of Reformation*, trad. de l'allemand par H. J. Hillerbrand, Oxford University Press. E. Herms (2013) *s. v.* «Two Kingdoms Doctrine», *Encyclopaedia of Religion Past and Present* (RPP), vol.13, p. 149-150. Eilert Herms indique par exemple : « The expression two kingdoms doctrine – like the doctrine of justification – is a product of reflection on the later designation of complexes of theological doctrine that were unavoidable even before this name was given them, because they deal with elements of the certainty of faith that are inescapable in any coherent explication of faith. The label two kingdoms doctrine, however, is not a product of the 16th century but of the debates in German Lutheranism of much later periods. » (E. Herms (2013) *Encyclopaedia of Religion Past and Present*, *op. cit.*, p. 149).

[531] Le nouveau luthéranisme allemand du 19ème siècle a été développé en premier lieu en réaction contre l'Union prussienne de 1817. Des personnalités pastorales comme Claus Harms (1778-1885) ont rédigé une «thèse sur l'anniversaire de la Réforme» en 1817 (alors que l'impossibilité de toute union avec le calvinisme a été soulignée). Chez des auteurs comme Gottfried Thomasius (1802-1875), le nouveau luthéranisme se distingue du luthéranisme ancien et confessionnel en mettant l'accent sur la tâche de «représentation scientifique de la confession ecclésiastique». L'adhésion à l'Écriture et à la confession était encore nettement démarquée de la tâche de «raison» comme de tout «rationalisme théologique». Dans une branche principale du nouveau luthéranisme à Erlangen (dans le sud-ouest de l'Allemagne, en Bavière) se trouvait également les fils jumeaux de Theodosius Harnack (1816-1889) dont l'un est Adolf Harnack.

professeur de Barth à Berlin, Adolf von Harnack.[532] Un autre exemple significatif de cette réévaluation critique est la discussion menée en 1922 par le jeune Barth avec le théologien « néo-luthérien » Paul Althaus[533] qui avait servi comme aumônier militaire pendant la Première Guerre mondiale. L'un des sujets au cœur de leur polémique est la réinterprétation de la doctrine luthérienne des « deux royaumes » (*die Lutherische Lehre v. den zwei Reichen*).[534] Ainsi, Karl Barth critique Harnack, qui comme les luthériens et les théologiens libéraux, en se concentrant sur une fuite dans la « pieuse intériorité », suit en réalité les « règles intrinsèques » de la politique moderne.[535]

Les quatre (initialement trois) « chapitres sur la théorie de la souveraineté » de Schmitt sont d'abord publiés dans un volume consacré à Max Weber, un an après sa mort.[536] À première vue, l'ouvrage *Théologie politique* aborde rarement directement la théologie politique protestante en tant que telle. Néanmoins, l'un des interlocuteurs importants de Schmitt est un courant de pensée théologico-politique protestant allemand du XIXe siècle à travers différentes générations protestantes wilhelminiennes, dont des personnages tels que Harnack, Naumann, Troeltsch et même Weber sont dans une certaine mesure les derniers représentants.[537] Selon Schmitt, le véritable contexte de ces penseurs a toujours été leur propre

[532] Voir la correspondance Barth et Harnack: « Revelation and Theology: the Barth-Harnack Correspondence » dans *Adolf Von Harnack: Liberal Theology at its Height*. Martin Rumscheidt (éd.), Londres, Collins, 1989.

[533] Paul Althaus (1888-1966).

[534] Comme le dit le jeune Barth, un chrétien est à la fois justifié et pécheur ; il est justifié parce qu'il appartient au Christ, alors qu'il est en lui-même un pécheur. Ce dualisme découle de son allégeance à deux royaumes, celui de Dieu et celui du monde. Le chrétien ne doit pas seulement allégeance à ce monde, tout son être est fermement lié avec lui et en lui.

[535] K. Nowak (1981) *«* Zweireichelehre *:*Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 78, p. 105-127 : Cité dans F. W. Graf, (1988) „Konservatives Kulturluthertum: ein theologiegeschichtlicher Prospekt », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 85/1, p. 76. F. W. Graf (1991) *«* Zweireichelehre *»*, *Enzyklopädie der Religionen*. E. Herms, 2013, *s. v.* «Two Kingdoms Doctrine», *op. cit*. p. 149-150.

[536] « Tout ce que j'ai avancé concernant le thème de la théologie politique relève des affirmations d'un juriste sur une proximité de structure systématique, s'imposant du point de vue de la théorie et de la pratique du droit, entre concepts théologiques et concepts juridiques. On se meut dans la sphère de la recherche en histoire du droit et en sociologie. Auguste Comte n'y verrait rien d'autre qu'une preuve pour sa thèse selon laquelle le légiste a remplacé le canoniste comme le métaphysicien le théologien. Mais, depuis Comte, nous avons fait bien des expériences inédites, qui touchent au besoin inéradicable de légitimation en tout homme. Mon ouvrage de 1922, *Théologie politique*, porte en sous-titre : « Quatre chapitres sur la sociologie de la notion de souveraineté » ; les trois premiers chapitres ont été publiés dans l'ouvrage édité en mémoire de Max Weber (1922) ; parmi eux, le second développait le décisionnisme à partir de Thomas Hobbes, et le troisième portait en titre l'expression « Théologie politique ». Je n'oserais pas, non théologien que je suis, entamer un débat avec des théologiens sur des questions théologiques comme la Trinité. Comment il en va de théologiens profanes dans de telles entreprises, c'est ce que nous enseigne le triste précédent de Donoso Cortès. » (PT II [trad. fr.] p. 160, n.1).

[537] W. Swatos et P. Kivisto indiquent que l'approche sociologique des religions par Weber, son étude des religions en tant que phénomène générique, a eu une influence significative sur les milieux protestants, ainsi

« presbytère protestant » (*des protestantischen Pfarrhauses*).[538] Cette approche se manifeste également dans son évaluation critique des dernières phases de la sécularisation chez ces auteurs et au sein de leur constellation d'idées telles que la « légitimité charismatique », « l'ascèse du monde intérieur », etc.[539] Bien que la *Théologie politique* en 1922 soit principalement destinée à répondre à l'héritage théologico-politique de l'Allemagne du XIXe siècle dans un contexte d'après-guerre, en 1969 il indique que : « Le contenu thématique prolonge mon ouvrage de 1922, *Théologie politique*, selon une orientation globale qui débute avec le *jus reformandi* du XVIe siècle et atteint une apogée avec Hegel, et dont on peut reconnaître l'actualité de toute part aujourd'hui : celle qui va de la théologie politique à la christologie politique. »[540]

---

que sa participation à des organes ou journaux protestants notables tels que *Die christliche Welt* (toujours avec Naumann, Troeltsch, von Harnack, etc.). W. Swatos et P. Kivisto (1991) «Max Weber as Christian Sociologist», *Journal of the Scientific Study of Religion*, 30, p. 341-362; G. Ulmen (1985) « The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber », *State, Culture, and Society*, 1/2, p. 3-57, ici, p. 16, p. 18. p. 38-40. C. Galli (2015) *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*, Durham, p. 28. Voir aussi sur le sujet: D. Kelly (2003) *The State of the Political: Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, New York, Oxford University Press. G. Ulmen (1991) *Politischer Mehrwert: Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt.* Weinheim.

[538] BRblu, p. 111. Carlo Galli indique que la principale distinction concernant le rapport théologico-politique chez Schmitt est à propos de ce qu'il appelle « la secolarizzazione produttiva liberale protestante ». Galli soutient l'idée que la théologie politique fait face à cela non seulement dans la lignée de Weber et Troeltsch mais aussi dans celle de Hegel. Voir : C. Galli (2015) *Janus's Gaze : Essays on Carl Schmitt*, Durham, Durham University Press, en pat, p. 42-44, voir aussi : p. 26, p. 28, p. 50. *Id*. (2019) « Teologia politica: struttura e critica », dans E. Stimilli (dir.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, p. 29-51.

[539] PT, p. 34, p. 50; PT II [trad. fr.] p. 160, n.1. BRblu, p. 111, p. 118, p. 120. Schmitt écrit en 1971 à Hans Blumenberg et lui révéle: « J'ai souvent admiré votre art de clarifier la position de votre adversaire. […] J'ai ainsi pris conscience de ce que signifie la « sécularisation » au sens où on l'entend aujourd'hui, mise en œuvre par Ernst Troeltsch et Max Weber, alors qu'elle provenait pour moi principalement du Codex Iuris Canonici (toujours valable en tant que droit positif) (Art. 641/43 : *obtento saecularizationis indulto*, et : ad saeculum regressus). La « légitimité charismatique » ou « l'ascèse du monde intérieur » de Max Weber ne pouvait probablement se concevoir que dans le domaine du presbytère protestant. » (BRblu, p. 111). Voir sur le sujet: G. Ulmen (1985) « The Sociology of the State: Carl Schmitt and Maw Weber », *State*, *Culture, and Society*, 1/2, p. 3-57, ici p. 42-43. Sur la querelle post-hégélienne de la sécularisation : J. C. Monod (2002) *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, p. 31-6, p. 117-120.

[540] PT II [trad. fr.] p. 81. « Die sach-thematische Weiterführung meiner Schrift *Politische Theologie* von 1922 verläuft in einer Gesamtrichtung, die beim *jus reformandi* des 16. Jahrhunderts ansetzt, bei Hegel einen Höhepunkt findet und heute überall erkennbar ist: von der Politischen Theologie zur Politischen Christologie. » (PT II, p. 10-11). Voir aussi : PT II [trad. fr.] p. 89.91. De telles formulations concernent également l'idée de la sécularisation en tant que processus telle qu'elle apparaît au début du troisième chapitre de la *Théologie politiqu*.: Dans sa correspondance de la même période, Schmitt indique également que le théorème de la sécularisation aborde avant tout et « principalement le *Codex Iuris Canonici* » et les transferts entre concepts théologiques et juridiques dès le début de la modernité (BRblu, p. 111, aussi : p. 119-120, p. 125-126). La théologie politique préconise une continuité malgré la désacralisation progressive de la réforme à la révolution (PTII, p. 27-8 ; PTII, p. 72). À diverses occasions, dans sa deuxième *Théologie politique*, il critique également divers théologiens (tels que Metz et Peterson) pour ne pas avoir reconnu que : « le *jus revolutionis* de la Révolution française constitue un prolongement, déthéologisé dans ses ultimes conséquences, du *jus reformandi* de la Réforme protestante » (PT II [trad. fr.] p. 102, voir aussi : p. 91, p. 152).

Autre cas important : la nouvelle préface de la *Théologie politique* (1933) critique certains types de « théologie protestante » qui font l'analogie entre l'image d'une entité divine « tout autre » (*ganz Andere*) et le type de libéralisme pour lequel l'État apparaît comme un « tout à fait autre » de la politique.[541] Cette image fournit selon Schmitt un horizon de pureté juridique qui accompagne certains types de libéralisme politique. À ce propos, il mentionne deux jeunes théologiens, Heinrich Forsthoff,[542] et Friedrich Gogarten,[543] connus à l'époque (en 1933) pour leurs publications dans la lignée de Barth et en rupture avec la théologie libérale de penseurs tels qu'Albrecht Ritschl et von Harnack.[544] Selon Schmitt, aucune revendication métaphysique d'une doctrine prétendument « apolitique » ne reste *pure* ni en termes théologiques ni en termes juridiques. Sa structure analogique est toujours révélée implicitement ou explicitement : « tout comme ce libéralisme politique, l'État et la politique sont conçus comme l'autre ».[545] Il y a toujours un parallèle avec un dieu parfaitement étranger, voire faible, sinon mort, qui peut encore jouer une fonction analogique au service d'une humanité qui s'affirme et qui est prête à se charger à l'excès de sa propre perfection et de son espace de liberté.[546] Au-delà de cette analogie précise, à différents moments de son travail, Schmitt établit un lien entre différents types de droit à la réforme (voire à la révolte) et une entité « tout autre » : Cette image de l'« autre » total se reflète dans certaines formes politiques modernes et leur offre un espace de justification interne et d'autolégitimation.[547]

[541] PT [trad. fr.] p. 12 (datée de la fin 1933) ; Voir aussi : « La bourgeoisie libéral veut donc un Dieu mais il veut pas qui devienne actif. » (PT [trad. fr.] p. 68).
[542] Heinrich Forsthoff (1871-1942).
[543] Friedrich Gogarten (1887-1967).
[544] « Heinrich Forsthoff et Friedrich Gogarten ont montré que sans le concept de sécularisation, il n'est pas du tout possible de comprendre les derniers siècles de notre histoire. Il faut bien admettre que dans la théologie protestante, une doctrine *différente*, prétendument apolitique, présente Dieu comme étant « tout autre », de la même manière que pour le libéralisme politique qui lui est associé, l'État et la politique sont « tout autre ». (PT [trad. fr.] p. 12). „Heinrich Forsthoff und Friedrich Gogarten gezeigt, daß ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich ist. Freilich stellt in der protestantischen Theologie eine andere, angeblich unpolitische Lehre Gott in derselben Weise als das „Ganz Andere" hin, wie für den ihr zugehörigen politischen Liberalismus Staat und Politik das „Ganz Andere" sind." (PT, p. 7, « Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe », novembre 1933).
[545] *ibid*.
[546] PT [trad. fr.] p. 12.
[547] Cette indication fait référence à de nombreuses reprises à une logique de « guerre civile » : voir par exemple sur le caractère théologique et christologique « interne » de la logique de « guerre civile » suivie d'une « sécularisation totale » (PT II [trad. fr.] p. 152). On trouve ur un traitement similaire du sujet tout au long de l'article de 1965, « Die Vollendete Reformation », ainsi que dans *Der Nomos der Erde*, où apparaît à nouveau l'idée d'une logique de « guerre civile » entre « deux sociétés » ; c'est encore le cas du «*ulturkampf* bismarckien ainsi que de la « laïcisation française de l'État » ou de la lutte russe entre « le rouge et le blanc » (1917 : l'armée rouge bolchevique de Lénine contre l'armée blanche des groupes, notamment monarchistes) (NE, p. 30-31). On reviendra aussi sur ce sujet dans ce qui suit : La politique allemande du *Kulturkampf* a également fait suite au Concile Vatican I de 1870 (où le Concile avait revendiqué la supériorité

La première *Théologie politique* avait déjà fourni des indications sur une théologie politique « luthérienne » qui, toujours fondée sur une division du politique et du spirituel, apporte aussi avec elle une « obéissance obligatoire à toute autorité ».[548] De même, *Der Leviathan* souligne l'intériorité, l'individualisation spirituelle et la « certitude confiante » (*gläubige Sicherheit*) caractéristiques de la piété luthérienne,[549] qui correspondent à une ouverture disproportionnée au culte extérieur de l'État. Selon Schmitt, il s'agit là d'une capitulation théologico-politique sarcastique, conforme aux prémisses luthériennes sur l'autorité politique.[550] Martin Luther, selon le journal privé rédigé par Schmitt après-guerre, jouit d'une « image de modèle » chez les intellectuels allemands qui blâment « le pauvre peuple allemand » pour tout ce qui concerne la situation du pays, alors que leur héritage se résume à louer le pouvoir, tout « conscient et grand ».[551] Parmi les quelques autres références à Luther dans les œuvres de Schmitt, un autre sujet notable est aussi l'enseignement qui conduit finalement à la doctrine des « deux royaumes ». Schmitt discerne une divergence par rapport à l'idée principalement augustinienne des deux sociétés (*societates perfectae*).[552] Comme l'indiquent la *Théologie*

éthique sur l'État et exigé une liberté absolue dans sa propre éducation). Les lois bismarckiennes de 1871-1872 avaient pour but de permettre à l'État d'opposer son veto au clergé.

[548] PT [trad. fr.] p. 66. Voir le contraste et la similitude établis entre Donoso Cortes et Luther, qui se reflètent dans leur différence théologico-politique sur la doctrine de la dépravation humaine (natürliche Bosheit) malgré une similitude apparente sur le sujet : „Obwohl er [Donoso] hier mit dem Lutherischen Dogma übereinzustimmen scheint, hat er doch eine andere Haltung als der Lutheraner, der sich jeder Obrigkeit beugt; er behält auch hier die selbstbewußte Größe eines geistigen Nachfahren von Großinquisitoren." (PT, p. 73-74).

[549] Voir l'indication de Schmitt: « [...]; etwas anderes wiederum die gläubige Sicherheit eines frommen Lutheraners, wie Paul Gerhardt, der weiß, daß Gott dem Leviathan eine Frist gibt, und der mit Luther „den Narren toben läßt". » (LSH, p. 95) [Souligné par moi]

[550] LSH, p. 95. LSH [trad. fr.] p. 122-123. Compareravec l'indication « laisser l'idiot se déchainer » chez Luther (« den Narren toben läßt ») : Ces indications comprennent certains commentaires sur les théologiens protestants, ainsi que sur Luther lui-même. Schmitt fait également référence au théologien protestant Paul Gerhardt (1607-1676) qui avait « cru que Dieu accordait un répit au Léviathan ». Cette référence provenait d'une pièce datée de 1523 sur « l'autorité séculière » de Martin Luther: "If a prince or a secular lord commands you to adhere to the papacy, to believe this or that, or to surrender books, then your answer should be: it is not fitting for Lucifer to sit next to God. My good Lord, I owe you obedience with my life and goods. Command me what lies within the limits of your authority, and I will obey. But if you command me to believe, or to surrender my books, I will not obey. For then you [will have] become a tyrant and overreach[ed] yourself, commanding where you have neither right or power. If he then takes away your goods and punishes you for your disobedience, then blessed are you, and you should thank God for counting you worthy to suffer for the sake of his Word. Let the fool rage; he shall surely find his judge. But I say to you: if you do not resist him and let him take away your faith or your books, then you will truly have denied God. » (Luther, «On Secular Authority», dans Harro Höpfl (éd.), *On Secular Authority: Luther and Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 29).

[551] GL II, p. 68 (31.1.1948); Voir également les autres références à Luther rd dans ses journaux, GL II, p. 75 (16.2.48); aussi p. 83 (10.3.1948). Schmitt a emprunté cette référence aux instructions de Luther aux paysans qui apparaît avant tous dans *Tyrannis und Freiheit* (1947) de Gerhard Nebel (1903-1974).

[552] PTII, p. 16. Il convient ici de préciser brièvement que la séparation luthérienne du spirituel et du temporel comporte elle-même des différences avec Augustin d'Hippone et son idée de cercles ou de sociétés « parfaites ». Martin Luther a essentiellement utilisé l'expression « deux royaumes » pour la distinction entre le règne de Dieu et le règne de Satan, puis il l'a appliquée à la distinction entre l'Église et l'État, le sacré et le profane, et à la distinction entre les relations humaines avec Dieu (interprété comme le royaume céleste) et

politique II et l'article « La Réforme parachevée » (*Die vollendete Reformation*) de 1965, l'idée, telle qu'elle est présente chez Augustin, impliquait à l'origine une opposition à toute séparation théologico-politique en tant que telle, contrairement à certains cadres métaphysiques de la légitimation politique moderne.[553] Dans ce cadre, selon Schmitt, Barion[554] reconnaît mal la rupture qui s'opère entre Augustin et Luther quant à la doctrine des deux royaumes.[555] Les lectures apolitiques de cette doctrine comprennent la doctrine augustinienne au sens strict d'une « division » en tant que telle.[556] Par contraste, Schmitt considère le rapport théologico-politique sur deux plans : alors que le théologique et le politique se croisent dans le monde terrestre (la question théologico-politique « du point de vue politique »), le théologique et le politique sont distingués par la logique théologico-politique au sein de de l'institution catholique romaine. Dans un passage important de la *Théologie politique II*, Schmitt pose donc la question suivante :

> D'où surgit la *crise* ? Les garanties institutionnelles (venues du Moyen Âge et de la Réforme), portées jusque-là par les deux royaumes et les deux sphères de la doctrine augustinienne, dont la coopération et la mutuelle reconnaissance avaient seules rendu possible concrètement jusqu'alors la distinction entre *civitas Dei* et *civitas terrena* - religion et politique, au-delà et ici-bas -, ces garanties avaient été réduites à néant pour le protestantisme allemand en 1918, alors que l'Église catholique semblait encore totalement épargnée par la crise durant toute la période de Weimar (1919-1933) : elle maintint sans désemparer sa doctrine officielle de toujours sur les deux *societates perfectae* - l'Église et l'État. La vieille séparation luthérienne comme la séparation libérale moderne entre spirituel et temporel, entre religion et politique, fut réduite à néant par l'effondrement des instances de décision - l'Église et l'État : en effet, avec la séparation de l'Église et de

---

celles avec les autres êtres humains (comme le royaume terrestre). Néanmoins, en ce qui concerne le contexte de la distinction de saint Augustin, la prise de Rome en 410 par les Wisigoths, le père de l'Église a été confronté aux attaques des écrivains païens qui tenaient l'Église pour responsable de cette chute (voir *De civitate Dei*, p. 413-427). Déjà évoquées dans l'œuvre antérieure d'Augustin, les deux dimensions de la vie humaine correspondent également à deux formes de domination, celle de Dieu et celle du diable. Pour Augustin, cette dualité en jeu ne fait donc pas référence à deux types d'institutions mais plutôt à deux types de « cercles », de peuples ou de sociétés. Cela comprend aussi les personnes pieuses et rationnelles qui agissent par amour de Dieu, et les pécheurs qui agissent par égoïsme ou par orgueil. À cet égard, les deux cités sont dans le monde, et toutes deux peuvent établir une sorte d'ordre et de protection nécessaires par le biais d'institutions politiques. Malgré les « hypocrites » et les « hérétiques » qui la composent, l'Église (en tant que congrégation des élus de Dieu) représente et projette la véritable justice (surtout dans et à travers ses sociétés religieuses). De cette façon, la communauté ecclésiale a toujours répondu à un besoin politique. Cependant, en cherchant le bien du monde, l'État, dans l'optique du bien de ce monde, devait réprimer le « paganisme » ou « l'hérésie » lorsqu'il ne ressemble pas vraiment au royaume de Dieu selon Augustin parce que, d'après lui, il ne ressemble pas vraiment au royaume de Dieu. Voir Mircea Eliade (dir.) (1995) s.v. « Two-Kingdoms Doctrine», *Encyclopedia of religion*, vol.13, New York, Macmillan. Schmitt souligne également une différence entre Luther et Augustin à ce propos: PT II [trad. fr.] chapitres 1.1-3, p. 88-90, p. 94, p. 100. Comparer aussi avec « Die Vollendete Reformation », dans *Der Staat*, 4/1, 1965, p. 51-69.

[553] PT II [trad. fr.] p. 102-3, p. 152-3, p. 165-6; VR, p. 58-65.

[554] Hans Barion (1899-1973).

[555] PT II [trad. fr.] p. 100.

[556] PTII, p. 20. PT II [trad. fr.] p. 123-124, p. 94.

> l'État, on avait affaire aux compétences de sujets juridiquement institutionnalisés, et non à une distinction possible et matériellement vérifiable entre des substances. En réalité […] il n'y avait plus d'État qui fut 'purement politique' ni de *théologie* qui fût 'purement théologique'. La sphère de la société et du social les envahit tous deux et mit fin à la distinction. Ainsi se créa pour le protestantisme allemand une situation où des théologiens évangéliques virent dans la *crise* de la religion, de l'Église, de la culture et de l'État, et finalement dans la crise tout court, l'essence du protestantisme.[557]

Dans ses réponses tardives (1970) aux critiques adressées à la *Théologie politique* (1922) par son ami de longue date Erik Peterson, Schmitt souligne le contexte théologico-politique dans lequel Peterson lui-même était impliqué à l'époque, en 1922, en tant que théologien encore protestant. La seconde *Théologie politique* se réfère également, à bien des égards, à l'héritage néo-protestant du XIXe siècle et à ses effets sur l'idée d'État. À cet égard, le retour à la « théologie dogmatique » accompli à Weimar par Peterson ou son remarquable jeune collègue de Bonn, Karl Barth, s'inscrit, selon Schmitt, dans le cadre des réactions à cet héritage du XIXe siècle dans l'histoire du dogme et de l'Église, ainsi qu'à son incertitude au lendemain de la Première Guerre mondiale. En 1922, cette dernière crise est également une question importante pour l'idée schmittienne de la théologie politique. La théologie politique ne présuppose pas une division formelle de la politique et de la religion, et ne devrait pas non plus viser à atteindre la « pureté » tant sur le plan juridique que théologique. La théologie politique de Schmitt, comme nous le verrons prochainement, ne contient pas de *dogme* précis mais elle est constituée par l'histoire d'une *agnosie*. Pour lui, celle-ci s'est développée tout au long de l'histoire politique moderne jusqu'à ses dernières phases (dans un cadre d'analogie entre Dieu et l'État). Il s'agit d'un agnosticisme qui se développe, surtout à partir du XIXe siècle, dans un champ conceptuel commun à la théologie et à la science juridique et la théorie juridique allemande de l'État. La théologie politique a pour vocation première de *dévoiler* les modalités de ce domaine conceptuel commun. Elle consiste (comme nous y reviendrons à la fin de cette étude) avant tout à révéler le fondement même de ces constructions théologico-politiques au sein de l'histoire moderne des théologies politiques. Erik Peterson était lui-même conscient peut-être mieux que quiconque : « Ma *Théologie politique* de 1922 était bien connue de Peterson suite à de nombreux entretiens. Néanmoins, elle n'a rien à voir avec un dogme théologique, puisqu'il s'agit d'un problème concernant la théorie de la science juridique et l'histoire des idées : celui de *l'identité* de structure entre les concepts de l'argumentation et de la connaissance juridiques et théologiques. »[558] La perte de conscience

[557] PT II [trad. fr.] p. 89-90.
[558] BP [trad. fr.] p. 92.

de ce rapport entre la pensée théologique et la structure du politique à l'époque moderne (de son rapport au pouvoir, ainsi que des concepts politiques telles que la représentation, la décision, la justice, le droit, etc.) constitue un angle mort dont les effets théologico-politiques sont particulièrement développés dans la théorie juridique de l'État tout au long du XIXe siècle. C'est encore sur ce terrain conceptuel commun que Schmitt a pu qualifier sa *Théologie politique* d'écrit « juridique et constitutionnel » (*juristisch-staatsrechtswissenschaftliche Schrift*).[559] Les formulations précisément juridiques des fondements modernes de la vie politique n'ont jamais vraiment été totalement détachées de leur passé théologique, ni susceptibles de contenir une quelconque promesse religieuse (celle d'un seul royaume). Une telle « division » théologico-politique « rigoureuse » est tout simplement « impossible dans le cadre de l'actualité historique ».[560] Le concept moderne de « politique » apparaît conjointement avec ce « rappel » : En ce sens, une « sociologie des concepts juridiques » peut également incorporer le véritable sens de la théologie politique. Cette science n'est pas indifférente au rapport théologico-politique (la réalité de la rencontre ainsi que la perspective de la rivalité) au sein de ce qui est partagé (à propos des concepts) entre la pensée théologique et juridique. Elle clarifie les zones d'ombre conceptuelles implicites dans les diverses théologies politiques. Elle les libère précisément de toute pureté supposée en termes juridiques ou théologiques, ainsi que de toute hypothèse de division théologico-politique en tant que telle, et opère une mise en scène théologico-politique au-delà de leurs propres récits juridiques et sociaux autoréférentiels. Cet aspect spécifique d'une véritable théologie politique présuppose des histoires juridiques et sociales et, sur cette base, révèle leurs « continuités » malgré des « ruptures » substantielles entre les contenus théologiques et juridiques : Il démontre les « transitions » malgré toute « rivalité » au sein d'un champ conceptuel commun entre la pensée théologique et la pensée juridique.[561] Comme nous le démontrerons dans les dernières étapes de cette recherche, c'est dans ce domaine conceptuel commun que la structure des concepts politiques modernes conserve un rapport avec la pensée théologique du passé. Au-delà de ce point, la pensée théologique elle-même est présentée comme le sujet de ces investigations historiques et conceptuelles menées par la sociologie des concepts juridiques. Chez Schmitt, elle ne se distingue par aucune « pureté » telle que celle du

[559] PTII, p.77.
[560] PT II, éd. 1996, p. 57. PT II [trad. fr.] p. 135.
[561] « Theologie und Jurisprudenz haben in zwei einander oft feindlichen Fakultäten ihre Institutionalisierung gefunden und in der Rivalität von Kanonisten und Legisten eine wissenschaftliche Leistung von säkularer Bedeutung, ein *jus utrumque*, gebildet. Davon ist in meinen Äußerungen zur Politischen Theologie die Rede. » (PT II, p. 79).

dogme.[562] Selon le véritable sens de la théologie politique, on peut remettre en question non seulement les sciences juridiques mais aussi la théologie, puisque les deux disciplines mobilisent dans une certaine mesure des concepts structurellement compatibles (*strukturellkompatiblen Begriffen*).[563] Elle remet en question la « ressemblance théorique et pratique » des structures juridiques et leur fondement dans la légalité de ce champ conceptuel commun avec la pensée théologique, ainsi que leurs formes de justification.[564] Cet aspect spécifique de la théologie politique peut même persister dans la plupart des formes déthéologisées (qui peuvent ne plus obéir à l'orientation théologico-politique du début de la modernité pour la paix).[565] Concernant les aspects théologiques et politiques de toute logique théologico-politique, la deuxième *Théologie politique* de Schmitt comporte un message : la question « en jeu » est la réalité de ce mélange ou cette impossibilité de la division théologico-politique.[566] Cela se manifeste surtout dans les ordres concrets ; par exemple, un juriste dans l'ordre de l'État, ou un canoniste dans l'ordre concret de son Église.[567] Cependant, du côté théologique (quant à la question de rapport théologico-politique) les orientations des questions théologiques et politiques sont fondamentalement différentes. Il n'y a aucune *vérité* théologique associée à une catégorie de pouvoir (telle qu'elle se présente surtout au niveau théologico-politique au sein de l'institution catholique romaine). Dans ce contexte, le parallèle critique que fait Schmitt entre Augustin et Eusèbe dans la seconde *Théologie politique* et sa défense de ce dernier n'est en aucun cas une simple réfutation de la grande autorité d'Augustin d'Hippone. En fait, cette défense concerne un point stratégique de sa propre théologie politique : diverses critiques de la théologie politique de Schmitt (y compris de la part de ses amis théologiens comme Erik Peterson et Hans Barion) lui semblent fondées sur un postulat augustinien interprété en termes de division théologico-politique. Ce

[562] PT [trad. fr.] p. 46-7, p. 52-53, p. 55-56 ; Voir aussi, PT II [trad. fr.] p. 156-158, p. 165.
[563] PTII, éd. 1996, p. (PT [trad. fr.] p. 158).
[564] PT II [trad. fr.] p. 160, particulièrement, n.1 ; BRblu, p. 111. Voir H. Lübbe (1965) *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg et Munich, Karl Alber, 2003, p. 25.
[565] Voir, par exemple, les critiques des théologiens catholiques allemands comme Ernst Feil (1932-2013) qui est aussi alors à l'époque assistant de Johann B. Metz (1928-2019), l'auteur de *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 1967-1997). Contre Feil, Schmitt critique une «fausse compréhension de la doctrine des deux royaumes»; et contre Metz, Schmitt critique précisément le fait de ne pas reconnaître « à quel point le *jus revolutionis* de la Révolution française constitue un prolongement, déthéologisé dans ses ultimes conséquences, du *jus reformandi* de la Réforme protestante ». (PT II [trad. fr.] p. 100-110, en part., p. 102).
[566] PT II [trad. fr.] p. 160, p. 136. Voir aussi : PT, p. 7.
[567] PTII [trad.fr], p. 80-1, p. 158-60. Comme le souligne Schmitt dans une note de bas de page importante : « Tout ce que j'ai avancé concernant le thème de la Théologie politique relève des affirmations d'un juriste sur une proximité de structure systématique, s'imposant du point de vue de la théorie et de la pratique du droit, entre concepts théologiques et concepts juridiques. On se meut dans la sphère de la recherche en histoire du droit et en sociologie. Auguste Comte n'y verrait rien d'autre qu'une preuve pour sa thèse selon laquelle le légiste a remplacé le canoniste comme le métaphysicien le théologien.» (PT II [trad. fr.] p. 160, n.1.).

type d'interprétation d'Augustin a d'abord été refusé par Schmitt.[568] Ensuite, Schmitt a soutenu que le soi-disant « coiffeur » de l'empereur, Eusèbe[569] et Augustin ne doivent pas être lus de façon anachronique comme se contredisant simplement l'un l'autre, car ils correspondent d'une certaine manière à différentes étapes de la transformation de la situation d Rome à partir du IVe siècle. Selon cette lecture, les œuvres d'Augustin et d'Eusèbe peuvent être considérées comme des perspectives complémentaires au sein d'une approche théologico-politique chrétienne unitaire – elles forment une unité en dépit de leur diversité historique. Pourtant, s'il y a une leçon à tirer de tous ces changements historiques, c'est, selon Schmitt, celle qui est encore valable pour toute crise théologico-politique, y compris celle issue du XIXe siècle en Allemagne. Dans le cadre de cette lecture, ni Augustin ni Eusèbe n'apportent de credo quant à la division stricte et formelle de la religion et de la politique, et pourtant aucun d'eux ne cherche à établir la religion par l'État (ou vice versa). Au moment de l'effondrement des garanties institutionnelles qui maintiennent la séparation entre la religion et la politique, l'échec des hypothèses de division pure devient plus flagrant que jamais. Ce voile formel de séparation posé sur la réalité de ce mélange est soulevé par le retour de plus en plus fort des amalgames d'images et de fonctions religieuses et politiques dans les cadres sécularisés. Cette façade pure se fracasse sur la question de la puissance au niveau social et culturel : « Lorsque le religieux ne peut plus être clairement déterminé par l'Église et le politique ne peut plus être clairement déterminé par l'empire ou l'État, les séparations factuelles et substantielles des deux empires et les domaines avec lesquels ces séparations sont pratiquement traitées à l'époque des institutions reconnues échouent. Puis les murs s'effondrent, et les espaces autrefois séparés pénètrent et brillent les uns à travers les autres comme dans les labyrinthes d'une architecture légère. La prétention d'une pureté absolue du

[568] Pour les deux théologiens, Hans Barion et Erik Peterson, les critiques de la théologie politique mettent unaccent augustinien sur la doctrine des deux royaumes. Dans le cas de Barion, Schmitt a indiqué une erreur en mentionnant Augustin et Luther dans un «même souffle» (PT II [trad. fr.] p. 97-100, en particulier, p. 99-100). Voir aussi le parallèle entre la séparation luthérienne et la séparation libérale moderne de la religion et de la politique (PT II [trad. fr.] p. 89-90). Dans le cas de Peterson, Schmitt se réfère également avec amertume à ses antécédents protestantis justifiés par sa participation à ces débats critiques. Pour Peterson, l'idée de la monarchie était essentielle au judaïsme afin de différencier les peuples monothéistes de la polyarchie du paganisme. Le christianisme, en tant que religion monothéiste, a inconsciemment et illégitimement emprunté la «monarchie divine» de Dieu comme idée politique. On pourrait induire que la théologie politique prétendument chrétienne est logiquement et à l'origine judaïque, ou pour mieux dire judéo-chrétienne ; elle n'est donc pas compatible avec les dogmes chrétiens. Pour Peterson, il est vrai que la formule intégrale «royaume, paix et monothéisme» était une construction chrétienne qui s'opposait à la théologie politique païenne, mais elle n'était pas spécifiquement chrétienne. En ce qui concerne également la prémisse augustinienne de la division, en particulier, Augustin rejette une telle analogie entre l'Empire romain et le Royaume du Christ (dans la *Cité de Dieu*), car le Royaume du Christ se limite à l'Église seule.

[569] Eusèbe de Césarée (260/65-339/40).

théologique manque alors de foi. »[570] Selon la deuxième *Théologie politique* de Schmitt, cet exemple concret du protestantisme allemand de 1918 et de son « pessimisme critique » à l'égard de la Constitution de Weimar trouve sa source dans l'hypothèse théologico-politique des « deux royaumes ». De ce point de vue, c'est surtout entre 1914 et 1918 que la séparation de la religion et de la politique s'est effondrée et a fait place à de nouvelles intégrations « sociales » au sein de l'État et a conduit à une crise de l'Église. En d'autres termes, la crise politique conduit simultanément à une crise au sein de la religion elle-même.[571]

1). **von Harnack** (et la *complexio oppositorum*)

Adolf von Harnack est non seulement un éminent théologien et historien de la religion de la deuxième moitié du XIXe siècle mais aussi un représentant de la *deutsche Wissenschaft* de l'époque et un conseiller influent de l'État wilhelminien vers la fin de la Première Guerre mondiale. La réévaluation critique la plus importante de l'historicisme de Tübingen est aussi venue de Harnack. Son programme théologico-politique trouve un écho important au sein du protestantisme allemand de cette époque. Hautement compétent en histoire de l'Église et en théologie avec plusieurs responsabilités administratives et culturelles,[572] il n'a pas encore de position ecclésiastique.[573] Son projet d'histoire des dogmes (*Dogmengeschichte*) ne trouve pas tout d'abord le soutien de l'Église (luthérienne) à la fin du 19ème siècle. Lorsque Harnack commence à enseigner à l'Université de Berlin, ses cours du matin sont suivis par plus de quatre cents étudiants, dont beaucoup accèdent ensuite à des postes de direction ecclésiastique. En 1892, il renvoie les étudiants qui veulent mettre en pratique les résultats de

[570] « Wenn das Religiöse nicht mehr eindeutig von der Kirche und das Politische nicht mehr eindeutig vom Reich oder vom Staate her bestimmbar ist, versagen sach-inhaltliche Trennungen der zwei Reiche und Bereiche, mit denen in Epochen anerkannter Institutionen solche Trennungen praktisch gehandhabt werden. Dann stürzen die Wände ein, und die früher getrennten Räume durchdringen und durchstrahlen sich wie in den Labyrinthen einer Lichtarchitektur. Der Prätention einer absoluten Reinheit des Theologischen fehlt dann der Glaube. » (PT II, p. 68). Vori aussi : PT II [trad. fr.] p. 148.

[571] PT, p. 16-17 (PT II [trad. fr.] p. 89-90).

[572] Il convient d'indiquer que, en tant que fervent partisan de la Prusse, Harnack a également assumé un large éventail de responsabilités administratives et culturelles; il fut rédacteur en chef de la *Theologische Literaturzeitung* durant 29 ans, recteur de l'Université de Berlin, directeur de la Bibliothèque royale, ainsi que premier président de la Kaiser Wilhelm-Gesellschaft, etc. Lors des réformes constitutionnelles wilhelminiennes, on sait que différentes parties, notamment celles sur l'éducation, ont également été rédigées par Harnack lui-même.

[573] F. Murphy (2003) *s. v.* « Adolf von Harnack » dans *New Catholic Encyclopaedia*, 2e éd. vol. 6, p. 648.

ses recherches historiques critiques sur les évangiles et le « symbole des apôtres ».[574] Plus tard, son influence dans les églises protestantes s'est encore accrue : son grand projet d'histoire du dogme se réalise sous la forme d'un manuel en trois volumes parus entre 1886 et 1890 (et qui, au début du XXe siècle, fait l'objet de diverses rééditions et réimpressions). Cette approche critique de l'histoire du dogme chrétien s'est poursuivie dans ses nombreuses conférences sur « l'essence du christianisme » (*Das Wesen des Christentums*) tenues à l'Université de Berlin en 1899-1900. Ces conférences ont aussi porté à son apogée sa renommée ; elles ont été traduites dans plusieurs langues.[575] En ce qui concerne cette « essence », les recherches historiques de Harnack sur les fondements de la théologie systématique supposent un appel à « l'évangile de Jésus » comme norme religieuse et éthique. Harnack se propose d'étudier des phénomènes concrets, ainsi que la nécessité et la contingence historique des définitions institutionnelles et des structures fixes de la doctrine et de l'église. Cette approche consiste à donner au dogme et aux intuitions une « valeur relative » qui doit être surpassée par le mouvement vers l'essence du christianisme. Cette essence non dogmatique et non institutionnelle est basée sur le message de Jésus lui-même, présentant le royaume de Dieu comme amour, et consistant en une « piété pratique ». Sur la base du protestantisme culturel (*Kulturprotestantismus*) de la seconde moitié du XIXe siècle, Harnack considère la culture et l'humanité comme fondées sur la religion, le christianisme protestant étant la forme historique la plus mûre de religion. À cet égard, les critiques adressées par Harnack à l'application de la dialectique hégélienne aux études historiques et théologiques semblent être en accord avec celles d'autres théologiens protestants notables tels qu'Albrecht Ritschl.[576] Ritschl, pour sa part, a critiqué l'influence de l'hégélianisme sur les études néo-testamentaires (comme ce fut par exemple le cas chez son professeur, Ferdinand C. Baur).[577] Dans cette optique, tandis qu'Albrecht Ritschl mettait l'accent sur la « dé-

[574] A. von Harnack (1901) « Le credo des apôtres : un récit historique avec une introduction et un post-scriptum », dans Martin Rumscheidt (éd.) *Adolf Von Harnack : Liberal Theology at its Height*, Londres, Collins, 1989, p. 302-303.

[575] Il convient d'indiquer que ce titre avait également déjà une connotation particulière, puisqu'il est identique à celui d'une œuvre majeure de Ludwig Feuerbach () comportant le même titre, *Das Wesen des Christentums* (1841).

[576] G. Wayne Glick (1959) « Nineteenth Century Theological and Cultural Influences on Adolf Harnack », *Church History*, 28/2, p. 167-168, aussi p. 174.

[577] Il convient de noter que le thème de la « vitalité » de la vie religieuse est tout aussi important à cet égard :: Ritschl était un disciple de Ferdinand Baur, spécialiste du Nouveau Testament hégélien. Il est ensuite devenu lui-même un critique de l' « hégélianisme » qui « tente de ramener toute vie dans les catégories de la logique ». Soulignant toujours une distinction radicale entre la nature et l'Esprit, Ritschl affirmait que ni l'hégélianisme ni l'aristotélisme des « choses en général » ne sont suffisamment « vitaux » pour sonder les profondeurs de la vie religieuse. (H. Chisholm, 1911, s*. v.* « Ritschl, Albrecht » dans *Encyclopædia Britannica*, v. 23, p. 368).Voir aussi sur le sujet Wayne Glick (1959) p. 157-182.

judaïsation progressive » comme facteur central du développement de la doctrine chrétienne primitive, Harnack souligne « l'hellénisation progressive du christianisme primitif ». Pour lui, il s'agit de considérer le dogme chrétien comme « une œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile ». Alors que la foi chrétienne est devenue dépendante de la métaphysique, un « Christ imaginé » s'est également substitué au Christ réel.[578] Au début du 20e siècle, les conférences de Harnack sur « l'essence du christianisme » insistent sur la nécessité d'une approche « particulièrement » protestante afin de « restaurer le message de Jésus dans sa pureté ». Cette orientation est également importante pour la théologie libérale (qui tient aussi compte de la science, de la culture et de la philosophie contemporaine) ainsi que pour ses bases dogmatiques et institutionnelles « critiques » : le noyau du message de Jésus ne repose pas sur la purification et la sanctification rituelles, mais sur « l'âme de l'homme » seule, en tant qu'action morale de l'individu. Ses œuvres d'amour décidaient si l'individu entrait ou non dans le royaume de Dieu. Le christianisme catholique et orthodoxe apparaît à ce propos sur une ligne semblable à celle du judaïsme, tandis que le christianisme protestant doit « restaurer » le message dans sa « pureté ». La tendance à « surmonter les dogmes par l'histoire » n'est pas non plus sans signification politique. Une telle distinction méthodique se reflète également chez Harnack dans sa conception de la *Complexio oppositorum* ainsi que dans l'image de Marcion.

Parmi les diverses notions comportant une signification théologico-politique dans les conférences de Harnack sur « L'essence du christianisme », l'une des plus importantes est celle de *Complexio oppositorum*. Cette notion a continué à évoluer au sein de la théologie libérale jusqu'au milieu de la période de Weimar grâce aux travaux de Harnack lui-même et à son important travail sur l'évangile de Marcion. Cette notion conduit à une reconfiguration de la conception de l'unité des opposés sur des bases différentes de celles de la pensée classique, tout en étant réorientée par les interventions de Harnack dans le contexte de la théologie protestante de la fin du XIXe siècle. Cette conception prend ensuite forme chez Harnack à travers une réévaluation critique de l'histoire du christianisme occidental ainsi que de l'autorité de son institution.[579] Le sens original de cette *complexio* oppositorum est présent dans l'Église catholique de la période postapostolique. Un rôle décisif est joué par Augustin

[578] Voir, par exemple, les commentaires de Harnack sur l'Évangile de Jean, dans ses conférences de 1900 sur «L'essence du christianisme» (Th. Saunders, trad., p. 19) ainsi que sa conférence de 1908 sur «Les paroles de Jésus».

[579] Voir par exemple la notion de «coïncidence des contraires» (*coincidentia oppositorum*) comme logique métaphysique du point de rencontre du fini avec l'infini, surtout chez Nicolas de Cues *De docta ignorantia* (*De la docte ignorance*) de 1440.

d'Hippone pour qui l'Église occidentale est devenue sans défense. Cette notion d'assemblage des opposés se présente donc en tant que catégorie de « tensions et universalité » : un point « impossible » où « les tensions internes étaient censées surgir d'un seul coup », où « dès le début, les éléments externes et internes » et « les éléments finis et infinis » étaient censés « s'unir ». Ainsi, comme dit Harnack en 1900 : « L'Église d'Occident a ouvert, et elle fut obligée de les ouvrir, ses portes à Augustin au moment même où elle s'apprêtait à entrer sous sa domination. L'Église était impuissante face à lui ; elle avait si peu de valeur réelle à offrir de son passé immédiat qu'elle s'est rendu sans défense. Ainsi est né l'étonnante '*complexio oppositorum*' que nous voyons dans le catholicisme occidental : l'Église des rites, du droit, de la politique, de la domination du monde et l'Église dans laquelle la doctrine du péché et de la grâce a reçu une signification très individuelle, délicate et sublimée. Les éléments externes et internes sont censés se rejoindre ! Franchement, c'était impossible dès le début ; des tensions et des conflits internes devaient surgir en même temps ; l'histoire du catholicisme occidental en est pleine. Mais dans une certaine mesure, ces antithèses admettent qu'elles sont réconciliées ; elles l'admettent au moins en ce qui concerne les mêmes hommes [comme Augustin]. »[580] Au début de la période de Weimar, en 1920-1921, la conception de la *complexio oppositorum* joue encore un rôle significatif dans la reconstruction majeure que propose Harnack d'une figure historiquement silencieuse, celle de Marcion de Sinope (85-160) et de son évangile perdu. Cet ouvrage est intitulé *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*. Selon l'évaluation historique qu'en fait Harnack, cette idée de *complexio* apparaît désormais comme une partie essentielle du « *développement syncrétique* » de l'Église. Pourtant, par rapport aux multiples facettes de l'Empire romain, ce développement syncrétique est devenu simplement plus « compliqué » (mais en aucun cas aussi « multiforme » que l'ancien empire romain) : « La force et la puissance d'attraction de la nouvelle religion qui, venant de Palestine, pénétra dans l'Empire à l'époque de l'empereur Claude, tenaient, en plus de la prédication de Jésus Christ crucifié et ressuscité, à la plénitude des éléments religieux antagonistes qu'elle a embrassés dès le début. Elle-même, la plus haute manifestation du judaïsme tardif, reprit toutes ces traditions et ces connaissances (y compris les idées essentielles à la formation de la communauté et au culte), en leur imprimant une marque chrétienne, dans son nouveau concept de vie, la « foi ». Dans cette mesure, elle fut dès le début une éminente religion syncrétique et, pour cette raison, dès le début, la religion catholique. […] Dans son développement ultérieur, elle pouvait devenir plus complexe, mais

[580] A. Harnack (1900) *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Trapeza. [trad. angl. par Th. B. Saunders, *What is Christianity?* San Diego, Book Tree, 2006, p. 168].

non pas plus polyvalente qu'elle ne l'était déjà lors de son entrée en scène dans l'Empire romain. […] D'où vient cette complexité, cette *complexio oppositorum* (« assemblage des opposés »), qui n'apparaît pas à un regard superficiel et qu'on attribuera seulement au développement postérieur de cette religion ? La réponse est simple : la religion proclamait Jésus Christ transmettait également comme étant sa « foi » non seulement l'Ancien Testament mais aussi le matériau religieux complexe du judaïsme tardif avec ses sources multiples et ses différents niveaux. »[581] L'assemblage d'opposés et d'éléments divers (*complexio oppositorum et variorum*) en tant que réalité de l'Église primitive ne constituait rien d'autre qu'un « syncrétisme de motifs religieux ». Cependant, cette caractéristique décisive de l'Église catholique en développement depuis ses débuts ne pouvait pas permettre un quelconque « syncrétisme » des motifs religieux. En opposition à ce syncrétisme, les pères de l'Église ont ainsi établi une expérience et un enseignement religieux plus ou moins « sans équivoque » et « clair », qui était également soutenu par une entité décisive, la papauté. Ce faisant, ils ont pu établir à juste titre que « la source de ce syncrétisme impur réside avant tout dans l'Ancien Testament », et « dans sa lettre souvent inférieure » ainsi que dans les cas « d'interprétation arbitraire qu'il a suscités ». Tous ont donc rejeté l'Ancien Testament, « parfois totalement », « parfois dans certaines de ses parties principales ».[582] Pour sa part, Paul de Tarse a donné un sens original à cet « assemblage des contraires ». Selon cette perspective, pour Harnack, l'une des particularités de Paul est sa position de père non seulement de l'Église catholique, mais aussi de ses grandes « hérésies », en particulier de celle des *gnostiques*.[583] D'une part, selon Harnack, le projet de Paul était de tenter de maintenir sa prédication « en harmonie » avec celle des « apôtres originels ». Ce côté incluait « la proclamation chrétienne, liée à l'Ancien Testament mais en fait dépendante du judaïsme tardif avec l'abondance de ses matériaux et de ses motifs contradictoires, déterminée à tout ramener à l'histoire apostolique et à la préserver dans l'esprit et la lettre. » D'autre part, c'est l'image de Paul de Tarse qui, « tacitement ou explicitement », exclut une partie importante de cette tradition complexe et pouvait ainsi, selon Harnack, « accentuer d'autres éléments » que « leurs opposés polaires, lesquels étaient déjà menacés de disparaître ».[584] Ce langage de Harnack conserve encore le sens métaphorique de « l'ancien » et du « nouveau ». Selon Harnack, Paul lui-même a mis l'accent

[581] A. von Harnack (1921) *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche* [trad. fr. *Marcion, l'évangile du Dieu étranger. Contribution à l'histoire de la fondation de l'Église catholique.* Paris, Cerf, 2005, p. 25-27].
[582] A. von Harnack (1921) p. 27.
[583] A. von Harnack (1921) *Marcion*, *op. cit*., p. 34.
[584] A. von Harnack (1921) *Marcion*, *op. cit*., p. 34-36.

sur le « nouveau » de telle manière que l'Ancien était sur le point de perdre sa « signification actuelle ». Alors que la situation de Paul était déjà différente de celle des premiers apôtres, un aspect important du message paulinien est la distance qu'il prend par rapport à l'interprétation du nouveau message du Christ par les premiers apôtres dans la direction de « l'universalité » ainsi que d'une *complexio oppositorum*.[585] Selon Harnack, Marcion s'appuie sur l'image de Paul de Tarse :

> [Paul] n'était pas satisfait de la juxtaposition d'éléments religieux et moraux, théocentriques et anthropocentriques, de la prédestination et du primat des œuvres, d'éléments dramatiques et paisibles, telle que cette juxtaposition a été reprise du judaïsme tardif par la prédication chrétienne. La foi au Fils de Dieu crucifié le faisait aspirer à une doctrine de la foi qui, à partir de la rédemption, éclairait et expliquait clairement les contradictions de la vie intérieure et le cours de l'histoire. Ce faisant, était-il déjà déterminé lui-même par la gnose grecque ? Ce point est controversé et il n'est pas besoin d'en débattre ici. Même si l'on répondait à cette question en penchant vers l'affirmative, le caractère autonome de sa pensée religieuse resterait encore assez grand. Curieusement, il n'eut d'abord aucun succès notable avec ses réductions et ses puissantes simplifications ; on les perçoit seulement comme ferments à l'intérieur du développement du christianisme postapostolique. Ses succès les plus importants se limitèrent essentiellement à l'application du droit des païens à devenir chrétiens sans difficultés supplémentaires; du reste, sa prédication agissait conjointement avec celle des nombreux anonymes qui, plus ou moins naïvement, laissaient se répandre sur le monde comme prédication chrétienne le large courant d'éléments religieux antagonistes. [586]

Selon Harnack « ce qu'on appelle 'paulinisme' a été davantage une prédiction sur l'avenir qu'un moment décisif dans l'Église considérée dans son développement vers le catholicisme. » [587] Dans la richesse et la grande diversité des opinions de l'école allemande

[585] Selon l'interprétation de Harnack, « Paul a constamment attaché la plus grande importance à garder sa prédication en harmonie celle des « premiers apôtres », c'est-à-dire […] de la proclamation chrétienne. S'il voulait accentuer davantage son autonomie apostolique, il devait se garder d'éviter tout désaccord avec l'ancienne proclamation dans toute son ampleur et ses différents aspects. Il a construit la Grande Église sur le fondement des prophètes et des apôtres avec le Christ comme pierre angulaire, c'est-à-dire l'Église de l'ensemble de la tradition. Mais, par ailleurs, il menaçait cette Église non seulement en mettant l'accent résolument sur « son » Évangile, mais aussi en évacuant une partie significative de cette tradition complexe soit tacitement soit expressément et en accentuant d'autres éléments de telle manière que les antagonismes menaçaient de disparaître. Il préparait le chemin à une compréhension claire du message chrétien ; mais c'est justement cela que ce message ne supporte pas par son caractère universel et comme complexio oppositorum. Il donna au concept de loi un nouveau contenu et réduisit l'ancien à néant ; il évacua la signification religieuse des « œuvres » ; il accentua le « nouveau » de telle sorte que l'Ancien Testament menaçait de perdre son actualité ; il fit triompher l'esprit sur la lettre de telle sorte que celle- ci parut transitoire et sans valeur ; il saisit le «péché» et la « rédemption » sous un seul point de vue et contesta ainsi à tous les autres leur validité. » (A. von Harnack, 1921, *Marcion*, *op. cit.* p. 31).

[586] A. Harnack (1921) *Marcion*, *op. cit.*, p. 31-32.

[587] Dans l'évangile de Marcion reconstruit par Harnack : « Ce qu'on appelle 'paulinisme' a été davantage une prédiction sur l'avenir qu'un moment décisif dans l'Église considérée dans son développement vers le catholicisme. La plupart des écrivains chrétiens postapostoliques jusqu'à Irénée ne trahissent que peu

d'histoire des religions du XIXe siècle (*Religionsgeschichtliche Schule*) sur la question des *origines* du gnosticisme chrétien et juif, l'analyse longtemps privilégiée de Harnack considérait principalement le gnosticisme comme le produit d'une « hellénisation aiguë » du christianisme. La thèse de Harnack sur le gnosticisme apparaît alors comme « révolutionnaire » non seulement pour ses partisans mais aussi pour la longue liste de ses futurs adversaires sur ce point.[588] Cependant, une tendance centrale à la pureté de l'essence reste un thème directeur non seulement de *Das Wesen des Christentums* mais aussi de la reconstruction de l'image de Marcion et même de celle de Paul dans le livre sur Marcion. Dans le premier texte, cette démarche est censée renvoyer à l'essence du christianisme. Dans le second, un objectif similaire doit être atteint en dépassant le gnosticisme en tant qu'« hellénisation aiguë » du christianisme, Marcion et Paul lui-même étant les vecteurs incontournables de cette réalité dans son *essence* chrétienne. En fait, il ne reste presque rien du texte original de Marcion de Sinope lui-même après la répression historique de ses partisans. Ainsi, dans un travail qui prend des années, Harnack reconstitue « l'évangile » de Marcion essentiellement à travers ce que nous savons par les critiques qui lui sont adressées dans les textes des premiers théologiens et des pères de l'Église, disons, par la bouche de ses « ennemis » historiques. Selon l'ambitieux projet de Harnack, cet *Evangile du Dieu étranger* de Marcion de Sinope se détache de l'Ancien Testament. Cet évangile présente une voie qui, grâce à l'image marcionienne de Paul, pourrait toujours être orientée vers le véritable message du christianisme. Le courant gnostique était autrefois une composante chrétienne dont

---

d'influences pauliniennes. D'une certaine façon, chacun d'eux suit encore son propre chemin ; mais, d'un autre côté, tous font preuve de concorde, parce qu'aucun d'eux n'exclut sciemment la proclamation de l'autre. Tous puisent dans l'extraordinaire réservoir du judaïsme tardif, dans lequel s'était aussi déversée la source chrétienne. Aucun d'entre eux, «Jean » excepté, ne cristallise ce qu'il professe ; on a l'impression que chacun d'eux aurait pu mettre aussi quelque chose d'autre en évidence. Aucun n'est un « hérétique » et aucun ne fait des autres des « hérétiques ». Il n'existait pas encore de théologie explicite travaillant avec des thèses fortement marquées et des exclusives. » (A. Harnack, 1921, *Marcion*, *op. cit.* p. 32). [Souligné par moi]

[588] Au sein de la *Religionsgeschichtliche Schule*, une question notable se pose déjà au XIXe siècle au sujet des «origines» particulières du gnosticisme. Alors que Harnack allait rapporter ces origines à une « hellénisation aiguë du christianisme »; d'autres figures importantes comme Richard Reitzenstein (1861-1931) et Wilhelm Busset (1865-1920) soulignent plutôt le caractère «oriental» de ces origines, à savoir, leur provenance d'Iran et d'Inde. Cette dernière orientation vers l'Orient, distincte de celle de Harnack, est aussi suivie plus tard par le théologien protestant Rudolf Bultmann (1884-1976). Durant la période de Weimar, Erik Peterson puis Hans Jonas (1903-1993) contestent aussi de différentes manières la question de l'origine « égyptienne et juive » du gnosticisme. Peterson, par exemple, souligne l'importance de la secte Mandanda (qui existait en Iran / Irak, Babylonie) comme religion de la transition judéo-chrétienne. De son côté, Jonas met l'accent sur la nature «syncrétique» simple de la religion gnostique (en particulier dans sa thèse de doctorat rédigée à la fin de Weimar sous la direction de Rudolf Bultmann et de Martin Heidegger). La thèse de Jonas devient plus tard le discours dominant dans les études gnostiques. Cela s'est produit en particulier à partir de 1945 avec la soi-disant « découverte » de la bibliothèque de Nag-Hammadi (au nord de l'Égypte); qui, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, s'est également accompagnée de réorientations idéologiques dans l'histoire des religions et des études culturelles.

l'influence s'étendait de l'Europe à la Chine. Les premières phases de l'histoire de l'Église sont faites par ceux qui s'installent dans la religion chrétienne en mettant en œuvre divers moyens, en accentuant et en organisant de façon cohérente la matière religieuse. Cette intention consistait à enseigner un christianisme « clair », et donc à le résumer en une « foi » qui ne nécessite pas d'idées contradictoires ou offensantes. Pour ce faire, les gnostiques ont utilisé la méthode « allégorique » qui leur permet de conserver divers matériaux religieux. En s'appuyant sur des passages déjà étudiés par les mouvements protestants allemands au cours du siècle précédent, Harnack considère que les premiers gnostiques ont simplement suivi la voie qu'ils avaient eux-mêmes « choisie ». L'Église catholique naissante a donné à ces hommes, qui ont développé leur « propre religion à partir de l'ensemble de la tradition » et l'ont ensuite opposée à l'Église, le nom d'« hérétiques » simplement parce qu'ils suivaient ce qu'ils avaient eux-mêmes « choisi ».[589] Selon Harnack, ces choix secondaires des gnostiques sont influencés par leur hellénisation du christianisme. Ils commencent à « donner au christianisme une structure cohérente en éliminant de nombreux motifs religieux et éthiques », à l'exception de nombreux éléments et textes pauliniens. Cependant, la présentation de Paul, de Marcion et du gnosticisme par Harnack n'était pas elle-même dénuée de significations théologico-politiques conformes à certaines exigences de l'époque. Comme l'indiquent de nombreux experts, son portrait de Marcion comporte aussi divers éléments « modernes » attribués rétrospectivement à Marcion ou même à Paul. Il s'agissait d'un « croyant du IIe siècle » qui est apparu à diverses époques comme un « premier » réformateur.[590] Selon ce conseiller libéral de l'Allemagne Wilhelminienne, le complexe gnostique a même été rejeté par le judaïsme « orthodoxe » comme étant également « païen et démoniaque » :

> Mais on remarque ici un fait paradoxal : ces « hérétiques », dans la mesure où ils cherchaient à se libérer de l'Ancien Testament et ainsi du syncrétisme des motifs religieux, et où ils voulaient donner au christianisme une expression claire, réintroduisaient bien un syncrétisme par d'autres voies. Tous, même si c'était de façon différente, faisaient des emprunts à des ensembles de mythes et de mystères qui apparaissaient déjà comme pagano-démoniaques au judaïsme orthodoxe, même ouvert déjà à certains éléments étrangers, et qui étaient également étranges et inacceptables aux représentants de l'ensemble de la tradition chrétienne. Chez les « gnostiques », nous rencontrons un phénomène remarquable : partant de la signification salvifique de la personne du Christ et se rattachant généralement à Paul, ils donnèrent au christianisme une structure tranchée en excluant de nombreux leitmotive religieux et moraux, mais ils firent alors les emprunts les plus importants auprès des spéculations

[589] A. Harnack (1921) *Marcion*, *op. cit.* p. 30.
[590] Voir par exemple, F. Steck (2003) *Adolf Harnack : Marcion*, esp. première partie.

étrangères des religions à mystères.[591]

Dans ce cadre, en ce qui concerne la notion de *Complexio oppositorum* ainsi que l'image de *Marcion*, si l'essence du christianisme est obscurcie dès les premières périodes de son histoire, l'interprétation que fait Harnack du protestantisme implique à la fois une « réforme » et une « révolution » pour parvenir à cette essence. Il s'agit d'une « réforme » de la doctrine du salut, ainsi que d'une « révolution » contre l'autorité (quant à l'institution de l'Église catholique, son appareil hiérarchique ecclésiastique et ses ordres juridiques et religieux). Dans le dernier chapitre de cette recherche, nous reviendrons sur cette conception de la *complexio oppositorum* chez von Harnack à travers la réévaluation polémique que Carl Schmitt en a fait, essentiellement à partir de son ouvrage *Catholicisme romain et forme politique* (1923). Cependant, il faut encore noter ici que Schmitt établit un rapport théorique entre un théologien contemporain influent comme Harnack et un théologien plus ancien, David Friedrich Strauss. À l'occasion de ses commentaires sur la vie de l'empereur romain Julien l'Apostat, Harnack décrit les tentatives théologico-politiques de l'empereur.[592] Selon Schmitt, la description de Harnack est assez proche de certaines des conclusions du traité de David Friedrich Strauss sur la vie de Julien, qui date du milieu du XIXe siècle (le texte est tout aussi important pour Schmitt). Dans le contexte des polémiques de Carl Schmitt contre le romantisme politique, ce que rapporte Harnack sur Julien a des implications idiosyncrasiques pour le culte public de l'État, et donne un sens précis à la « réforme » : « Harnack a qualifié d'innovation flagrante la tentative de Julien de remplir le culte, la communauté religieuse et le sacerdoce avec la piété ascétique et de les discipliner d'une manière mystico-hiérarchique ; elle n'a été que partiellement réalisée bien plus tard dans le Moyen Âge chrétien sous les papes clunisiens et a échoué sous Julien parce que les intérêts des cultes mystiques païens contredisaient les intérêts du culte public de l'État. Si la tentative avait réussi, note Harnack, il s'agirait d'une réforme, et non d'une réaction. »[593] Dans ce contexte, peu avant la Première Guerre mondiale

[591] A. Harnack (1921) *Marcion: Das Evanglium vom Fremden Gott,* Leipzig, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung*, p.* 13 [trad. fr. op. *cit.,* p. 32-33].

[592] A. von Harnack (1913). dans *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, vol. 9, p. 614 ; et, à propos des déclarations de Sozomenos, dans *Duke Real-Enzykl*. vol. XIV, I, p. 418 ; voir aussi „Hasenclever", *Aus Geschichte und Kunst des Christentums*, Braunschweig 1890, vol. I, p. 50 ; J. R. Asmus (1896) Kirchengeschichte XVI, p. 247 s. (Cité par Carl Schmitt: PR, p. 155).

[593] « *Harnack hat Julians Versuch, Kultus, Kultusgemeinde und Priesterschaft mit asketischer Frömmigkeit zu erfüllen und mystisch-hierarchisch zu disziplinieren, eine unerhörte Neuerung genannt, die sich erst viel später im christlichen Mittelalter unter den cluniacensischen Päpsten teilweise realisiert habe und die unter Julian deshalb mißlang, weil die Interessen der heidnischen Mysterienkulte denen des öffentlichen Staatskultes widersprachen. Wenn der Versuch gelungen wäre, bemerkt Harnack, würde es eine Reformation, keine Reaktion gewesen sein. Nun kann es aber nicht auf den Erfolg allein ankommen, sonst wäre einfach ein*

en 1912, Ernst Troeltsch publie son ouvrage influent *Les doctrines sociales des églises chrétiennes*.[594] Avec d'autres protestants libéraux tels que Friedrich Naumann, les interprétations de l'élément « social » semblent non seulement viser à « libérer le christianisme des chaînes de l'orthodoxie rigide », mais aussi à « en faire une force morale vitale et vivante dans le monde. »[595]

- **David Friedrich Strauss - Bruno Bauer**

2). **D. F. Strauss** (selon Carl Schmitt)

David Friedrich Strauss étudie la théologie évangélique au séminaire de Tübingen (*Tübinger Stift*) pendant six ans. En 1831, il devient *Vikar* puis *Verweser* (chargé de cours) dans un autre séminaire à Maulbronn[596] mais il démissionne pour étudier sous la direction de Hegel à Berlin. Il devient rapidement un auditeur assidu,[597] mais Hegel meurt en novembre. Le jeune Strauss enseignant le latin et l'hébreu continue ainsi de travailler sous la direction de Schleiermacher, qui décède lui-même bientôt en 1834. En 1835, Strauss publie *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*,[598] ouvrage dont la méthode trahit l'influence hégélienne.[599] A la fin

---

erfolgreiches Unternehmen eine Reformation und eine mißglückte Romantik. » (PR, p. 155) Il convient de noter que toute cette dernière partie e *Romantisme politique* est absente de la traduction française de P. Linn. Voir la section sur D. F. Strauss et nos commentaires. Comme nous le verrons plus loin, les ouvrages de Strauss devinrent finalement une référence pour le jeune Carl Schmitt, notamment dans *Romantisme politique* écrit en pleine première guerre et publié en 1919.

[594] E. Troeltsch (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Stuttgart, Moh, 1994.

[595] Frank J. Gordon (1981) « Liberal German Churchmen and the First World War », *German Studies Review*, 4/1, p. 41.

[596] « Evangelischen Seminare Maulbronn und Blaubeuren »

[597] Voir sur ce sujet : l'introduction de Jean François Kervégan aux *Principes de la philosophie du droit de Hegel*, PUF, 2013.

[598] Malgré les nombreuses publications de Hegel sur des sujets religieux au cours de sa vie, les premiers écrits théologiques de Hegel sont restés inédits jusqu'à la première décennie du XXe siècle (jusqu'en 1906-1908 par Nohl) et il semble possible qu'ils n'aient jamais été vus ni par David F. Strauss ni par Bruno Bauer. Les manuscrits originaux du jeune Hegel n'avaient pas de titre. Néanmoins, lorsque le biographe de Hegel de l'époque, Karl F. Rosenkranz (1805-1879), rend compte de ces textes en 1840-1843, il y fait référence avec un titre qui est déjà utilisé entre les polémiques des jeunes Hégéliens de l'époque comme David Friedrich Strauss et Bruno Bauer à partir de 1835 : *Das Leben Jesu*. Le manuscrit original de cet ouvrage, complété par Hegel sans titre tel qu'il est maintenant conservé à la Bibliothèque d'État de Berlin (*Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz zu Berlin*). Voir aussi la référence de Schmitt en 1919 aux écrits théologiques du jeune Hegel: PR, p.116.

[599] Il convient d'indiquer que le livre de Strauss sur « la vie de Jésus » se démarque également des travaux antérieurs de son professeur à Tübingen, Ferdinand Christian Baur (1792-1860) : Baur connu pour ses critiques à l'égard de Hegel, s'était récemment tourné en 1831 vers une lecture « dialectique » hégélienne des Évangiles. En 1831, F. C. Baur avait imaginé une «guerre civile» des premiers temps apostoliques en soulignant une «opposition du christianisme paulinien et pétrinien». La tendance suggérée de F. C. Baur était déjà claire dans le titre de sa publication de 1831 à Tübingen : «Le parti du Christ dans la communauté de Corinthe, l'opposition

des années 1830, il s'éloigne cependant progressivement des cercles hégéliens. Son livre *La vie de Jésus, réflexion critique* a connu diverses réimpressions et traductions en Europe. Son immense succès a rapidement fait de David Friedrich Strauss l'un des principaux représentants de l'approche démythologisante de la vie de Jésus et des Évangiles.[600] Cela amena l'auteur à être démis de ses fonctions au sein de l'Église évangélique.[601] Ce qui l'a rendu si « controversé », c'est surtout sa caractérisation des éléments miraculeux des évangiles comme « mythiques ». Sur les quinze cents pages que compte sa *Vie de Jésus*, Strauss en consacre près de la moitié à l'analyse du « miracle » et aux récits de la mort et de la résurrection dans le Nouveau Testament. Les événements « miraculeux » n'apparaissent à cet égard ni comme des « mauvaises interprétations » d'événements rationnels ni comme des rapports bibliques « exacts » d'un événement surnaturel. Pour Strauss, alors qu'une nouvelle ère était annoncée dans le récit textuel et historique du christianisme naissant, les « mythes » ont été développés par les premiers chrétiens. De même, pour lui, les récits évangéliques doivent être considérés comme le résultat d'une mentalité « primitive » dont la forme d'expression naturelle était « mythique ». Poussés par l'enthousiasme religieux, la ferveur messianique et l'influence personnelle de Jésus, les premiers chrétiens ont appliqué les mythes et légendes messianiques spécifiquement à sa vie. En particulier, l'église primitive a développé divers récits pour identifier Jésus au Messie des prophéties juives.[602] Les récits de ce qui est « nouveau » devraient donc être explorés sous l'angle de leur « anticipation » ainsi que de leur orientation mythique. Selon cette logique : « Quand le Messie attendu viendra, il

---

entre le christianisme paulinien et pétrinien dans la première Église, l'apôtre Pierre à Rome ». (*Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apôtre Petrus à Rom*). Baur a ensuite procédé à une enquête sur d'autres épîtres pauliniennes et les Actes des apôtres de la même manière. Vers 1845, il publie les résultats de cette recherche sous le titre plutôt neutre de *Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*.Il y soutient que seule l'épître aux Galates, la première et la deuxième épître aux Corinthiens et l'épître aux Romains sont véritablement pauliniennes. Il a également indiqué que le Paul des Actes des Apôtres est une personne différente du Paul de ces épîtres authentiques. En développant ce thème à partir de 1831, il soutient que l'auteur des Actes des Apôtres aurait été un Pauliniste avec un œil sur les différents partis de l'Église ; il s'efforce donc autant que possible de présenter Pierre comme Pauliniste, et Paul lui-même comme Petriniste.

[600] Il convient également d'indiquer que cette interprétation mythologique des Évangiles témoignait avant tout de l'influence notable d'un théologien protestant allemand de l'époque, W. M Leberecht de Wette (1780-1849). Sur la lecture de Hegel chez D. F. Strauss voir aussi : l'introduction de J. F. Kervégan (1998) à Hegel (1820) *Principes de la philosophie du droit*.

[601] Sur le licenciement de Strauss de ces cercles protestants du 19ème siècle : F.W. Graf (2012) 'Strauß, David Friedrich' dans *Religion Past And Present : Encyclopedia of Theology And Religion (RPR)*, vol.12, p. 302. Harvey indique que dans deux éditions ultérieures du livre, Strauss a fait des concessions à ses détracteurs mais il les a amèrement retirées lors de la quatrième édition finale après s'être vu refuser un poste de professeur. Strauss a également écrit plusieurs autres livres sur des personnages historiques bien connus au milieu des années 1860. (V.A. Harvey, 1987, dans *Encyclopaedia of Religion*, vol. 14, p. 54).

[602] D.F. Strauss (1835, en. 2010) p. 39-43; voir aussi p. 87-91.

fera toutes ces choses miraculeuses ; Jésus est le Messie ; donc, Jésus a dû faire ces choses. »[603] Le mythe, selon Strauss, se divise donc en *deux* types : d'abord, le mythe pur, qui découle du portrait du Messie dans l'Ancien Testament et de l'application de ce portrait à Jésus. Deuxièmement, il y a le mythe historique composé d'histoires hautement mythifiées qui incarnent les aspirations populaires de la communauté. Pour Strauss, la critique socio-mythologique implique ainsi une double approche à construire. D'une part, cette (dé)mythologie de la vie de Jésus intègre une christologie. La vie de Jésus est la Bonne Nouvelle ; en ce qui concerne le paganisme et le judaïsme, il y a une véritable rupture ; et en ce qui concerne le polythéisme païen, le christianisme fait preuve d'une nouveauté progressiste. D'autre part, l'évaluation historico-critique de la vie de Jésus comporte de réelles implications pour les chrétiens, car il apparaît finalement impossible d'attribuer des prédicats divins à une seule personne ; en revanche cela est possible pour l'espèce entière, l'humanité, dans laquelle l'infini est incarné.[604] Cet ordre des idées ressort également de l'intervention de Strauss dans les événements qui ont conduit à la révolution de 1848. Quelques mois avant la *Märzrevolution*, Strauss publie une monographie sur la vie de l'empereur romain Julien l'Apostat dans laquelle le portrait de l'empereur est toujours présenté selon les canons théologico-politiques d'une christologie implicite. Intitulé *Le romantique sur le trône des Césars* (1847)[605], le livre explore la « mission religieuse du souverain », qui est pourtant « romantique ». Cette indication de la restauration du paganisme par Julien fait également référence, parallèlement, au roi Frédéric-Guillaume IV de Prusse, ironiquement visé en tant que « romantique ». Dans ce contexte, le romantisme, dans le cas de l'empereur, est donc défini comme du « mysticisme » :

> Les situations historiques dans lesquelles le romantisme et les romantiques peuvent survenir sont des époques dans lesquelles une culture archaïque se confronte à une nouvelle. […] Sur de tels jalons de l'histoire du monde, les gens dont le sentiment et l'imagination l'emportent sur la pensée claire, les âmes plus chaleureuses que la luminosité, se tourneront toujours en arrière vers l'ancien. De l'incrédulité et de la

[603] D. F. Strauss (1835) Vol.I, p. 94.

[604] Comme l'indique Strauss: « Fragt man uns daher schließlich, ob wir noch Religion haben, so wird unsere Antwort nicht die rundweg verneinende sein, wie in einem früheren Falle, sondern wir werden sagen: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will. (*Der alte und der neue Glaube*. Dans Wilfried Härle (ed.): *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*. 2. Auflage. Evangelische Verlagsanstalt, 2012, p. 43). (« Donc, si on nous demande finalement si nous avons toujours une religion, notre réponse ne sera pas négative, comme dans un cas précédent, mais nous dirons : oui ou non, selon la façon dont nous voulons la comprendre.») Il convient aussi à cet égard de mentionner une conclusion de A. V. Harvey sur D. F. Strauss : « [Strauss] a soutenu qu'une personne éduquée ne peut plus être chrétienne mais peut être religieuse dans le sens d'une piété envers le cosmos. Il a proposé une éthique humaniste combinée à ses propres vues sociales conservatrices ». (1987,« *David Friedrich Strauss* », Enc. Religion, vol. 14, p. 54).

[605] « *Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige.* »

> prose qu'ils voient gagner du terrain autour d'eux, ils aspirent au monde de l'ancienne foi et des coutumes ancestrales, un monde agréable et riche en formes ; et ils tenteront de restaurer ce monde pour lui-même et, autant que possible, au-delà de lui-même. Mais en tant qu'enfants de leur temps, eux aussi sont dominés plus qu'ils ne le savent par le nouveau principe qui leur répugne. C'est pourquoi les anciennes manières telles qu'elles sont reproduites dans et à travers elles ne sont plus les anciennes manières pures et primordiales. Au contraire, ils se confondent à bien des égards avec le nouveau et, de cette manière, ils révèlent le nouveau à l'avance. Ce n'est plus une foi despotiquement proscrite qui gouverne le sujet, mais plutôt une foi à laquelle le sujet s'accroche volontairement et délibérément. La conscience bon enfant cache la contradiction et le mensonge qui se trouvent ici au moyen d'une obscurité fantastique dans laquelle elle les voile: le romantisme est essentiellement du mysticisme, et seuls les esprits mystiques peuvent être romantiques. Cependant, en partie, les contradictions entre l'ancien et le nouveau sont assez évidentes, même dans l'obscurité la plus profonde. Dans tous les cas, le mensonge d'une foi despotique doit être ressenti dans les recoins les plus intimes de la conscience, c'est pourquoi l'auto-illusion et l'insincérité intérieure appartiennent à la nature de tout romantisme.[606]

En 1865, une logique théologico-politique similaire à ce « mysticisme » est suivie par Strauss dans la distinction qu'il fait entre le Christ de la Foi et le Jésus historique (*Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*). Vers 1870, Strauss publie une série de conférences sur Voltaire, suivie d'un dernier ouvrage sur « l'ancienne et la nouvelle foi » (*Der alte und der neue Glaube*), dans lequel il reprend cette distinction déjà présente dans son ouvrage sur Julien. Cette distinction, intégrée au discours démythologisant de Strauss, fait l'objet d'un propos de plus en plus *scientifique* et matérialiste. De manière plus générale, l'enquête de Strauss sur la vie de Jésus reçoit un accueil enthousiaste et a suscité plusieurs recherches similaires sur le « Jésus historique ». C'est notamment le cas du célèbre livre d'Ernest Renan,

[606] PR, p. 155-156. Ce passage a également été évoqué par Carl Schmitt mais il est absent dans la traduction française de Pierre Linn: « Die geschichtlichen Stellen, wo Romantik und Romantiker aufkommen können, sind solche Epochen, wo einer altgewordenen Bildung eine neue gegenübersteht ... Auf solchen Markscheiden der Weltgeschichte werden Menschen, in denen Gefühl und Einbildungskraft das klare Denken überwiegt, Seelen von mehr Wärme als Helle, sich immer rückwärts, zum Alten, kehren; aus dem Unglauben und der Prosa, die sie um sich her überhand nehmen sehen, werden sie nach der gestaltenreichen und gemütlichen Welt des alten Glaubens, der urväterlichen Sitte sich sehnen, und diese für sich und wo möglich auch außer sich wiederherzustellen suchen. Da sie aber von dem ihnen widrigen neuen Principe, als Kinder ihrer Zeit, mehr als sie wissen, selbst auch durchdrungen sind, so wird das Alte, wie es sich in ihnen und durch sie reproduciert, nicht mehr das reine ursprüngliche Alte sein, sondern mit dem Neuen vielfach gemischt, und dadurch an dieses zum Voraus verrathen; der Glaube nicht mehr der ächte, unwillkürlich das Subjekt beherrschende, sondern ein solcher, an welchem dieses willkürlich und absichtlich festhält. Den Widerspruch und die Unwahrheit, welche hierin liegt, verbirgt sich jenes gemütliche Bewußtsein durch ein phantastisches Dunkel, worin es sich verhüllt: die Romantik ist wesentlich Mysticismus, und nur mystische Gemüther können Romantiker sein. Allein die Widersprüche zwischen dem Alten und Neuen sind zum Teil auch im tiefsten Dunkel mit Händen zu greifen; die Unwahrheit eines willkürlichen Glaubens ohnehin muß im innersten Bewußtsein empfunden werden: weßwegen denn Selbstverblendung und innere Unwahrhaftigkeit zum Wesen jeder Romantik gehören. » (PR, p. 155-156).

La vie de Jésus (1863).[607] Dans les milieux protestants également, *La vie de Jésus* de Strauss a souvent été considérée comme un « tournant » dans le développement de la critique du Nouveau Testament et comme une interprétation originale de l'élément eschatologique dans les prédications du Jésus historique. Au début du XXe siècle, la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* publiée en 1906 par le célèbre théologien luthérien Albert Schweitzer[608] divisait les recherches universitaires sur le Jésus historique selon le critère : « avant » ou « après » David Friedrich Strauss.[609] L'approche critique et démythologisante de la vie de Jésus et des Évangiles par Strauss a suscité en particulier une grande controverse non seulement sur les sources du Nouveau Testament et l'histoire des conséquences qui en découlent, mais aussi sur le gnosticisme et les origines de cette « hérésie » longtemps considérée comme telle par l'Église. La controverse s'est développée au cours du XIXe siècle en Allemagne, notamment à travers des travaux d'histoire des religions, portant en particulier sur les épîtres de Paul et des études du gnosticisme, puis avec des auteurs tels qu'Adolf von Harnack. Cela a donné lieu à une réévaluation critique de l'historicisme et a donné naissance à une école qui trouve son origine à Tübingen.

■ *Les références de Schmitt à David Friedrich Strauss* ne sont guère empreintes de sympathie ou de respect. Dans de nombreux cas, Schmitt apprécie aussi une série d'attaques récurrentes contre Strauss, notamment celles de Bruno Bauer et de Nietzsche, le qualifiant sévèrement de « philistin ».[610] Néanmoins, en dépit de sa prétendue « trivialité », Schmitt a continué tout comme Bauer et Nietzsche à critiquer David Friedrich Strauss « sérieusement » pendant la plus grande partie de sa carrière. Cela commence avec les critiques adressées par Schmitt à Strauss de *Romantisme politique* jusqu'à son dernier livre, *Théologie politique II*.

---

[607] Publié trois décennies après *Das Leben Jesu* de Strauss, *La Vie de Jésus* d'Ernst Renan est également devenu un best-seller au fil des ans. Écrit sous forme d'une biographie de 28 chapitres relativement courts, il constitue un volume d'introduction à son vaste projet d'Histoire des origines du christianisme (1863-83). Il retrace chronologiquement les principaux épisodes de la vie de Jésus et décrit les paysages, les coutumes et les relations sociales des juifs et des gentils de son temps. Il dépeignait Jésus comme un Galiléen qui était transformé d'un juif en chrétien, alors qu'il devenait capable de se purifier des «traits» passés. Renan a fusionné ses recherches sur l'Évangile avec une interprétation narrative romanesque, comme par exemple, que Jésus a prêché une «douce théologie de l'amour» en Galilée, mais cela s'est transformé en révolutionnaire, une fois qu'il a rencontré l'établissement à Jérusalem.

[608] Albert Schweitzer (1875-1965).

[609] Voir aussi l'indication par J.E. Lazur d'une école libérale de Renan à Harnack qui a surtout essayé de récupérer le Jésus historique, mais qui a fini par avoir une personnalité « idéale » et « dynamique ». C'est là qu'est née à son tour l'"école eschatologique" de l'intérieur, œuvre du luthérien A. Schweitzer. Toujours sous une certaine influence de *Das Leben Jesu* de Strauss, celle-ci semblait perdre à jamais l'espoir de récupérer le « Jésus historique ». (2003, *s.v.* « David Friedrich Strauss », dans *New Catholic Enc*., vol. 13, p. 546).

[610] Voir par exemple, DC [trad. fr.] p. 240.

1). *Romantisme politique et intérêt politique :* Écrit durant les dernières années de la première Guerre mondiale, *Romantisme politique* de Schmitt a été publié au début de 1919, quelques mois avant le Traité de Versailles. Dans ses trois parties principales, la troisième et dernière partie commence par retracer l'histoire de la théorie de l'État, en particulier en Allemagne, mise en parallèle avec ses significations théologico-politiques. Juste avant la conclusion du texte, un chapitre entier apparaît comme un « excursus » dont la figure centrale est l'auteur de *Das Leben Jesu: kritisch bearbeitet*, et de *Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige*, David Friedrich Strauss. Avant de livrer cette analyse détaillée de Strauss, Schmitt fait une autre distinction quant à ce qu'il entend par « romantisme » en politique : il distingue un romantisme de *cause*, un romantisme *d'effet* et un romantisme *d'intérêt* ou de but particulier. De ce point de vue, la *politique romantique* d'« effet » est illustrée par l'image littéraire de Don Quichotte, ainsi que par la figure d'un jeune terroriste du début du XIXe siècle, Karl Ludwig Sand.[611] Ces personnages partagent une mentalité qui, malgré un souci relativement sincère pour la « justice », comporte une vision extravagante ou « occasionnelle » de l'effet de leurs actes politiques. Un Don Quichotte frappe « occasionnellement » lorsque la réalité des effets de son acte semble aussi fragile que dans ses introversions et même ses illusions.[612] Le jeune Sand semble aussi particulièrement immergé dans sa propre subjectivité, excentrique et surexcitée, celle dont le meurtre de Kotzebue (le dramaturge allemand connu pour travailler pour le consul de Russie) ne fait que « frapper un point occasionnel avec une grande force » (*trifft mit grosser Wucht einen occasionellen Punkt*).[613] Ensuite, dans les dernières phases du grand conflit de la Première Guerre, le romantique politique est celui dont la *cause* se perd dans des visions doubles, disons : celui qui procède à une esthétisation métaphysique, qui pratique l'ironie et la poésie face au conflit. Il se caractérise par son « impuissance » face à chaque nouvelle impression de la réalité politique, et par son « indifférence » particulière à la question de justice.[614] Enfin, *troisième* aspect, Schmitt caractérise le romantique comme celui qui s'engage pour un *intérêt*,[615] un but ou selon un objectif particulier. Ce point est illustré notamment par ses longs

[611] Karl Ludwig Sand (1795-1820).
[612] Voir aussi le deuxième chapitre de *Romantisme politique*, sur la structure occasionaliste du romantisme (PR, p. 88-113). Voir aussi le premier chapitre, en particulier, en ce qui concerne Malebranche (PR, p. 25-40).
[613] PR, p. 152-153.
[614] « Der Mangel an Konsequenz und die moralische Hilflosigkeit gegen jeden neuen Eindruck haben ihren Grund in der wesentlich ästhetischen Produktivität des Romantikers. Politik ist ihm so fremd wie Moral oder Logik. » (PR, p. 151).
[615] Par exemple: « Doch sind die Fälle politischer Romantik wohl von einem andern Typus, dem des romantischen Politikers, zu unterscheiden. Ein Mensch, der nicht wesentlich Romantiker ist, kann durch

commentaires sur David Friedrich Strauss, auteur en 1847 d'un livre intitulé *Die Romantiker*.[616] Un contexte important pour comprendre cette lecture de Strauss est celui de la Révolution de 1848. Selon Schmitt, en réalité, Strauss s'était déjà éloigné des Hégéliens protestants romantiques, qui ne pouvaient ni prendre parti ni prendre conscience de la cause de leur confusion, ni du caractère historique insensé de leurs propres doubles visions (notamment sur fond d'effets de la Révolution française puis des guerres napoléoniennes). Selon cette lecture de Schmitt, Strauss a raison de définir le romantique par son « insécurité intérieure» (*innern Unsicherheit*) dans un « conflit entre des forces opposées ». Néanmoins, Strauss est dans l'erreur en attribuant ces forces antagonistes internes au caractère romantique lui-même : l'intériorité excessive du romantique n'est pas une « *conséquence* » d'un conflit interne (comme Strauss le suppose) mais sa « *cause* ».[617] Strauss assimile le romantique au mystique (qui est à l'origine une catégorie au sein de la religion) et le mystique à sa contradiction interne.

---

romantisierte Vorstellungen motiviert werden und seine aus andern Quellen fließende Kraft in ihren Dienst stellen. » (PR, p. 151).

[616] Voir par exemple cette indication qui précède une discussion assez détaillée de D. F. Strauss dans un «Exkurs»: « Solche historischen Parallelen und Vergleiche sind Hilfsmittel literarischer Gestaltung; sie bedienen sich, als wertvoller Motive, gern bekannter historischer Personen und Komplexe, die schon zu mythologischen oder legendären Formeln geworden sind und eine Wolke von gefühlsmäßigen Assoziationen mit sich führen. Romantiker wie Adam Müller oder Benjamin Constant haben aus Napoleon einen Attila oder Dschingis-Khan gemacht und diese Figuren ästhetisch verwertet, wie Novalis die Mutter Gottes Maria. Eine solche Romantik enthält keine politische Betätigung und bezweckt nach ihren immanenten Voraussetzungen und Methoden einen ästhetischen Effekt. Sie kann, bewußt oder unbewußt, im Dienst einer politischen Agitation stehn und politische Wirkungen haben, ohne daß sie aufhörte, romantisch, d. h. ein Produkt politischer Passivität zu sein, so wenig wie Aubers „Stumme von Portici" zu einer politischen Tat oder Auber dadurch zu einem Politiker wurde, daß während der belgischen Revolution von 1830 der Enthusiasmus der Revolutionäre sich an dieser Oper entzündete. Anders der aus einem politischen Interesse entstandene, als politisches Mittel benutzte, historische Vergleich. Auf einem solchen aktuellen politischen Interesse beruht eine der bekanntesten historischen Parallelen, die aus dem Romantiker einen politischen Typus zu machen sucht, die Schrift von David Friedrich Strauß über Julian den Abtrünnigen, den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren" (Mannheim 1847). Sie ist für die Begriffsbildung „Politische Romantik" von besonderer Bedeutung. »(PR, p. 154).

[617] « Diese Begriffsbestimmung [von David F. Strauss], die wegen ihrer typischen Bedeutung ausführlich wiedergegeben wurde, ist wohl die beste Zusammenfassung einer oft wiederholten Ansicht über das Romantische. Sie versucht, in interessantem Gegensatz zu den Hegelianern, einen allgemeinen, welthistorischen Typus des Romantikers aufzustellen, und läßt die Abstammung vom Protestantismus, an der die Hegelianer festhielten, außer acht. Auch Strauß empfindet eine innere Unwahrhaftigkeit und subjektive Willkür im Romantischen und erklärt sie nicht unrichtig aus der innern Unsicherheit in einem Konflikt widerstreitender Mächte, aber der Subjektivismus erscheint ihm als eine Folge, nicht als Grund der widersprechenden romantischen Phänomene. In der weitern Ausführung, bei der immer auf die politische Romantik der Zeit anspielenden Schilderung der moralischen und intellektuellen Eigenschaften Julians, treten die als romantisch empfundenen äußern Symptome maßgebend hervor. Was dabei besonders genannt wird, Julians nervöses Benehmen, seine Neigung zu Gefühlsergüssen, seine kokette Freude an witzigen Bemerkungen, sein Bedürfnis, bei jeder Gelegenheit Reden zu halten oder Freunden Briefe zu schreiben, Gesuchtheit und Absichtlichkeit, ist interessant für die Kenntnis des Bildes, das man sich 1848 von einem Romantiker machte. » (PR, p. 156).

Selon Schmitt, cette image a surtout une signification théologico-politique au cours de l'année 1848 avec l'influence de son *Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige* (1847) tout aussi important que son étude antérieure *Das Leben Jesu : kritisch bearbeitet* (1835). Son portrait du Romantique est, selon Schmitt, encore imprégné de son époque : Strauss décrit les qualités morales et intellectuelles de Julien en faisant allusion à la situation concrète, et pourtant il est enrichi par un important portrait d'un « romantique sur le trône des Césars » : « Il n'est pas surprenant que le mysticisme, qui n'existe que dans le domaine de la religion, soit associé au romantisme, qui appartient essentiellement au domaine de l'esthétique, car il s'agit d'une vieille erreur. Mais pourquoi le mysticisme, qui est censé faire partie de l'essence du romantique lorsqu'il rencontre la contradiction entre le vieux et le jeune, développe un produit aussi contradictoire et malhonnête que le romantique est tout à fait inexplicable. Il n'est pas non plus probable qu'une personne, chez qui le sentiment et l'imagination l'emportent sur une pensée claire, préfère l'ancien, et dans les conflits entre jeunes et vieux, le rationalisme n'est pas une évidence du côté des jeunes. Mais la définition de Strauss ne doit pas être confrontée à de telles objections, car elle ne présente apparemment que conceptuellement les éléments du romantique, mais en réalité est une frappe rapide de l'adversaire politique actuel. Peu avant 1848, le programme politique définit désormais le terme encore plus clairement qu'avec Ruge (1840) : ceux qui ne sont pas progressistes sont romantiques. Le sentiment de représenter les temps nouveaux à venir est déjà certain et va de soi. »[618] Selon cette lecture, Strauss constitue d'une part, une « mission religieuse du souverain » compte tenu de ses allusions au trône des Césars, et d'autre part, il offre une image « révolutionnaire » du Christ qui semble significative au niveau *social* en tant qu'elle représente « l'esprit chrétien du futur » dans son opposition à la « religion païenne traditionnelle ».[619] Ainsi, selon Schmitt, l'intérêt particulier que Strauss éprouve à situer Julien l'Apostat parmi les premiers « romantiques » est non seulement le fait que cela donne

[618] « Daß die nur im Bereich des Religiösen existierende Mystik mit der wesentlich in die Sphäre des Ästhetischen gehörenden Romantik zusammengeworfen wird, braucht einen nicht zu verwundern, denn es ist ein alter Irrtum. Warum aber der Mystizismus, der zum Wesen des Romantischen gehören soll, wenn er mit dem Gegensatz von Alt und Jung zusammentrifft, ein so widerspruchsvolles und verlogenes Produkt wie das Romantische entwickelt, ist ganz unerklärlich. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß ein Mensch, bei dem Gefühl und Einbildung das klare Denken überwiegen, das bestehende Alte vorzieht, und in den Konflikten von Alt und Jung ist der Rationalismus nicht selbstverständlich auf der Seite der Jungen. Aber man darf der Definition von Strauß mit solchen Einwänden nicht begegnen, weil sie nur scheinbar begrifflich die Elemente des Romantischen aufstellt, in Wahrheit aber eine schnelle Typisierung des aktuellen politischen Gegners ist. Deutlicher noch als bei Ruge (1840) bestimmt jetzt, kurz vor 1848, das politische Programm den Begriff: wer nicht fortschrittlich ist, ist Romantiker. Das Gefühl, die kommende neue Zeit zu vertreten, ist schon sicher und selbstverständlich; die politische Anschauung des Gegners erscheint im Grunde so unbegreiflich, daß sein Widerstand nur aus innerer Unwahrhaftigkeit und Willkür erklärt werden kann. » (PR, p. 156-158).

[619] PR, p. 159-160.

une tonalité théologico-politiques à l'orientation du pouvoir politique de son temps, mais aussi que cela permet de surmonter en quelque sorte de l'intérieur le romantisme allemand du XIXe siècle et sa théorie de l'État. Cet intérêt prend différentes apparences d'une distinction entre « ancien » et « nouveau » à l'occasion de visions doubles (disons confuses) à propos de 1815, de la Révolution française, de son type de modernisme, etc. Pour la génération des vieux romantiques, le « nouveau » avait de la valeur au sens où ils se comprenaient eux-mêmes comme « nouveaux ». Avec le développement du romantisme dans une vague plutôt « intellectuelle » au cours du siècle, la dignité de « l'ancien » s'est à nouveau révélée : « l'ancien : le permanent : l'authentique, l'organique : la vie » a pris de la valeur.[620] Dans ce cadre, selon Schmitt, la subtilité de l'argument de Strauss est que d'une part, au cours de la deuxième génération des romantiques (intellectuels), il valorise l'ancien (disons, la mission religieuse du souverain, la restauration des cathédrales, etc.) ; pourtant, en réalité, sa démythologisation historique-critique (ainsi que ce que Strauss lui-même a appelé plus tard « scientifique ») se situe « du côté des opposants à l'ancien ».[621]

2). *L'humanisme et la critique progressiste* : Dans une étude sur *La vie de Jésus*, Warren Breckman identifie deux approches : une approche allégorique attribue l'inspiration et la vérité de l'histoire de la vie de Jésus et des évangiles à la « réalisation divine immédiate », tandis qu'une seconde approche trace l'inspiration et la vérité à « l'esprit d'un peuple ou d'une communauté ». Cette distinction disparaît en faveur de la conclusion de Strauss : « Soutenant que le Dieu et l'homme, l'infini et le fini, ne sont complets que l'un dans l'autre, Strauss déduit la nécessité du récit historique du Dieu-Homme de la vérité conceptuelle de

[620] PR, p. 58. PR, p. 108. „Die Frühromantik fühlte sich als neue und eben deshalb als wertvollere Zeit; bei Novalis ertönt es immer wieder, daß jetzt ein neues Zeitalter anbricht, das erfüllen wird, was ‚bisher' nicht möglich war. Damals gehörte also das „Neue" noch in die positive Reihe romantischer Quasiargumentation, das Neue war Leben, organisch, echt usw. Als die Romantiker älter wurden, offenbarte sich ihnen die Würde des Alten, jetzt war alt = dauernd= echt = organisch= Leben usw. (vgl. oben S. 108). » (PR, p. 159). Voir aussi la suite de ce passage (PR, p. 159-160).

[621] PR, p. 159-160. „Dans le cas de Strauß, pour la présence actuelle de son écriture, les parties ne sont pas précisément désignées ; il semble s'agir d'un antagonisme à la fois politique et spirituel. Le fait qu'il compare Julien à Frédéric-Guillaume IV de Prusse pourrait indiquer le caractère politique de la lutte entre l'ancien et le nouveau. Mais apparemment, les deux ne doivent pas être si nettement séparés ici, car la nouvelle science que Strauss représentait se trouvait solidaire des opposants politiques de l'ancienne, tout comme, inversement, Frédéric Guillaume IV considérait sa politique comme une affaire religieuse et spirituelle, et parmi les philosophes de la Restauration, il y a toujours l'opinion que la Révolution française était la conséquence d'une philosophie des Lumières non chrétienne, et que la lutte doit être menée contre une idée, contre le paganisme et l'impiété. Néanmoins, l'État et la société étaient le véritable objet de la lutte. La Restauration fut un amalgame de forces politiques et sociales, dirigé contre un adversaire politique et social. (PR, p. 159-160).

l'union des natures humaine et divine. »[622] Lawler et Michaud soulignent que, bien que l'approche de la dernière partie de *La Vie de Jésus* consiste à « rétablir de façon dogmatique ce qui a été détruit par la critique »,[623] une telle perspective « christologique » s'oppose au point de vue « orthodoxe » de cette époque.[624] Un tel point de vue de Strauss fait partie de la position critique de Schmitt contre les cadres théologiques de l'humanisme au niveau politique (non seulement celle de Strauss mais aussi, par exemple, celle du *Nouveau Christianisme* qu'en 1825, Saint-Simon met au service d'un principe socio-spirituel intégré).[625] Dans ce cadre, concernant le tournant au sein du romantisme allemand, *Romantisme politique* indique encore un rapport particulier avec la France : le livre souligne,

[622] Warren Breckman indique: « Strauss quickly identified a crucial difference between the two approaches'. The allegorical approach attributes the inspiration and truth of the narrative to be the "immediate divine agency', whereas the mythical traces inspiration and truth back to the 'spirit of a people or a community'. [*The life of Jesus*, p. 48] This distinction became blurred in the conclusion of *Das Leben Jesu*. There Strauss turned from the negative task of criticizing the historical claims of the New Testament to the positive task of discerning the true spiritual meaning of scripture by reflecting upon the doctrinal significance of his critical life of Jesus. Indeed, Strauss offers what we might call an inverted allegorical reading as his mythical interpretation passes over into an exercise in Hegelian speculative reason. Arguing that God and man, the infinite and the finite, are complete only in each other, Strauss proceeds to deduce the necessity of the historical narrative of the God-Man from the conceptual truth of the union of human and divine natures. Deep meaning yields the surface narrative, an allegory in reverse." W. Breckman (2006) « The Symbolic Dimension and the Politics of Left Hegelianism. », dans W. Moggach (éd.) *The New Hegelians*, Cambridge: CUP, p. 76-77. Voir aussi: « Strauss acknowledged that the allegorical mode of interpretation coincides with his own mythical approach 'in relinquishing the historical reality of the sacred narratives in order to preserve to them absolute inherent truth. » (p. 76).

[623] D. F. Strauss, (1840) *Das Leben Jesus*, 4ème édition, [trad. angl. par George Eliot, Philadelphie, Fortress Press, 1972, p. p. 757].

[624] E. G. Lawler (1986) *David Friedrich Strauss and His Critics: The Life of Jesus Debate in Early Nineteenth-Century German Journals*. New York: Peter Lang Publishing, p. 46. Derek Michaud indique: « According to this philosophy, God as the Infinite Spirit "does not remain as a fixed and immutable Infinite encompassing the Finite, but enters into it, produces the Finite, Nature, and the human mind, merely as a limited manifestation of himself, from which he eternally returns into unity" (p. 777). Man as a finite spirit has no truth as long as "limited to his finite nature", on the one hand; God as an Infinite Spirit has no reality if God has no contact with the finite, on the other. It leads to an insight that "[t]he infinite spirit is real only when it discloses itself in finite spirits; as the finite spirit is true only when it merges itself in the infinite. The true and real existence of spirit, […is] but in the God-man" (p. 777). Strauss continues to claim that "[i]f God and man are in themselves *one*, and if religion is the human side of this unity: then must this unity be made evident to man in religion, and become in him consciousness and reality" (p. 777). In other words, "there must appear a human individual who is recognized as the visible God" (p. 778) who is Jesus Christ claimed by the orthodox christology. At this point, however, Strauss takes the opposite direction from that of the orthodox Church. While the orthodox Church asserts that the unity of the divine and the human is necessarily realized only in this particular person, the historical Jesus, Strauss claims that this union could be realized in everyone, in the entire humanity. For Strauss, to claim the necessity of the union of God and man only in one person is to confuse reality in general with a particular reality […]. Strauss writes: This is the key to the whole of Christology, that, as subject of the predicate which the church assigns to Christ, we place, instead of an individual, an idea; but an idea which has an existence in reality, not in the mind only, like that of Kant. In an individual, a God-man, the properties and functions which the church ascribes to Christ contradict themselves; in the idea of the race, they perfectly agree. Humanity is the union of the two natures […]. (p. 780). » D. Michaud (1998) « David Friedrich Strauss » dans *Boston collaborative Encyclopedia of Western Theology.* Consulté sur :http://people.bu.edu/wwildman/bce/).

[625] RK [trad. fr.] p. 239.

par exemple, qu'après les guerres napoléoniennes, une expansion partielle de la vie religieuse apparaît en termes d'élément « social » indépendant des mesures politiques.[626] De ce point de vue, Schmitt s'estime fondé à se référer à l'analyse du contre-révolutionnaire français Louis de Bonald dans sa *Théorie du pouvoir politique et religieux* de 1796. C'est une analyse qu'il considère encore comme clairvoyante et valable dans le contexte allemand de 1848 : « La grande question qui divise en Europe les hommes et les sociétés, l'homme se fait lui-même et fait la société, la société se fait elle-même et fait l'homme ».[627] Sur ce plan théologico-politique, Strauss a également, selon Schmitt, eu un effet important dans la publicité et la « banalisation » des grands parallèles entre le temps du Christ et des Césars et le temps actuel : Pour cette raison, ce type de grand parallèle avait « toutes les chances de devenir un système de croyance pour les masses ». Schmitt compare même Strauss aux travaux du sociologue italien Vilfredo Pareto[628] : alors que le premier musée « Nature et Science » de Pareto veut critiquer les « dérivations pseudo-logiques », avec David Friedrich Strauss une orientation critique et démythologisée commence « à faire un mythe des masses d'un siècle » : « David Friedrich Strauss a trivialisé le parallèle. Dans son écrit *L'Ancienne et la Nouvelle Foi* (1846), il l'a tracé en évoquant le roi de Prusse de l'époque, Frédéric-Guillaume IV, qu'il compare, en tant que réactionnaire chrétien du XIXe siècle, à Julien l'Apostat, le réactionnaire païen du IVe siècle. La pensée de Strauss devient ici si primitive qu'elle a toutes les chances d'avoir pour elle la croyance des masses : l'ancien meurt, le nouveau est vivant ; le christianisme est l'ancien, et ce en quoi nous croyons aujourd'hui, le progrès, la liberté de la science, etc., est le nouveau. La conséquence pratique est claire, tout cela est une pièce de cabinet qui a sa place au musée de Pareto des dérives pseudo-logiques. [...] La lutte du nouveau contre l'ancien est un thème des mythes de tous les temps : Chronos contre Ouranos, Zeus contre Chronos, Héraclès contre Zeus et contre le géant Thurios, le Thor germanique, le dragon vert contre le dragon rouge. Cela devient chez les deux critiques progressistes de la

[626] « Das religiöse Leben, das sich in Deutschland nach den Napoleonischen Kriegen bei Katholiken und Protestanten spontan erhob, war unabhängig von politischen Maßnahmen entstanden und wurde nur politisch benutzt. Die kirchlichen Faktoren, die allerdings in weitem Umfang mit der politischen Restauration zusammenarbeiteten, stellten sich wegen ihrer historischen Verbindung mit einer bestimmten politischen und sozialen Ordnung in deren Dienst; sie waren aber nicht die politischen Führer. » (PR, p. 160).

[627] Voir aussi le commentaire de Schmitt (en allemand) à cette citation d'un passage de Bonald (en francais à l'origine) : «et l'homme se glorifie de les avoir réduits de fantasmes philosophiques et de spéculations à des faits » : « Die Antithese, mit der Bonald seine Théorie du pouvoir (1796) beginnt und schließt und das Thema des Streites angibt, ist nicht religiös, sondern politisch-sozial: 'la grande question qui divise en Europe les hommes et les societes, l'homme se fait lui-meme et fait la societe, la société se fait elle-meme et fait l'homme', und er rühmt sich, sie von philosophischen Phantasien und Spekulationen auf Tatsachen reduziert zu haben. » (PR, p. 160). [Souligné par moi].

[628] Vilfredo Pareto (1848-1923).

Bible, chez Strauss comme chez Renan, la banalité d'une opportunité satisfaite. Naturellement, Strauss est ici aussi le plus lourdaud. Chez lui, le nouveau est extraordinairement satisfait de lui-même et de son temps. Il savoure avec un plaisir vainqueur le dernier quart d'heure, tant qu'il peut y jouer le rôle du neuf. Primitif, comme nous disions, mais justement prédestiné, en cela, à devenir le mythe des masses d'un siècle positiviste. »[629] Cette référence à Strauss se retrouve dans le deuxième livre de Schmitt sur la théologie politique. Ce livre présente surtout ses réponses aux diverses critiques de son idée de la théologie politique dans son premier livre. Il contient également une critique des nouvelles vagues de théologiens de gauche qui préconisent l'implication de la théologie dans les questions politiques et sociales ou dans le cadre d'une église progressiste.[630] Pour Schmitt, de nombreuses théologies politiques de cette génération (au sens théologique d'espoir, de démocratie, de révolution, de libération, etc.) semblent avoir une orientation comparable aux perspectives de l'amalgame théologico-politique (sur le plan politique) de David Friedrich Strauss (au sens d'une « théologie politique du nouveau »). Cette perspective se rapproche enfin d'une idée de l'homme qui non seulement « se produit lui-même » mais aussi « crée les conditions de sa propre possibilité ».[631] Schmitt peut ensuite aller encore plus loin en remontant au XIXe siècle à travers un portrait de David Friedrich Strauss et en ayant recours à des distinctions déjà faites dans *La vie de Jésus* : « Le sens et la signification, la valeur et l'essence de la valeur sont sa convertibilité. Feil[632] se trouve pris ici dans un voisinage

[629] RK [trad. fr.] p. 240-241. Dans ce passage de l'article sur Donoso Cortes, Schmitt indique 1846 comme date de publication de *Der alte und der neue Glaube* (au lieu de 1872).

[630] G. Ward (2008) 'The New Political Theology' dans 'Editors' lntroduction' to *Political Theology II*, Londres, Polity, p. 15-20.

[631] « Tout cela est purement et simplement mis désormais sens dessus dessous, puisqu'on propose une justification à partir de la modernité. Des récupérateurs pressés seraient capables de transposer la prestation inhabituelle de Blumenberg dans les trivialités d'un David Friedrich Strauss que nous avons évoquées ci-dessus. » (PT II [trad. fr.] p. 169). Schmitt utilise l'expression « homo absconditus » en 1970. Cette expression est aussi utilisée à plusieurs reprises dans la publication d'Ernst Bloch de 1968, *Atheismus im Christentum* (p. 39, p. 69, p. 147, 195, p. 244.) Il faut indiquer que « homo absconditus » est la transposition du Deus absconditus (Dieu caché) de Pascal.

[632] Dans les années 1960, cela a été particulièrement le cas dans les débats de théologie politique de théologiens catholiques tels que Johann Baptist Metz, et de théologiens réformés tels que Jürgen Moltmann et Dorothee Sölle. J. B. Metz est un disciple de l'influent théologien de l'époque Karl Rahner, et Ernst Feil est assistant de longue date de J. B. Metz. Faisant une évaluation critique de la première théologie politique de Schmitt, Feil évoque un argument déjà avancé par Erik Peterson (son travail sur « le monothéisme en tant que problème politique » et son argument pour la « clôture » de « toute » la théologie politique chrétienne au milieu des années 1930 dans la perspective théologique de Peterson sur la politique). Selon Feil, Peterson a raison de s'opposer à la théologie politique de Schmitt et à ses allusions à la « monarchie divine », mais Feil limite la validité de la critique de Peterson. Ainsi, en admettant que la théologie politique ne concerne pas seulement la « monarchie divine », Feil conclut plutôt que la théologie politique en général n'est pas « dépassée » dans la cadre de pensée la théologie chrétienne (comme le soutenait Peterson), mais qu'elle ne concerne plus que la démocratie.

inquiétant avec des théologiens progressistes du XIXe siècle, tel David Friedrich Strauss. Pour ces derniers, le christianisme fut, par rapport au polythéisme païen, la nouveauté révolutionnaire de l'époque ; le monothéisme chrétien avait été un progrès par rapport au polythéisme et au pluralisme païens. Julien l'Apostat était tenu pour un romantique et un réactionnaire, tandis que saint Athanase était transformé en révolutionnaire. Aujourd'hui c'est l'inverse. Aujourd'hui, le christianisme ecclésiastique de la tradition représente le vieux et le réactionnaire, tandis que le progrès est la nouveauté. D. F. Strauss constitue le cas classique d'une sorte d'idéologie de la nouveauté et des temps modernes et aussi, si l'on veut, d'une « théologie politique du neuf », qu'il faut en vérité qualifier de "non critique" - à la différence de la théologie politique de Bruno Bauer. »[633] Ainsi, en faisant une comparaison avec les débats entre Strauss et Bauer, malgré les revendications de 1848 (et peut-être malgré la « nouveauté » que l'on trouve dans les accélérations des changements de divers domaines de la vie au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, et malgré les changements culturels revendiqués en 1968 et leur perspective métaphysique, malgré les nouveaux changements de la religion catholique elle-même au milieu des années 1960), Schmitt suggère que cette nouveauté, quel que soit son vocabulaire, n'est ni « nouvelle » ni, comme elle le prétend, vraiment « progressiste ».

3). **Bruno Bauer** (selon Carl Schmitt)

La critique la plus importante de la présentation « critique » par Strauss de la vie de Jésus, publiée la même année 1835, a pour auteur un Hégélien qui vient de soutenir sa thèse d'habilitation sur la philosophie de la religion et l'Ancien Testament, et qui est également rédacteur en chef d'une revue de « Théologie spéculative » à Berlin : Bruno Bauer. Cette critique prend d'abord la forme d'une série d'articles critiquant le livre de Strauss.[634] En 1829, sur la recommandation de Hegel lui-même, l'essai de Bauer sur l'esthétique de Kant remporte le prix royal de philosophie prussienne, et à la fin des années 1830, il était déjà collaboré à l'édition posthume des œuvres de Hegel par le « Cercle des amis du défunt » ainsi que l'auteur de la *Doctrine de la religion et de l'art de Hegel* (1842).[635] Les premières critiques

[633] PTII, p. 29. PT II [trad. fr.] p. 103-104.

[634] B. Bauer (1835), «*Rezension: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauss», Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, décembre 1835: n.109, p. 879-880; n.111, p. 891; n.113, p. 905-12. Mai 1836: n.86, (p. 681-88); n.88, p. 697-704.

[635] Bauer étudie la théologie protestante à Berlin sous la direction de l'hégélien de droite, Phillip Marheineke (1780-1846). Des interprétations différentes de Bauer et de son statut par rapport à Hegel ont été faites, qui se

par Bauer de *Das Leben Jesu* de Strauss portent notamment sur son hégélianisme et son idée de la « dialectique », qui selon Bauer va toujours plutôt dans la direction de Schleiermacher, l'auteur de *Dialectique*.[636] Bauer tente de démontrer que l'« approche critique » (*kritisch bearbeitet*) par Strauss de l'historicité de la vie de Jésus, des évangiles, etc. ne parvient pas à rétablir un meilleur sens de la critique. Bauer critique ensuite l'humanisme mythologisant de Strauss : Alors que, pour Strauss, les histoires religieuses étaient des produits semi-conscients des instincts mythiques des premières communautés chrétiennes, selon Bauer, cette communauté et ses représentations capables de produire un récit sophistiqué tel que les Evangiles sont historiquement et théoriquement impossibles. Bauer inscrit la critique dans les cadres fondamentaux de la « religion » elle-même (*Kritik der Geschichte der Offenbarung*)[637] qui s'exprime aussi par la théologie spéculative.[638] Cette critique émise par Bauer en 1835

---

concentrent sur ses premiers travaux (alors que ses écrits ultérieurs n'ont guère attiré l'attention des critiques). D'un premier point de vue, Bauer est considèré comme un subjectiviste radical, dont la critique sociale et religieuse était plus proche du rationalisme des Lumières que de Hegel (Sass, 1978 ; Brudney, 1998). D'un autre, largement influencé par Marx, insiste sur l'abandon par Bauer de la gauche hégélienne après 1843 (Rossi, 1974 ; Pepperle, 1978). Un dernier groupe d'interprétations souligne la continuité tout au long du Vormärz de la pensée de Bauer et de son républicanisme, fondé sur l'idée hégélienne de l'unité de la pensée et de l'être (Moggach, 2003, 2006, 2011). Voir l'indication de Moggach : « L'interprétation de l'œuvre de Bauer est problématique pour plusieurs raisons. En raison de la publication anonyme, pseudonyme et collaborative, certaines attributions sont contestées ; et des divergences existent entre les textes publiés de Bauer et la correspondance privée. Dans *La Trompette du jugement dernier* (1841, publié anonymement) et *La doctrine de la religion et de l'art de Hegel* (1842), Bauer ne parlait pas de sa propre voix, mais sous l'apparence ironique d'un critique conservateur de Hegel, attribuant à ce dernier ses propres vues révolutionnaires. *La trompette du Jugement dernier*, ou *Posaune* (novembre 1841), et sa suite, *La doctrine de la religion et de l'art de Hegel* (1842), ont interprété Hegel comme un appel à la révolution, pour faire naître cet État. Bauer a affirmé que les conséquences du système de Hegel étaient le renversement de l'église et de l'État, et que les critiques conservateurs de Hegel avaient raison de le considérer comme l'adversaire le plus dangereux de la Restauration. Écrits ironiquement comme des dénonciations piétistes, les deux textes de Bauer attribuaient à Hegel une théorie de la conscience de soi infinie, dans laquelle le concept de substance et un absolu transcendant étaient des illusions nécessaires mais auto-annulantes. Récapitulant la question de sa propre voix en 1845, Bauer identifie dans la pensée de Hegel une tension entre Spinoza et Fichte, entre substance inerte et indifférenciée et forme créative. ('Bruno Bauer', 2017) Voir aussi: D. Moggach (2006) „Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer", dans *The New Hegelians,* p. 114-135.

[636] F. Schleiermacher (1811, 1814/15) *Dialectique. Pour une logique de la vérité*, Paris, Cerf, 2004.

[637] B. Bauer (1838) *Kritik der Geschichte der Offenbarung. I. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, 2 vols.

[638] Cette « théologie spéculative » en tant que méthode analytique et exégétique est remise en cause par la Critique biblique. Bauer critique toute positivité du christianisme dérivée d'une compréhension abstraite de la religion. Il propose donc un raisonnement « spéculatif » qui ramène l'expérience religieuse à ses racines subjectives. Alors que la théologie avait construit un système doctrinal « intenable » sur la base d'une « identité » de Dieu et de l'homme, cette prémisse doit, pour Bauer, constituer le noyau « rationnel » de la religion elle-même. Dans ses travaux des années 1830, cependant, Bauer a cherché à réconcilier la raison et l'existence par l'idée de foi « rationnelle ». Comme l'avaient fait valoir les articles de Bauer du milieu des années 1830, la « spéculation » théologique ne peut confirmer le dogme quiest sapé par elle. La restauration du principe chrétien du dogme marque son renversement, car l'unité de l'universel et du particulier peut désormais être comprise sous des formes plus tangibles et plus terrestres. Le christianisme est une étape nécessaire mais désormais transcendée par le développement de l'esprit humain, jusqu'à être supplantée par de nouvelles expressions de la « conscience de soi » autonome. Voir aussi l'indication de D. Moggach: "The

s'applique toujours dans *Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum* (1874) : bien que l'œuvre d'Ernest Renan, *La Vie de Jésus* soit plus nuancée que celle de Strauss, elle semble toujours s'inscrire dans la droite ligne de celle-ci. Selon l'approche « spéculative » de Bauer, les Évangiles ne sont pas le produit de faits historiques ou de l'imagination de la communauté chrétienne, mais de l'esprit même des premiers évangélistes en tant qu'auteurs uniques. Dans son étude de 1838 sur l'Évangéliste originel (*Der Urevangelist*), Bauer souligne cette originalité de l'auteur du « premier » évangile, l'évangile de Marc. En s'appuyant sur certaines études récentes sur l'Évangile de Marc, comme celle de Christian G. Wilke,[639] Bauer pense que cet évangile a été achevé sous le règne d'Hadrien (117-138). Son prototype, le « Ur-Marcus », identifiable dans l'Évangile de Marc par l'analyse critique, date de l'époque des guerres judéo-romaines. Selon cette hypothèse, tous les autres récits évangéliques auraient utilisé cet évangile comme modèle.[640] Dans une étude ultérieure sur les épîtres pauliniennes, Bauer a aussi souligné le rôle du Paul des Actes des Apôtres, dont il fait le modèle de toutes les autres épîtres dans le monde occidental. Ainsi, la « nouvelle » foi n'est pas apparue à l'origine en Palestine mais à Rome et à Alexandrie. Flavius Josèphe, Philon ainsi que les

texts of the 1830s located the logical structure which, for Bauer, defined the religious consciousness: the immediate identity between particularity, whether of a subject or a community, and the abstract universal, a unity achieved without self-transformation. By 1839, Bauer deduced the political implications of this view: the religious consciousness asserted this immediate identity as a monopolistic, sectarian claim, excluding other particulars from equivalent status. The essence of religion for Bauer was now a hubristic particularism, which also conferred a transcendent status on the universal, as a realm divorced from concrete social relationships. This position received its fullest exposition in Bauer's *Christianity Revealed* (1843). He already sketched this argument in Herr Dr. Hengstenberg, of 1839, publicly breaking with orthodox and conservative versions of Christianity, and stressing the discontinuity between Christianity and Judaism. By 1840–1841, Bauer would present the emancipated philosophical self-consciousness as opposed to all forms of religious representation. His political radicalism and republicanism were cemented by his recognition of the structural identity between the private interests fostered by the Restoration order, and the monopolistic religious consciousness."(D. Moggach, 2017, « Bruno Bauer », dans *Stanford Encylopaedia of Philosophy*) Voir aussi: D. Moggach, 2003, 'Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer' dans *The New Hegelians*, p. 114-135).

[639] Christian G. Wilke (1788-1854).

[640] Voir Bauer, *Christus und die Cäsaren* (Le Christ et les Césars) de 1877, qui situe le premier évangile à l'époque d'Hadrien et la genèse de la religion chrétienne jusqu'à Marc Aurèle (160-180). Voir aussi Ch. G. Wilke (1938) *Der Urevangelist oder die exegetisch kritische Untersuchung über die Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien*. Un exemple particulier à cet égard est le thème du "secret messianique" dans lequel Jésus a continuellement étonné les gens et leur a ensuite constamment demandé de ne dire à personne qu'il avait fait cela. Pour Wilke et Bauer, c'est un exemple de fiction. Si le secret messianique est une fiction", a écrit Bauer, "alors l'éditeur qui a ajouté ce thème était probablement le dernier éditeur de notre version actuelle de l'Évangile de Marc. Cette influence s'est poursuivie au début du XXe siècle avec des théologiens protestants de renom tels que William Wrede (1850-1906) et Albert Schweitzer (1875-1965). En 1901, Wrede s'est fait un nom en reprenant de nombreuses idées de Bauer dans son dernier livre, *Le secret messianique*. Vers 1906, le théologien luthérien Albert Schweitzer explique également que "Bauer a d'abord cherché à défendre l'honneur de Jésus" en "sauvant sa réputation de la stupide parodie de biographie que les apologistes chrétiens avaient forgée". Cependant, comme l'a indiqué Schweitzer en 1906, Bauer en est venu à croire qu'il s'agissait d'une fiction complète, et il « a considéré l'auteur de l'Évangile de Marc non seulement comme le premier narrateur, mais même comme le créateur de l'histoire de l'Évangile, faisant ainsi de l'Évangile une fiction et du christianisme l'invention d'un évangéliste original unique ».

gnostiques étaient également les véritables forces du christianisme. De même, l'auteur de l'évangile de Marc était « un Italien, chez lui à Rome et à Alexandrie » ; et Matthieu « un Romain, nourri par l'esprit de Sénèque », etc.[641] La thèse de Bauer confirme ainsi la prépondérance de l'élément gréco-romain sur l'élément juif dans les écrits chrétiens. Le christianisme lui-même, selon Bauer, a un cadre juif et un esprit occidental : c'est « le stoïcisme triomphant en costume juif ». Bauer ajoute également une foule d'éléments historiques à l'appui de cette théorie. Ainsi, il trouve de nombreux thèmes clés dans le Nouveau Testament, en particulier ceux qui sont opposés à ceux de l'Ancien Testament, que l'on retrouve avec une relative facilité dans la littérature gréco-romaine qui s'est épanouie au premier siècle.[642] Bauer déduit également diverses implications théologico-politiques de la rupture entre le christianisme et le judaïsme.[643]

Ce thème est présent dans sa critique de son professeur néo-luthérien à Berlin, Ernst W. Hengstenberg,[644] en 1839 et dans son ouvrage sur « le christianisme découvert et non découvert » (1843),[645] qui accompagne aussi une revue sévèrement critique de J. K. Bluntschli. C'est à cette époque qu'il publie son ouvrage *Die Judenfrage*, un pamphlet sur la

[641] Voir sur ce sujet B. Bauer (1840) *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*; aussi B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 volumes.

[642] Il convient de noter que dans les périodes ultérieures, une idée similaire sur la prédominance des éléments gréco-romains est apparue chez des théologiens comme Rudolf Bultmann (1884-1976) tandis que divers spécialistes contemporains de la bible (comme EP Sanders ou John P. Meier) tentent de démontrer un contexte historique principalement juif.

[643] Moggach indique que Bauer nie est une continuité historique immédiate entre le judaïsme et le christianisme (*Phiosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, CUP, 2003, p. 64). « Bauer contends that the presupposition of Judaism is the subordination of nature to the religious interest, but this religion maintains the importance of the natural bonds of kinship and ethnicity. Christianity eliminates this limited *Sittlichkeit* in favour of the purely abstract self. » (D. Moggach, *Phiosophy and Politics of Bruno Bauer* Cambridge, 2003, p. 79). Voir aussi sur le sujet: D. Moggach, 2003, « Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer » dans *The New Hegelians*, p. 114-135. D. Moggach, 2017, « Bruno Bauer », dans *Stanford Encylopaedia of Philosophy*. Dans la *Zeitschrift für spekulative Theologie*, éditée par Bruno Bauer entre 1836 et 1838, ainsi que dans son article des *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* en 1835, Bauer avait déjà proposé une approche spéculative des doctrines chrétiennes en termes et exemples de catégories logiques. Dans sa *Kritische Darstellung der Religion des Alten Testaments* de 1838, Bauer décrit également l'expérience religieuse par la « conscience de soi ». À cet égard, Bauer propose un « récit transcendantal » qui souligne les conditions dans lesquelles les expériences religieuses sont possibles, ainsi qu'une étude de la séquence « phénoménologique » de ces formes d'expérience. Dans le même temps, il soutient d'une part que la subordination « légaliste » à une divinité autoritaire dans les premiers livres de l'Ancien Testament exprimait une relation simplement « externe » entre Dieu et l'homme. D'autre part, la conscience messianique des derniers livres de l'Ancien Testament annonçait une forme supérieure, disons, « l'immanence » de l'universel dans la communauté, alors que cette conscience ne pouvait que pointer « l'insuffisance » de la loi, et ne proposait pas de « surmonter efficacement l'éloignement ». (*ibid*).

[644] B. Bauer (1839) *Herr Dr. Hengstenberg: Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins*.

[645] B. Bauer (1843) *Das entdeckte und das unentdeckte Christenthum in Zürich und ein Traum. Eine Bagatelle. Auszüge aus der in Zürich confiscierten Bauer'schen Schrift enthaltend und dem christlichen Dr. Bluntschli gewidmet vom Antichrist*.

capacité des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres et sur la question de savoir si l'État ouvertement chrétien de Prusse peut « éliminer les restrictions à la participation juive aux institutions civiles ». Dans ce contexte, alors que l'idée d'émancipation avait des partisans parmi les libéraux et les républicains, de nombreux opposants conservateurs défendaient une allégeance exclusive à l'État confessionnel. Bauer s'est opposé à tout privilège de l'État sur la confession, mais il a également critiqué les juifs et leurs partisans pour avoir revendiqué la liberté sur la base d'une identité religieuse particulière (à laquelle juifs et chrétiens ont dû renoncer). Dans le cadre de l'émancipation légale et politique, les juifs, comme les chrétiens, doivent eux aussi renoncer à leur allégeance religieuse. Bauer s'oppose également à l'émancipation des Juifs de Prusse et au « nationalisme juif », qu'il considère comme non fondé.[646] Les Juifs ne peuvent obtenir l'émancipation politique que s'ils renoncent à cette base religieuse. L'émancipation politique des Juifs exige également une entité politique en tant qu'État qui ne reconnaît pas une croyance religieuse particulière. Le christianisme a démontré un degré de conscience historiquement « supérieur » (en annulant l'« externalité » de la divinité) mais ce n'est pas simplement le signe d'un progrès unilatéral par rapport au judaïsme, puisque le christianisme en Allemagne a généralisé l'aliénation au point d'englober tous les aspects de la vie. Publié la même année en 1843, *Zur Judenfrage* de Marx est une réponse à *Die Judenfrage* de Bruno Bauer. A partir d'une hypothèse qui est reprise également à l'époque dans sa critique du capitalisme, Marx conclut que si les individus peuvent être libres « spirituellement » et « politiquement » dans un État, ils peuvent néanmoins être liés à des contraintes matérielles de liberté par des inégalités « économiques ». En ce qui concerne la question juive, la condition de l'émancipation des Juifs n'est pas un État, mais plutôt l'existence d'une vie sociale du peuple distincte du culte de l'État. Marx s'est d'abord opposé à ce que la neutralité de l'État soit opposée à la religion. Il donne même l'exemple de pays tels que les États-Unis où, contrairement à la Prusse, l'État n'a pas besoin d'éliminer l'existence de la religion en tant que phénomène social. Au-delà de ce point, il interprète Bauer comme si celui-ci affirmait que les Juifs exigeaient de l'État prussien qu'il abandonne sa nature chrétienne et leur accorde des droits civils (tout en refusant de renoncer au

[646] En comparant Marx et Bauer à propos de la « question juive », Peled indique que concernant la question juive, l'argument de Bauer comprend « l'exclusion théologique du judaïsme » et celui de Marx « l'inclusion sociologique du judaïsme ». Y. Peled (1992), De la théologie à la sociologie : Bruno Bauer et Karl Marx sur la question de l'émancipation des Juifs ». Pled souligne deux bases sur lesquelles Bauer soutient que la demande d'émancipation des Juifs en Allemagne est irréaliste : premièrement, dans l'État chrétien allemand, personne n'est libre, et sans être soi-même libre, on ne peut pas aider les autres à l'être » (B. Bauer, *Die Judenfrage*, trad. angl. p. 60). Deuxièmement, la nature particulière de la loi juive empêcherait les Juifs d'être vraiment libres, même si une émancipation formelle pouvait être accordée par l'État. (B. Bauer, *Die Judenfrage*, trad. angl. p. 102-103).

judaïsme). Marx répond alors qu'une telle conquête des droits civils ne « résoudrait » pas la question juive mais qu'elle mettrait juifs et chrétiens sur un pied d'égalité face au problème plus général de « l'émancipation humaine ».[647]

Au cours des années précédant la révolution de 1848, le débat entre les jeunes Hégéliens comme Strauss et Bauer sur l'historicité de la vie de Jésus n'est pas sans signification théologique. Bien qu'ils présentent des différences essentielles, David Friedrich Strauss et Bruno Bauer ont été tous deux marginalisés par les cercles luthériens allemands de l'époque. Strauss est connu pour avoir quitté les cercles de la théologie protestante après son récit de la vie de Jésus en 1835. Vers 1837, Strauss a même écrit une défense (*Verteidigung*) de son propre récit critique de la vie de Jésus, dirigée contre Bruno Bauer parmi d'autres jeunes Hégéliens.[648] On sait cependant que Bruno Bauer, critique sévère du cours de la révolution de 1848, et qui a déjà étudié la théologie avec Marheineke à Berlin, est démis de ses fonctions au milieu du XIXe siècle non seulement par les milieux théologiques mais aussi à l'université. : Un livre publié par Bauer en 1839 et dirigé contre son professeur de Berlin, E. W. Hengstenberg (sous-titré « contribution à la critique de la conscience religieuse »),[649] lui a déjà rendu impossible toute promotion à Berlin. Alors que des penseurs comme Karl Marx ont suivi les cours de Bauer à l'université de Bonn, Bauer est révoqué en 1842.[650] L'ouvrage controversé de Bauer sur le « christianisme découvert et non découvert » (*Das entdeckte und das unentdeckte Christenthum*) est avant tout une réponse polémique à cette révocation : il s'attaque aux fondements et principes légaux de l'État et l'Église. Cependant, toutes les éditions de cette réponse sont saisies et restent inédites jusqu'à leur nouvelle édition posthume presque huit décennies plus tard, en 1927 par Ernst Barnikol.[651] Au moment de la révolution de 1848, Bruno Bauer réapparaît comme journaliste politique et historien du siècle des

[647] Voir par exemple l'indication de Marx : « C'est pourquoi nous ne disons pas aux Juifs comme le fait Bauer : « on ne peut pas s'émanciper politiquement sans s'émanciper radicalement du judaïsme ». Au contraire, nous leur disons : « Parce qu'on peut s'émanciper politiquement sans renoncer irrévocablement au judaïsme, l'émancipation politique n'est pas en soi une émancipation humaine ». (*Marx-Engels Werke*, vol. 1, p. 361. Voir aussi, E. Traverso (2018) *The Jewish Question: History of a Marxist Debate*, p. 16. Les écrits ultérieurs de Marx et Engels comme *La Sainte Famille* (1844) et *L'Idéologie allemande* (écrit en 1845-6) sont toujours polémiques à l'endroit de Bruno Bauer.

[648] D. F. Strauss (1837) *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. Tübingen: E. F. Osiander.

[649] Voir B. Bauer (1839) *Herr Dr. Hengstenberg: Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins*.

[650] En 1841, le ministre allemand de l'éducation et des affaires ecclésiastiques, J. A. F. Eichhorn, a demandé à toutes les facultés de théologie protestantes de Prusse un avis consultatif particulier sur Bruno Bauer et sa récente publication de 1839. en 1842, alors que la réponse n'est pas totalement négative, Bauer est à nouveau démis de ses fonctions à Bonn.

[651] M. Tomba (2015) « Emancipation as Therapy. Bauer and Marx on the Jewish Question » dans, *Die linken Hegelianer*. Leiden, Wilhelm Fink, p. 161-175, ici p. 162.

Lumières et de la Révolution française. Cependant, malgré son engagement politique très actif pendant la révolution, Bauer n'a même pas pu entrer à l'Assemblée nationale. Peu après, pessimiste et méprisant les actions révolutionnaires, il s'insurge en plaisantant contre les enseignements de la Révolution française : « Les hommes de l'Assemblée nationale allemande à Francfort, en 1848, voulaient fonder un empire dont l'existence était synonyme de révolution européenne. »[652] Lorsque le mouvement révolutionnaire échoue en 1849, Bauer continue à se montrer méprisant à l'égard de la révolution. Revenant sur ce moment, il souligne alors de manière sarcastique à propos de Bismarck qu'il a « prouvé à la bourgeoisie allemande qu'il savait mieux qu'elle-même à quel point elle est pieuse ».[653] Malgré cet échec, le « grand succès » de la révolution ne pouvait pas encore se manifester pleinement à cette époque selon Bauer : « Mais c'est précisément un grand succès [de 1848] que la quasi-totalité de l'univers spirituel des nations occidentales, leur système de vie brisé et usé, a sombré dans cet abîme. »[654] En fait, dès qu'il développe son approche critique de David Friedrich Strauss et de l'interprétation théologico-politique de la vie de Jésus, Bauer parle déjà ouvertement d'une « crise théologique universelle ». Il continue à mettre en garde contre cette crise théologico-politique. En 1853, il pose une question alarmante sur les « futures révolutions ». Dès le milieu du XIXe siècle, la réponse de Bruno Bauer à cette question est courte (et pourtant apocalyptique) : « Les peuples de l'Ouest seront-ils dissous et abîmés par les futures révolutions encore plus que par la dernière ? Sans aucun doute, ils le seront. » [655] Ce « retour » est particulièrement marqué par une théologie tordue au sein d'un élément social humaniste que même une puissance pure, telle qu'une armée, n'a aucune chance de vaincre totalement. Le champ de bataille de cette nouvelle « supériorité » passe par une éducation, par un

[652] B. Bauer (1849)c cité par Schmitt: „Die Männer der deutschen Nationalversammlung in Frankfurt, 1848, wollten ein Reich gründen, dessen Dasein mit einer europäischen Revolution gleichbedeutend war." Dieser Satz stammt aus dem Jahre 1849. Sein Autor, Bruno Bauer, wird uns im folgenden wieder begegnen. Inzwischen ist ein anderes Reich gegründet worden, dessen Dasein mit einer Weltrevolution gleichbedeutend ist » (DC, p. 80).

[653] Cité dans Carl Schmitt : GL II, p. 87.

[654] B. Bauer (1849). Voir le commentaire de Schmitt: « In Bruno Bauer schlug sowohl die theologische und philosophische Kritik der Vernunft wie auch die Text- und Bibelkritik in die Zeitkritik um. Aber sie blieb bei ihm, zum Unterschied von Karl Marx, kritisch und wurde nicht zu einer den Feind vernichtenden Parteinahme. Bauer blieb der einsame, isolierte Partisane des Weltgeistes, gleichgültig, ob er für oder gegen Bismarck schrieb, mit oder gegen die Konservativen ging. Nur sein großer, das preußisch-deutsche Problem weit überfliegender Weltaspekt .hat sich nicht geändert. Nach 1848 stellte er fest, daß die Bewegung von 1848 zwar gescheitert zu sein. schien. „Aber es ist eben ihr großer Erfolg, daß in diesem Abgrund fast das ganze geistige Universum der westlichen Nationen, ihr zertrümmertes, abgenutztes Lebenssystem, versunken ist". (Cité par Carl Schmitt dans : DC, p. 100).

[655] B. Bauer (1853). Voir le commentaire de Carl Schmitt : « Im Todesjahr Donosos, 1853, erhebt er die Frage:„Werden die Völker des Westens durch künftige Revolutionen noch mehr als durch die letzte aufgelöst und geschädigt werden?" und er antwortet: „Kein Zweifel, sie werden es"; Dieser kritische Deutsche vermochte weder seinen protestantisch-theologischen noch seinen hegelianischen Ursprung ganz auszulöschen. Das bleibt sein Ruhm. » (DC, p. 100-101).

enseignement, et celui qui connaît l'homme encore mieux que l'homme de lui-même: « La conquête des masses dissoutes, leur soumission violente et leur transformation par l'armée, est impossible – l'armée dans son ancienne organisation n'est plus conquérante, l'aristocratie de ses dirigeants n'est plus une puissance historique de progrès, car seul celui qui connaît sa proie mieux qu'elle ne se connaît elle-même peut la conquérir, il la soumet et par cette supériorité de l'éducation et de la connaissance. »[656] A partir de ce moment, le défi politique décisif de Bauer après 1848 est aussi la montée de la Russie. En particulier, son livre *Russland und das Germanentum* (1854) diagnostique dans la pression russe pour une union paneuropéenne une étape dans un mouvement vers l'absolutisme mondial. Une distinction est importante à cet égard. Pour Bauer, les différentes révolutions de 1848 en Europe sont encore si étroitement liées aux projets des Lumières que leur échec sonne le glas de la philosophie et de ses exigences d'autonomie individuelle rationnelle. En 1848, un certain type de pangermanisme est encore présent dans le mécontentement populaire. Celui-ci est même encore lié à la structure politique autocratique des trente-neuf États indépendants formant la Confédération germanique qui a hérité du territoire allemand de l'ancien Saint-Empire romain. Pour Bauer, cette « crise » continentale à venir transcende les limites juridiques de 1848 ainsi que ses unités indépendantes, les États.[657] Ultérieurement, certaines critiques de Bauer à l'égard de Hegel reflètent cette analyse : selon Bauer, Hegel a négligé l'importance de cette zone pour l'histoire du monde : La Russie s'est également révélée être une grande alternative absolutiste, contrairement à l'Europe et à l'Allemagne. La cohésion russe a entraîné la fusion du pouvoir politique et ecclésiastique sans recourir à l'idée moderne de subjectivité.[658] À cet égard, comparable sur ce point à l'anarchiste russe Michael Bakounine,

[656] B. Bauer (1849) *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart*, (« La révolution bourgeoise en Allemagne depuis le début du mouvement germano-catholique jusqu'à nos jours»), p. 294. Voir : « Die Eroberung der aufgelösten Masse, ihre gewaltsame Unterwerfung und Umbildung durch das Heer ist unmöglich - das Heer in seiner alten Organisation ist nicht mehr erobernd, die Aristokratie seiner Führer keine vorschreitende geschichtliche Macht mehr, denn erobern kann nur derjenige, der seine Beute besser kennt als sie sich selbst, und sie durch diese Überlegenheit der Bildung und der Kenntnis sich unterwirft. » (Cité par Carl Schmitt, GL II, p. 487).

[657] Comme le relèvent certains experts, bien avant Friedrich Nietzsche et ses écrits sur le « renouveau culturel », Bauer soutenait que l'effondrement imminent de la civilisation européenne rendrait possible un nouveau départ, une libération des formes et valeurs traditionnelles, ainsi que de leurs sanctions métaphysiques et religieuses. Voir sur l'influence de Bruno Bauer à travers ses différentes rencontres avec le jeune Friedrich Nietzsche comme le soulignent certains experts : D. Moggach, 2017, « Bruno Bauer » ; 2003, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* ; Voir et comparer avec E. Barnikol, 1972, *Bruno Bauer, Studien und Materialien,* p. 350-53 ; Voir aussi K. Löwith (1950), *Von Hegel zu Nietzsche*, particulierement, p. 121-125.

[658] Selon Bauer, la Russie reste une puissance importante avec quelques contradictions internes mais limitées. Contrairement à la Russie, l'absolutisme politique de l'Europe occidentale est apparu comme un complément nécessaire à la société de masse moderne. Deux exemples de la forme allemande ou européenne occidentale : d'une part, en imitant le militarisme prussien du XVIIIe siècle, le socialisme d'État de Bismarck a tenté de

Bruno Bauer fait remarquer que la Russie doit sa formation initiale à l'Allemagne, mais qu'elle est par ailleurs imperméable à l'influence philosophique occidentale et n'adopté que ce qui sert ses objectifs immédiats et concrets. Poussée par la « haine » et la « honte » de son insignifiance passée, la Russie a aussi, selon Bauer, sa propre « ambivalence ». Pour y remédier, elle s'engage dans une lutte décisive avec l'Occident. Pourtant, selon Bauer, la force d'un « adversaire étranger » obligera l'Europe à se transformer et cela offre la seule perspective de son renouveau culturel.[659] L'extension de l'impérialisme à travers le continent et le globe et l'affrontement des rivaux pour la domination au sein du nouvel empire rendent inévitable une guerre mondiale.[660] Les deux volumes de *Russland und das Germanenthum* concluent que l'affrontement est le résultat d'un développement politique « incomplet », qui donnerait lieu à une demande de domination mondiale. L'avenir n'appartient pas au peuple républicain ou aux États-nations séparés, mais à « l'impérialisme transnational » impliquant la confrontation de deux programmes absolutistes.[661] Dans ce cadre, Moggach indique que « les travaux ultérieurs de Bauer contiennent des observations clairvoyantes sur la mondialisation et la guerre mondiale et ont des affinités avec diverses formes idéologiques du XXe siècle, du socialisme à l'impérialisme et à l'antisémitisme », alors que ses premiers travaux avant 1849, révèlent ce que Moggach appelle « un républicanisme hégélien ».[662] Dans ses œuvres ultérieures, Bruno Bauer est revenu à plusieurs reprises sur sa présentation critique de la vie de Jésus et de la question juive dans *Das Judenthum in der Fremde* (1863). Si une distinction fondatrice du christianisme, comme celle avec le judaïsme, doit être remplacée par des fusions, la religion semble condamnée à disparaître, selon ses propres termes.[663] Dans ce sens,

---

soumettre la production économique à un contrôle politique. D'autre part, l'impérialisme romantique de Disraeli a cherché à niveler et à subordonner la société anglaise à une monarchie paternaliste.

[659] GL II, p. 385. Voir aussi : D. Moggach (2017). « Bruno Bauer », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[660] *ibid*.

[661] B. Bauer (1853) *Russland und das Germanenthum*, vol.I, p. 40-54. D. Moggach (2017) « Bruno Bauer », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[662] *ibid*. Moggach indique qu'avant 1848 Bauer a proclamé une idée notamment hégélienne de « la république et la révolution ». Cependant, *Russland und das Germanenthum* dénonce les tendances absolutistes du système hégélien lui-même, y compris l'unité oppressive qui, désormais chez Bauer, correspond à une tendance historique au despotisme politique mondial. Toujours dans *Russland und das Germanentum*, Bauer critique « l'assimilation » de Hegel à Spinoza et « la métaphysique de la substance comprise comme une négation de la forme et de la subjectivité ». Dans les textes de 1852-1853, il soutient que Hegel a cédé à l'influence de Spinoza, effaçant l'individualité et submergeant les détails concrets dans des catégories logiques illusoires et abstraites. Celles-ci n'apparaissent désormais à Bauer qu'en termes « d'illusion transcendante » au sein même de l'hégélianisme en faveur du conformisme. (*ibid*). Les notes de Schmitt indiquent que depuis 1849, la Russie semble être pour Bauer le futur seigneur du monde, (et depuis 1870, Bauer s'interroge sur l'Amérique). GL II, p. 385.

[663] Voir par exemple la référence de Bauer à Martin Luther à cet égard aussi important pour Schmitt : « Luther a dit un jour dans ses discours d'après-dîner : Si les gens inutiles devaient tous mourir, nous devrions devenir inutiles, car le diable doit avoir des raisons inutiles. Laissez-les donc vivre, après tout, car Dieu leur accorde la

le christianisme primitif doit plus au stoïcisme qu'au judaïsme. Dans *Christus und die Caesaren* (1877), Bauer conclut avec une distinction entre « l'épée et la foi ».[664] À ce propos, divers spécialistes de Bauer tels que Barnikol, Tomba et Moggach indiquent que malgré cette distinction sur le plan théologique, Bauer n'a pas de théorie de la race ou de la « pureté raciale » : Selon Barnikol, Bauer souligne que l'Allemagne n'est pas une unité raciale, mais un artefact historique et culturel, renforcé par le mélange des races, et non par la pureté raciale.[665] Selon Moggach, Bauer attache même de l'importance au mélange des races [666] (mais à travers un développement ultérieur à partis de 1849, « un antinationalisme strict et un antisémitisme » caractérisent dans sa pensée ultérieure qui accompagne les indications de race).[667] Massimiliano Tomba souligne que dans le contexte de la discussion de Bauer avec Marx, « le mot 'juif' est la synecdoque utilisée pour traiter tout le sujet de *l'émancipation* ».[668] Sur cette question de l'émancipation, la critique de Bauer s'adresse aussi au christianisme : la religion et l'universalisme ne sont pas compatibles (« si Bauer avait raison, ce serait certainement terrible pour les

---

vie. Ainsi, le Seigneur de ce monde, pour réaliser ses desseins finis et profanes, a besoin du Juif, et son besoin est si fort qu'il recrute déjà son armée en partie parmi les chrétiens ; mais si ce n'était pas pour les Juifs, nous devrions tous prendre leur place. » (1863, *Das Judenthum in der Fremde. Separat-Abdruck aus dem Wagener'schen Staats- und Gesellschaftslexikon*', p. 77). Ce texte de Bauer a été écrit à l'origine comme une entrée du *Wagnerschen Staats-und Gesellschaftslexikon*, qui compte vingt-trois volumes Voir aussi la référence de Schmitt : GL II, p. 238 (22.10.1950) ; p. 420 (29.11.1947) ; voir aussi p. 488.

[664] «L'épée de la foi avec laquelle les princes apostoliques de leur congrégation ont ouvert la voie à la période impériale de Rome et ont ensuite résisté aux approches de la dictature militaire du Moyen Age, ils ont hérité des stoïciens, qui avec la force de la conscience et de la conviction se sont jetés contre les triomphes militaires des Macédoniens et des Romains. La même épée brillera dans les mains des successeurs des stoïciens aussi longtemps et aussi souvent qu'une force politique ne verra dans l'effondrement d'un ordre mondial dépassé que la carte blanche des privilèges et non l'œuvre de libération générale » (Bauer, 1877, *Christus und die Caesaren* ; Aussi cité dans GL II, p. 73. Voir aussi la note de Schmitt sur ce passage de Bauer dans ses journaux : 'Hat Hoffnung auf [...] Eindruck gemacht, nach so viel militärischen Siegen und Triumph mußte der Bolschewist siegen'. (*ibid*). Comparer cette référence à « l'épée de la foi» avec *Éphésiens* 6:11 (« Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les ruses du diable »).

[665] E. Barnikol, Ernst (1972) *Bruno Bauer, Studien und Materialien*, Assen, van Gorcum, p. 393.

[666] « It is also noteworthy that Bauer stresses the positive value of racial mixing, not racial purity, though, like Max Weber, he is preoccupied with the Slavic influx into Berlin and eastern Germany. Mixing requires assimilation and balance, and its positive effects are lost through a sudden and disproportionate increase of one element. » (Moggach, 2003, D. Moggach, *Phiosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, p. 186).

[667] « It is clear, however, that the anti-Semitism for which Bauer was taxed in the 1840s becomes a much more prominent feature of his later thought. An anonymous 1882 article, of which Barnikol suspects Bauer is the author, describes the Jewish question as the new form of the social question. [...] This text, like similar ones undoubtedly of Bauer's authorship, contributes powerfully to the arsenal of anti-Semitic rhetoric in Germany. » (D. Moggach, 2003, *Phiosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, p. 186). Voir aussi: « A stringent anti-nationalism and a marked anti-Semitism characterized Bauer's later thought. […] unlike his earlier treatment of the Jewish question as historical, cultural, and religious, he now asserted that a natural distinction of race created an impassable divide between Jews and Europeans. » (D. Moggach, 2017, « Bruno Bauer », dans *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*).

[668] M. Tomba (2015) « Emancipation as Therapy. Bauer and Marx on the Jewish Question » dans, *Die linken Hegelianer*. Leiden, Wilhelm Fink, p. 161-175, ici p. 161.

chrétiens »).[669] Les dernières critiques de Bauer ont cependant été beaucoup moins bien accueillies par le public (sinon, comme l'a dit Schmitt, « réduites au silence ») : à partir de 1858, vers la fin de sa vie, Bauer doit écrire autant d'articles journalistiques que possible pour gagner sa vie. On sait également que le vieux Bauer a passé la plupart de ses dernières années à travailler dans un bureau de tabac familial jusqu'à sa mort en 1882.

■ *Les références de Schmitt à Bauer :* Bien que les références de Schmitt à Bruno Bauer soient relativement peu nombreuses dans ses ouvrages publiés avant la Seconde Guerre mondiale, son intérêt pour Bauer, notamment à travers les rééditions de Barnikol, est documenté dans certaines de ses lettres et ses journaux intimes.[670] À première vue, Bruno Bauer a une présence et une récurrence plus soutenue dans les notes privées de Schmitt que dans ses écrits publiés. Bauer est absent de *Romantisme politique* : ni la discussion détaillée de Schmitt sur Strauss, ni ses polémiques contre le « mysticisme » napoléonien, ni sa discussion de la philosophie de la nature de Schelling ne comportent de références à Bruno Bauer.[671] Cependant, des références de Schmitt à Bauer apparaissent dans ses réponses diverses et directes à l'ouvrage de Karl Löwith sur les mutations de l'esprit allemand de Hegel à Nietzsche : dans l'essai de Schmitt sur Lorenz von Stein (1940), Bauer apparaît avec Stirner

[669] "It is appropriate to brush history against the grain, but it is falsifying to project contemporary concepts onto the past. It is more useful to clarify questions that have been posed at that time and that still await an answer. […] « When Bauer published his Jewish Question, due to his aggressive and polemical style, he received much criticism. Remarkable, among many was the reaction of Gotthold Salomon who, in his harsh critique of Bauer wrote: 'If Bauer was right, it would be certainly terrible for Jews, but surely seven times worse for Christians.' Solomon Judgement is particularly to the point if one considers the Judenfrage togeather with Das enteckte Christentum, which Bauer published in 1843. This book was not only immediately censored but even destroyed by the Prussian government and was in fact considered lost until it was found and published by Ernst Barnikol in 1927. Karl Marx was one of the few people who had read Das enteckte Christentum, a text that should be considered and read with his Judenfrage. In this writing Bauer attacked any form of privilege from an anti-liberal perspective: he criticized liberalism for its view of freedom and law; he criticized the common opinion which considered Jews for claiming freedom on the basis of their particular identity. It is important to remark that Bauer does not ask Jews to become Christian on the basis of the progress toward a more developed religion'. According to Bauer […] : 'Religion is exclusivity (*Ausschließlichkeit*) itself, and the two religions can never conclude peace with each other as long as they are recognized as religion, as the highest and the revealed.' Religion and universalism are not compatible: this is the issue that Bauer wants to stress. This principle of exclusivity becomes stronger and more aggressive in the Christian religion than it does in the Jewish religion.» (*ibid*, p. 162).

[670] Voir par exemple la référence de Schmitt à sa compréhension antérieure de Bauer dans sa correspondance avec Hans-Martin Saß entre 1967 et 1973 (RW 265 12246/62). (cité dans R. Mehring, 2010, « Autor vor allem der ‚Judenfrage' von 1843: Carl Schmitts Bruno Bauer », dans K.- M. Kodalle et T. Reitz. (dir.), *Bruno Bauer: Ein "Partisan des Weltgeistes"?,* Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 340, p. 342.). Schmitt avait certainement aussi une bonne connaissance du livre d'E. Barnikol (1927) *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*, dont il a également écrit diverses critiques dans la période suivante, notamment dans les années 1940.

[671] Voir par exemple PR, p. 155-163.

comme « partisan de l'esprit du monde » *(Partisanen des Weltgeistes*).[672] Bauer joue donc un rôle essentiel dans ses nouvelles conférences sur Donoso Cortés tenues en Espagne en 1943-1944.[673] Bauer est également présent tout au long de ses journaux de Schmitt. Selon Schmitt, Bruno Bauer et de ses « questions essentielles » ont un rôle particulièrement révélateur dans cette « préoccupation spécifiquement germano-protestante » au XIXe siècle.[674] A première vue, les références de Schmitt à Bauer accompagnent une série d'applications métaphoriques, qui, comme nous l'expliquons dans ce chapitre, représentent ce que Schmitt entend par « un point de silence » ou de « violence historique » au cours de la révolution de 1848. Cela se reproduit avec des expressions telles que « le solitaire, critique et athée Bruno Bauer »,[675] avec une « pureté la plus pure », mais lui-même assombri, dans un « silence continu »,[676] comme un « partisan bien protégé »,[677] ou un « partisan de l'esprit du monde » qui n'a finalement d'autre choix que de « sauter d'une surface à l'autre ».[678] Tout au long d'*Ex Captivitate Salus*, manifestation de son apitoiement sur soi dans les années 1945-1947, Schmitt trouve également chez Bauer une « existence impuissante ».[679] À travers toutes ces références, le portrait intellectuel de Bauer est pour Schmitt un révélateur de la variété des aspects de ce qu'l appelle la « préoccupation spécifiquement protestante » :

1). *« La critique est l'essence de Protestantisme »* : Selon Schmitt, Bruno Bauer et ses « questions essentielles » ont un rôle particulièrement révélateur. Il souligne qu'au milieu de crises déroutantes comme celle de 1848, les esprits « subtils » tels que Bauer semblent

[672] Voir l'indication de Schmitt en 1963: „Ich habe z.B. Bruno Bauer und Max Stirner als Partisanen des Weltgeistes bezeichnet, so in einem Aufsatz über Lorenz von Stein, 1940 (Bibliographie Tommissen Nr. 202 und 303), und in einem Vortrag über Donoso Cortes, 1944 (Bibliographie Nr. 49 und 283, 287)." (TP, p. 25, f.15.)

[673] Voir la présentation de Schmitt en Espagne en 1944 sur «Donoso Cortes et la terreur de 1848». C'était alors dans son édition allemande de 1950 sous le titre de «Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation». Pourtant, les précédents articles de Schmitt sur Cortes de 1928 où Bruno Bauer était tout simplement absent. (DC, p. 22-40 ; p. 41-66; à comparer avec le troisième essai: p. 80-114); Voir aussi les journaux de Schmitt sur un point similaire à propos de Bauer: un «partisan bien protégé»: GL II, p. 105, p. 124; également «partisan de l'esprit du monde»: GL II, p. 105.

Voir aussi aussi *Theorie des Partisanen*: TP [trad. fr.] p. 310.

[674] Voir les commentaires de Schmitt sur les enquêtes historiques comme *De Hegel à Nietzsche* de Löwith qui avaient particulièrement omis les «questions essentielles de Bruno Bauer», ou plus précisément, le traitement par Bauer de «la question juive». Voir DC, p. 99 ; Voir aussi GL II, p. 472-473; Sur ce sujet voir aussi correspondances avec Przywara: RW 265, 19864 (1945-1946). Voir aussi correspondance avec Kesting : RW 265, n.7467, (22.9.1950).

[675] GL II, p. 70-71 (9.2.1948)

[676] Bauer et Kierkegaard : GL II, p. 121 (2.7.1948). ; Voir aussi GL II, p. 46-7 (18.12.1947); voir aussi *Le nomos de la Terre*, sur une «connaissance à disparaître»: NE [trad. fr.] p. 213-4.

[677] GL II, p. 105 (27.4.48); voir aussi GL II, p. 124 (10.7.48).

[678] GL II, p. 113-14 (16.5.1948).

[679] ECS [trad. fr.] p. 142 ; p. 144.

toujours capables de faire d'importantes distinctions théologico-politiques.[680] Selon *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1944), Bauer est l'un des rares penseurs à avoir détecté à juste titre l'imminence du déclin. Celui-ci est marqué par « le début de la catastrophe intellectuelle d'une génération et même de toute une époque de la philosophie et de la théologie idéalistes allemandes ».[681] Enfin, selon la deuxième *Théologie politique*, Bauer est le prédécesseur, bien que « éclipsé par le marxisme », d'un spécialiste protestant de *Staatskirchenrecht* du 20e siècle tel que Rudolf Smend, qui a fait une remarque semblable au seuil d'un autre moment critique, en 1932. Comme le constate Bauer au milieu du XIXe siècle, la disposition à la « critique » a toujours été de nature véritablement protestante. Sous cette essence, la « crise » politique peut également trouver au sein de la religion son porteur théologico-politique :

> C'est [en 1918] ainsi que naquit pour le protestantisme allemand une situation dans laquelle les théologiens protestants reconnurent la crise de la religion, de l'église, de la culture et de l'État et finalement la critique comme l'essence du protestantisme, une reconnaissance que Bruno Bauer avait éclipsée par le marxisme depuis 1848. Dans un « Manifeste protestant » de 1932, qui portait le titre de *Krisis*, le professeur de droit constitutionnel Rudolf Smend a pu parler avec évidence du lien entre la « crise » politique et la « crise » religieuse.[682]

2). « *Le produit culturel allemand de la Réforme protestante* » au XIXe siècle est particulièrement *« antiromain »* : La polémique de Schmitt contre l'héritage de la théorie juridique de l'État lors de la Première Guerre mondiale conforte toujours théoriquement ses prises de parti en faveur des contre-révolutionnaires catholiques du XIXe siècle, aussi importantes dans *Romantisme politique* que dans la première *Théologie politique*. Dans un dernier entretien au sujet de ses interventions théologico-politiques, en novembre 1982, Schmitt indique que s'il avait eu l'occasion d'écrire un autre livre, celui-ci aurait traité des particularités du protestantisme allemand du XIXe siècle, qui était lui-même le produit d'une crise interne de la religion au cours du siècle. Le titre de ce livre aurait donc été cette fois « La troisième religion » (*Die Dritte Religion*). Carl Schmitt avait déjà réalisé divers projets

[680] GL II, p. 39.
[681] VA, p. 418-419.
[682] « So entstand für den deutschen Protestantismus eine Situation, in der evangelische Theologen die Krisis der Religion, der Kirche, der Kultur und des Staates und shließlich *Kritik* überhaupt als das Wesen des Protestantismus erkannten, eine Erkenntnis Bruno Bauers, die seit 1848 vom Marxismus überschattet worden war. In einem „Protestantischen Manifest" des Jahre 1932, das den Titel *Krisis* führte, konnte der Staatsrechtslehrer *Rudolf Smend* mit Selbstverständlichkeit vom Zusammenhang des Politischen mit der religiösen „Krisis" sprechen. »(PTII, p. 17). Voir aussi sur le sujet : DC [trad. fr.] p. 241.

d'orientation théologico-politique depuis ses premiers travaux à l'époque de Weimar, comme son opuscule sur le catholicisme romain et la forme politique. Dès la première phrase de ce petit livre, daté de 1923, Schmitt souligne l'esprit « anti-romain » (*anti-Römischer*) particulièrement marqué de cette histoire théologico-politique du XIXe siècle.[683] A propos de cette « troisième religion », alors que la « musique » semble catholique dans son sens universel, son compositeur est toujours resté dans le cadre du protestantisme allemand lui-même.[684]

3). « *Les écrits juifs* » de Bruno Bauer révèlent la « *préoccupation spécifiquement germano-protestante* » de la pensée du XIXe siècle : A un moment critique, en 1936, Karl Löwith, issu d'une famille juive, n'a pas eu d'autre choix que de se réfugier, d'abord en Italie, puis au Japon. En 1939, à Sendai, au Japon, cet ancien élève de Heidegger termine un livre proposant une lecture nouvelle de la crise allemande du siècle précédent. Il s'agissait pour lui de comprendre l'idée d'une « démission de l'esprit » allemand, déjà accomplie au XIXe siècle (disons : « de Hegel à Nietzsche »), et médiatisée par un siècle de réflexions théologico-politiques, notamment sur la « révolution » telle qu'elle a été réalisée en premier lieu par les enfants de Hegel lui-même. Ce déclin historico-philosophique s'accompagne d'un message d'accusation théologico-politique : il aurait aussi une « transformation de l'humanisme européen de Goethe et Hegel » en « nihilisme » allemand. A l'occasion de la publication du livre de Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* en 1941, Leo Strauss, qui en a également révisé les épreuves, trouve un représentant de ce nihilisme chez un auteur comme Ernst Jünger.[685] En

[683] « Il existe un complexe antiromain » (RK [trad. fr.] p. 153).

[684] « Je considère ce travail [*Catholicisme romain et forme politique*] comme l'un de mes meilleurs. Je crois que je l'ai écrit quand j'avais un peu plus de trente ans. Il a fait valoir qu'il y avait un sentiment antiromain [*anti-Römischer Affekt*] qui conditionnait l'histoire allemande. Dans les régions à prédominance évangélique, la vision du monde et l'histoire sont totalement différentes. À cet égard, je dois noter que mes concepts découlent de la guerre civile de religion. En Italie, vous ne savez pas ce qu'est ce genre de guerre. Vous connaissez l'anticléricalisme, mais pas la guerre civile de religion. D'autre part, vous ne connaissez pas non plus l'arrogance de Hegel; et Marx n'est certainement qu'un des enfants de Hegel. Sans Hegel, Marx est absolument incompréhensible. Si je devais écrire un livre aujourd'hui, je l'appellerais 'La troisième religion' [*Die dritte Religion*]. La Troisième Religion est le produit culturel allemand de la Réforme protestante (Goethe, Schiller, Hegel). La musique est catholique, mais Bach est évangélique. » (GDS, p. 205-206). Voir aussi la suite de ce passage : « C'est pourquoi ma conception de l'État est étroitement liée à une période historique. C'est ridicule de prétendre que je pense à Jules César, à Tamerlan ou à Mahomet. » (*ibid*). Moins d'un an plus tard, la santé mentale et physique de Schmitt a subi une dernière atteinte qui s'est terminée par sa mort. Bien que réalisée à la fin de 1982, l'interview a été publiée pour la première fois en 1983. Dans ce dernier moment pour un vieil homme de près de 95 ans, Carl Schmitt a été entendu par le jeune Italien Fulco Lanchester lui-même aujourd'hui un constitutionaliste à la retraite.

[685] Voir l'indication de Leo Strauss dans ses « notes sur Löwith » de 1941 : « Ce livre devrait intéresser tous ceux qui veulent comprendre l'émergence du nihilisme européen et surtout allemand. Son thème est la transformation de l'humanisme européen, représenté par Goethe et Hegel, en nihilisme allemand, représenté par Ernst Jünger. Sa thèse est que le développement de l'histoire philosophique, qui a eu une 'conséquence

fait, dès 1935, la recension de *Der Begriff des Politischen* publiée par Löwith sous le pseudonyme Hugo Fiala et sous le titre *Politischer Dezisionismus* contient déjà elle-même des indications d'un tel « nihilisme ». Cette qualification vise surtout la conception schmittienne du politique de 1927, où, selon Löwith, « il n'y avait aucune justification à la distinction entre amis et ennemis ».[686] À l'époque, cet essai n'a reçu aucune mention ou réponse directe de la part de Schmitt. C'est seulement après la publication de *Von Hegel zu Nietzsche* en 1941 puis de *Meaning in History* en 1949, que Schmitt publie diverses réponses. Au cours d'hiver 1945-1946, Schmitt écrit un « dépôt » (*Depositum*) destiné au célèbre théologien catholique Erich Przywara, et qui devient aussi pour Schmitt une occasion de faire un commentaire à propos de Bruno Bauer et Karl Löwith. Löwith « dissimule » les « écrits juifs » de Bauer et donc la « préoccupation spécifiquement germano-protestante » (*ein spezifisch deutsch-protestantisches Anliegen*) du siècle précédent.[687] L'obscurité qui, chez Löwith, entoure les questions clés de la crise théologico-politique du XIXe siècle obscurcit aussi un tel constat de déclin. Le seul gain est sinon un simple « repentir » qui « nivelle l'histoire » [688] dans une

---

fatale', offre la clé des événements contemporains en Allemagne.» Voir aussi sur le sujet: W. Ries (1992) *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart, p. 6.

[686] K. Löwith (1935) *Politischer Dezisionismus*, dans R. Wolin (dir.) *Karl Löwith, Martin Heidegger and European Nihilism*. New York, CUP, 1995, p. 137-169. Voir aussi sur cette critique de Löwith: H. Falk (2014) "The 'Theological Nihilism' of Friedrich Gogarten: On a Context in Karl Löwith's Critique of Carl Schmitt", *European Review*, 22/2, Cambridge, CUP, p. 217-230, en part. p. 219-220.

[687] « Dans un livre de l'émigrant Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, la piste historico-intellectuelle que suit Bruno Bauer est bien documentée. Mais Löwith dissimule les écrits juifs de Bruno Bauer, et donc *une préoccupation spécifiquement germano-protestante*, de sorte que le livre *De Hegel à Nietzsche* montre le bandage porté par la synagogue sur les statues médiévales. J'ai traité de ces liens dans plusieurs conférences, en 1943 et 1944. Il est vrai que ces conférences n'étaient pas possibles à Berlin, ni à Paris ou à Londres, ni à Moscou ou à New York, mais seulement en Espagne et en langue espagnole. Dans une conférence sur « Donoso Cortes et la terreur de 1848 », donnée fin mai 1944 devant *l'Academia de Jurisprudencia y legislación* à Madrid, en tant que le prolongement de votre essai sur Donoso Cortes et Nietzsche (dans *Stimmen der Zeit* 1934), une antithèse rapprochée des deux intempestifs de 1848, Donoso et Kierkegaard, a été élaborée afin d'indiquer où se trouvait le laboratoire dans lequel était préparée la dynamite, dont Nietzsche se vantait. » „ In einem Buch des Emigranten Karl Löwith "Von Hegel bis Nietzsche" ist die geistesgeschichtliche Fährte, die Bruno Bauer bedeutet, wohl bemerkt. Aber Löwith verschweigt die Judenschriften Bruno Bauers, und damit ein spezifisch deutsch-protestantisches Anliegen, so dass jenes Buch "Von Hegel bis Nietzsche" die Binde vor Augen trägt, die auf mittelalterlichen Statuen von der Synagoge getragen wird. Ich habe in mehreren Vorträgen, 1943 und 1944, die Zusammenhänge behandelt. Es gehört zur Situation, dass diese Vorträge weder in Berlin, noch in Paris oder Londres, noch in Moskau oder New York, sondern nur in Spanien und in spanischer Sprache möglich waren, auch nur in Spanischer Sprache publiziert worden sind. In einem Vortag über „Donoso Cortes und der Terror von 1848", gehalten Ende Mai 1944 vor der Academia de Jurisprudencia y Legislacian in Madrid, ist in Anknüpfung an Ihren Aufsatz über Donoso Cortes und Nietzsche (in den Stimmen der Zeit 1934) ei[n]e innige Antithese der beiden Unzeitgemäßen von 1848 Donoso und Kierkegaard entwickelt, um zu zeigen, wo das Laboratorium lag, in welchem das Dynamit präpariert wurde, das zu sein Nietzsche sich rühmte." (RW 265, 19864, L'archive de NRW, Duisburg).

[688] « Prenons comme point de départ un passage [...] du livre de Löwith, où il écrit que le message du Nouveau Testament ne consiste pas en un appel à un acte historique mais en un appel à la repentance. » (DCG, 1950, p. 930). L'expression de la « repentance » semble chez Löwith avec les implications théologico-politiques du nihilisme et la paralysie à propos de l'histoire du monde. Publié à l'origine en anglais en 1949 Löwith écrit dans

ombre qui fait « de chacun un complice ».[689] Plus tôt, en 1944 (dans un texte réédité en 1950), Schmitt mentionne certains « savants diligents » qui, malgré leur connaissance particulière de Bruno Bauer, n'ont pas encore pu découvrir le noyau de « l'existence spirituelle » de ce dernier, ce qui, selon Schmitt, n'est possible qu'« à la lumière du grand parallèle » (voir ci-dessous).[690] Les exemples donnés par Schmitt sont dirigés non seulement contre l'un des principaux éditeurs de Bauer à partir du milieu de la période de Weimar, Ernst Barnikol, mais aussi contre Karl Löwith.[691] Selon Schmitt, c'est par l'étude d'une telle préoccupation que l'on découvre « où se trouvait le laboratoire dans lequel était préparée la dynamite, dont Nietzsche se vantait. »[692]

4). *Le grand parallèle* : Dans de nombreuses parties de son œuvre, Schmitt évoque de façon variée divers aspects de ce qu'il appelle le grand parallèle entre le temps actuel et le temps du Christ et des Césars. Au cours de l'année 1943-1944, Schmitt donne une conférence sur *Donoso Cortes et la terreur de 1848* qui est publiée en Espagne en 1944 (et en allemand en 1950).[693] Cette conférence examine les occurrences de ce type de parallèle dans la pensée du 19e siècle - les travaux antérieurs de Schmitt, tels que *Romantisme politique*, contenaient déjà

---

son *Meaning in History*: « The story of the great Flood, the most conspicuous historical event in the Old Testament, tells us that, when the earth was filled with violence by man, God decided to destroy the whole human race, which he repented having made, with the exception of one single family. What else can this story teach than the radical disproportion between the history of the world and the succession of faith? Similarly, the message of the New Testament is not an appeal to historical action but to repentance. Nothing in the New Testament warrants a conception of the new events that constituted early Christianity, as the beginning of a new epoch of secular developments within a continuous process." (*Meaning in History*, p. 196) voir aussi : "The only antagonism which is not accidental but intrinsic to the message of the New Testament is that to Jewish futurism (expecting the Messiah in the future instead of recognizing him in the presence of Jesus) and to the apocalyptic calculations of the last events by Jews as well as by Christians." (p. 189).

[689] Voir aussi le rapport de Schmitt sur sa rencontre avec le jeune Jean Paul Sartre (1905-80) au printemps 1948 et son expression du « fait tout le monde complice » dans l'après-guerre : « La repentance dictée d'en haut rend tout le monde complice, dit Sartre. Personne n'est libre si tous ne le sont pas (Hegel). » (*Von oben diktierte Reue macht alle mitschuldig, sagt Sartre. Keiner ist frei, wenn nicht alle frei sind)*.) Schmitt demande alors : *« Qui éduque les enfants à la liberté ? Le chrétien ou l'athée*. » (GL II, p. 70-71,9.2.1948). Schmitt indique également ici une similitude entre Bauer et Sartre, tous deux « athées solitaires », de types et d'époques différents, mais toujours particulièrement coincés dans leur propre tradition critique (ibid). Voir aussi les commentaires de Schmitt sur l'approche existentialiste heideggérienne de Sartre comme une trahison de Kierkegaard et Bruno Bauer (GL II, p. 114, 17.5.1948).

[690] DC [trad. fr.] p. 241.

[691] *ibid*.

[692] *Depositum*, à Przywara, *Op. cit.*

[693] En 1950, l'essai a été «réédité» puis publié avec les autres essais de Schmitt sur Cortes. Son titre a ensuite été changé en *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation* (*Une interprétation paneuropéenne de Donoso Cortes*). La deuxième *Théologie politique* de Schmitt est également revenue sur le sujet de cet essai. Pourtant, Schmitt a alors indiqué que l'essai avait été rédigé dès 1927. (PT II [trad. fr.] p. 104, n.1). En fait, en 1927, Carl Schmitt a publié «Cortes à Berlin» et en 1929 «Der unbekannte Donoso Cortes», tandis que le texte dont il s'agit dans la *Théologie politique II* est son essai de 1944, bien distinct des articles la période de Weimar sur un sujet similaire.

de nombreux éléments pour traiter ce sujet. Cette conférence comporte, selon une déclaration de Schmitt, une histoire non écrite, surtout autour de moments importants comme 1848.[694] Le *Nomos de la Terre* fournit aussi un contexte au grand parallèle entre la situation du christianisme primitif et celle du XIXe siècle dans sa discussion du « césarisme », que Schmitt distingue de « l'empire » et de la « tyrannie ». Le critère distinctif de « l'empire » chrétien est lié aux rénovations médiévales de l'idée du « pouvoir suprême » (un critère auquel ne peut simplement satisfaire un César). Le césarisme est un phénomène moderne, mais non chrétien. C'est surtout à l'époque moderne que le césarisme est réapparu comme une question pertinente, particulièrement au moment de la révolution française. Au niveau de l'État, le grand parallèle entre la situation actuelle et le christianisme primitif s'oppose à une logique théologico-politique monarchique et en ce sens, il est non chrétien. En particulier, le bonapartisme a été assimilé au « césarisme pur » et sa nouvelle antithèse est représentée par la monarchie et la couronne royale. Le véritable sens d'une histoire chrétienne a déjà disparu à la fin du Moyen Âge et au début de la modernité.[695] Cependant, totalement différent dans son contenu de celui du Moyen Âge, l'« empire » bonapartiste prend un nouveau sens, et surtout vers 1848, lorsque l'idée d'empire est remise en service pour se détacher à nouveau de son image médiévale.[696] Le XIXe siècle est remarquable par la variété des réflexions sur ce grand parallèle entre le temps présent et le temps du Christ et de César :

> Le césarisme est une forme de pouvoir typiquement non chrétienne, même lorsqu'il conclut des concordats. En tant que terme et comme problème consciemment posé dans la

[694] « Il n'existe encore aucune monographie de l'histoire intellectuelle de ce parallèle remarquable et de ses nombreuses orientations, tendances ou nuances, variées et contraires. On peut pourtant reconnaître aujourd'hui sans grande difficulté ses lignes essentielles. » (DC [trad. fr.] p. 238-239).

[695] La « généralisation neutre » des grands systèmes philosophiques semblait déjà s'opposer à tout sens concret de l'histoire, tandis que toute distinction constitutive, en particulier des païens et des «non-croyants», devait également être «dissoute» : „Dieses Wissen um den Sinn der christlichen Geschichte hörte seit dem 13. Jahrhundert allmählich auf. Die großen philosophischen Systeme haben auch hier den konkreten Geschichtssinn aufgehoben und die geschichtlichen Kreaturierungen des Kampfes gegen Heiden und Ungläubige in neutrale Generalisierungen aufgelöst.". (NE, p. 33). NE [trad. fr.] p. 67. Les affrontements du césarisme avec la monarchie et l'église se trouvent à l'antithèse, en termes médiévaux, d'un grand parallèle. „Jeder fromme Theologe des 9. bis 13. Jahrhunderts hätte den Unterschied dieser cäsaristischen Kaiser-Vorstellungen erkannt, schon deshalb, weil jeder Theologe des christlichen Mittelalters wußte, was es politisch-geschichtlich bedeutete, daß die Juden vor der Kreuzigung des Heilandes gerufen haben: „Wir haben keinen König als den Cäsar" (Joh. 19,15)." (NE, p. 33) ; NE [trad. fr.] p. 67.

[696] « Das bonapartistische Kaisertum war das erste und auffälligste neuere Beispiel eines reinen, d. h. von einem Königtum und einer königlichen Krone getrennten Cäsarismus. Es ist daher in einer ganz anderen Bedeutung des Wortes „Kaiser tum" als im Sinne des christlichen Mittelalters. Noch intensiver und moderner wurde die Parallele seit 1848 und dem „Kaisertum" Napoleons III. »(NE, p. 33). (« L'empire Bonapartiste fut le premier et le plus frappant exemple modern d'un césarisme pur, c'est-à-dire un césarisme séparé d'une royauté et d'une couronne royale. Le mot « empire » a donc un sens complètement différent de celui qu'il a dans le sens chrétien médiéval. Le parallèle est devenu encore plus intense et moderne depuis 1848 et l'« Empire » de Napoléon III. » (NE [trad. fr.] p. 67).

> sphère spirituelle, ce césarisme est un phénomène moderne. Il n'apparaît qu'avec la Révolution française de 1789 et se rattache historiquement à l'époque du grand parallèle entre la situation de la chrétienté primitive et la situation du XIXe siècle, un parallèle qui commence avec la Révolution française. Celle-ci suscite les mots et les concepts, issus tout entiers du grand parallèle, de césarisme, guerre civile, dictature et prolétariat. Ce grand parallèle singulier et dominant entre le présent et l'époque qui marque le début de notre ère ne doit pas être confondu avec les nombreux autres parallèles historiques qui fourmillent chez les historiens et les politiciens. Ce grand parallèle a été exposé avec maintes variations par divers auteurs, allant de Saint-Simon, Tocqueville, Proudhon, Bruno Bauer jusqu'à Oswald Spengler.[697]

Comme l'indique la conférence de Schmitt sur Donoso Cortes, la question posée par le grand parallèle est de savoir « si l'éon chrétien est ou non arrivé à son terme ».[698] Cependant, comme l'indiquent encore en 1950 les remarques de Schmitt sur « Trois possibilités d'une vision chrétienne de l'histoire » (*Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes*), ce grand parallèle n'est pas particulièrement chrétien : qu'il soit cyclique ou eschatologique, apocalyptique ou messianique, on peut trouver dans le grand parallèle une forme de preuve (ou de légitimation par rapport à cette identification). Au-delà de cela, aucune véritable conscience historique n'est établie en pensant simplement dans le cadre de ce parallèle entre l'époque actuelle et le christianisme primitif : pour autant, pour celui qui est pris dans ce parallèle, l'histoire ne trouve aucun sens et aucune vérité car on vit dans une « présence immuable » à travers ce parallèle (avec le temps du Christ et des Césars).[699] Les deux

[697] NE [trad. fr.] p. 67. „Der Cäsarismus aber ist eine typisch nicht-christliche Machtform, auch wenn er Konkordate schließt. Als Bezeichnung und als bewußtes Problem der geistigen Sphäre ist dieser Cäsarismus eine moderne Erscheinung. Er beginnt erst mit der französischen Revolution von 1789 und gehört geschichtlich in die Zeit der groß en Parallele zwischen der Situation des ersten Christentums und der Situation <les 19. Jahrhunderts, eine Parallele, die mit der französischen Revolution einsetzt. Sie wirft die ganz aus der groß en Parallele entstandenen Worte und Begriffe von Caesarentum, Bürgerkrieg, Diktatur und Proletariat auf. Diese einzigartige, alles beherrschende, groß e Parallele zwischen der Gegenwart und der Zeitwende, die den Beginn unserer Zeitrechnung darstellt, darf nicht mit den zahllosen sonstigen geschichtlichen Parallelen verwechselt werden, von denen es bei den Historikern und Politikern wimmelt. Diese groß e Parallele ist von verschiedenen Seiten, von Saint-Simon, Tocqueville, Proudhon, Bruno Bauer bis zu Oswald Spengler in vielen Abwandlungen gezogen worden." (NE, p. 32-33).

[698] DC [trad. fr.] p. 237-8. À cet égard, une distinction est faite entre les parallèles simples et les grands parallèles. Alors que les parallèles simples peuvent être compris en termes de pluralité d'analogies et d'homologies historiques sécularisées, la réflexion sur les grands parallèles tente d'indiquer chez certaines de ces penseurs les orientations de l'époque sécularisée en des termes tels que la « mort de Dieu ». (*Ibid*)

[699] « La première remarque qui me vient à l'esprit à la lecture de ce livre inhabituel [*Meaning in History*], concerne le grand parallèle historique, qui se manifeste dans l'auto-compréhension historique du siècle précédent. En établissant un parallèle historique entre son époque et celle des guerres civiles romaines ainsi que du christianisme primitif, ce siècle a tenté de se comprendre historiquement, notamment en se comparant à une époque complètement différente il y a deux mille ans. En dépit de toute la dialectique hégélienne-marxiste-stalinienne de l'histoire, nous n'avons, en fait, aucun autre moyen de 'nous comprendre' historiquement. Il est important de comprendre pourquoi c'est surtout cette période du christianisme primitif qui nous semble si plausible, étant donné le nombre infini d'événements et d'âges historiques. Il est également crucial d'examiner avec quel type de détermination ce parallèle a été utilisé, depuis la Révolution française, par divers couples d'auteurs aux conclusions contradictoires et par les deux camps de diverses oppositions, alors

approches métaphoriques et les vues alternatives sur la question théologico-politique (qui donnent deux variantes de ce qu'il appelle dans différents textes le grand parallèle entre le temps du Christ et des Césars et le temps actuel dans la pensée du XIXe siècle) sont à démontrer dans la dernière partie de cette recherche (sur l'« Epiméthée chrétien » et sur le « katechon »). Dans différents ouvrages de l'époque, Schmitt décrit la scène théologico-politique du milieu du XIXe siècle telle qu'elle est présente chez divers penseurs qui s'opposent sur le sujet du « grand parallèle ». Tout d'abord, un recours au grand parallèle est à l'origine d'un « nouveau » socialisme sous l'influence de personnages comme Henri de Saint-Simon. Il existe, selon Schmitt, une perspective christologique dans les idées tardives de Saint-Simon sur le *Nouveau Christianisme* (qu'il met au service d'un principe socio-spirituel intégré).[700] Le pronostic, formulé par Alexis de Tocqueville en 1835, est également significatif à cet égard : C'est une perspective précise sur « l'humain » qui prend le relais de la « confiance en soi européenne et a prédit qu'une inévitable démocratisation et centralisation de l'humanité trouverait son aboutissement en Russie et aux États-Unis d'Amérique »,[701] pronostic qui, selon Schmitt, est particulièrement actuel depuis la Seconde Guerre mondiale.[702] Un autre exemple notable de réflexion à propos du grand parallèle est la

---

que le parallèle historique en tant que tel est encore évident. Et il est particulièrement remarquable qu'un phénomène dans l'histoire de l'esprit avec un niveau d'évidence et d'actualité tel que ce grand parallèle n'ait pas été abordé jusqu'à présent sous la forme d'une monographie indépendante, ni dans le domaine de l'éducation ni dans une quelconque recherche indépendante. ...] La pensée cyclique et eschatologique peut être inspirée par le grand parallèle. Tous deux identifient ce parallèle comme la preuve de la fin d'un éon, la certitude d'un âge épuisé, d'un *'tempo esaurito*' [« temps épuisé »]. La pensée cyclique en tire la conclusion d'une nouvelle année mondiale ; la pensée progressive induit l'augmentation en spirale d'un temps toujours plus parfait ; la pensée eschatologique, en revanche, en déduit l'attente de la fin immédiate. Les chrétiens doivent élever le parallèle avec le niveau de l'identité, car pour eux les événements essentiels de l'éon chrétien, c'est-à-dire la venue, la crucifixion et la résurrection du Fils de l'homme, restent vivants dans une présence immuable. *L'autre remarque* porte sur la question de savoir si la foi eschatologique et la conscience historique peuvent coexister. La réponse à cette question est presque toujours négative. Les deux semblent encore moins conciliables que la pensée cyclique et historique. La vive attente d'une fin imminente semble enlever le sens de toute l'histoire et provoque une paralysie eschatologique dont il existe de nombreux exemples historiques » (DCG, 1950, p. 928-929).

[700] Voir par exemple DC [trad. fr.] p. 239.

[701] „Nur wenige Jahre später hat das Buch eines großen französischen Historikers, Alexis de Toequevilles La Democratie en Amerique, jenem europäischen Selbstgefühl den Boden entzogen und die Prognose gestellt, daß eine unabwendbare Demokratisierung und Zentralisierung der Menschheit in Rußland und den Vereinigten Staaten von Amerika ihre Vollendung finden würde. Diese Prognose ist seit dem zweiten Weltkrieg fast populär geworden. Damals erschien sie dem großen Publikum Europas unbeachtlich und höchstens als Konstruktion eines geistvollen Katastrophendenkers von Interesse." (DC, p. 88-89).

[702] DC [trad. fr.] p. 235-7. La *Théologie politique* fournissait, déjà en 1922, des indications similaires sur ce point. Par exemple : « Évidemment, pendant un temps, les vestiges de la représentation de Dieu restent encore reconnaissables. En Amérique, elle devient la croyance raisonnable et pragmatique que la voix du peuple est celle de Dieu, une croyance que la victoire de Jefferson, en 1801, réduit à néant. Dans son tableau de la démocratie américaine, Tocqueville déclarait encore que dans l'idée démocratique le peuple planait au-dessus

« dissolution » du parallèle par Søren Kierkegaard en un « moment du présent », disons, le choix existentiel introverti de « vivre » au sein du grand parallèle lui-même.[703] Le livre de Bauer *Christus und die Caesaren* doit être compris, selon Schmitt, dans la perspective de son intervention dans le contexte des grands parallèles, tout au long du XIXe siècle, entre l'horizon du temps actuel et le temps du Christ et des Césars.[704] Dans ce cadre comme l'indique Schmitt, Bauer (comme Kierkegaard) s'est éloigné des gestes « purs » de ses adversaires « positivistes » (Strauss) ; il se rapproche de la « pureté la plus pure » (*reinsten Reinheit*) sur le plan théologique.[705] Les remarques de Bauer sur le Christ et les Césars présupposent une distinction fondamentale entre la puissance et le droit (qui, selon Schmitt, influence également Nietzsche). Cependant, selon Schmitt, Bauer non seulement partage avec Nietzsche une opposition à Strauss, mais l'auteur de *Christ et les Césars* a également transmis l'idée de grand parallèle au jeune Nietzsche.[706] Nietzsche non seulement a suivi Bauer au nom

---

de la totalité de la vie étatique comme Dieu au-dessus du monde : comme origine et fin de toutes choses, comme ce dont tout sort et où tout revient. » (PT [trad. fr.] p. 58).

[703] DC [trad. fr.] (dans RK [trad. fr.]), p. 232, n.1, p. 242, n.1, p. 243-4; Voir aussi GL II, p. 114, p. 121, p. 252.

[704] NE [trad. fr.] p. 66-7, NE [trad. fr.] p. 213-4. GL II, p. 73. Voir aussi, sur Bauer et l'histoire des grands parallèles l'article de 1944 sur Bauer et Kierkegaard (dans DC, 3e article, 1950). Ce sujet est également traité à différents points d'*Ex Captivitate Salus* ainsi que dans la recension de Karl Löwith.

[705] Le jeune Bauer a toujours eu un sens protestant de la « pureté » (*Reinheit*) ; une pureté qui pouvait aussi pénétrer jusqu'à un certain niveau la « microphysique de la politique » (*Mikrophysik des Politischen*) ; et qu'un juriste catholique n'était pas nécessairement prêt à admettre. (GL II, p. 46-47; 18.12.1947). Voir aussi l'indication que ni la liberté, ni la race, ni la pureté ne peuvent avoir le « dernier mot » en tant que construction historique. Avec une référence à l'athéisme de Bauer dans ce contexte : "Die Diskussion mit Sartre (am 1. 2. 48 in Berlin): was er ist, ist dasselbe wie der einsame, kritische, atheistische Einzelgänger Bruno Bauer; dieser war mehr Geschichtskonstruktcur (alt-neu); die nötige „Staatskritik" (auch innerhalb des sozialistischen Marxismus, d.h. am eigenen Staat, nicht am fremden, am Lizenz-Staat) hatte Bruno Bauer längst. Die Prognose und Meister dieser <...> Sklave <...> kann nur mit vielen Zulassungen, Lizenzen, Pässen, Approbationen und Bescheinigungen. auftreten. Er wird sich hüten, davon sehr kritisch zu sprechen; trotzdem, das ist das Existenziell-Konkrete an der ganzen Diskussion. (Steiniger sieht, daß Sartre's Fliegen 1944 in Frankreich gegen die Reue wirkten, 1948 in Deutschland daher gegen die Entnazifizierung: das nennt er ein Beispiel von ‚Dialektik'; es ist nur ein Situationswechsel bei gleichbleibendem Wortlaut und eine Probe auf den Sinn für Reziprozität.) Von oben diktierte Reue macht alle mitschuldig, sagt Sartre. Keiner ist frei, wenn nicht alle frei sind (Hegel). Wer erzieht die Kinder zur Freiheit? Der Christ oder der Atheist. Die Frage der Erziehung enthält schon die Grenze aller Freiheit. „Freiheit" kann doch nicht das letzte Wort sein; libertas libertate perit; immer das gleiche: so wenig wie die Rasse oder die Reinheit. Und nun noch erst die ‚Erziehung zur Freiheit'; sieh dir diese Freiheitshelden vom Schlag Ilja Ehrenburgs doch nur einmal an; die Gehirnwäscher! » (GL II, p. 70-71).

[706] Selon Schmitt, la particularité des grandes images prophétiques a été ce qu'il appelle la résistance ou « l'abstention à résoudre dans un mélange de pouvoir et de justice ».
Cela était déjà évident dans la vie de Moïse d'Égypte et de Jésus-Christ de Bethléem, et dans leur évasion de « l'infanticide ». C'était, selon Schmitt, un « signe de vérité », un signe de leur abstention même d'un « parallèle parfait » avec le pouvoir. Pourtant, selon Schmitt, cette résistance sous le « positivisme critique » du XIXe siècle, et ses récits de leur « vie » devient un signe de les rejeter et de les « falsifier ». Ce fut, selon Schmitt, non seulement le cas du purisme positiviste et des démystifications de Strauss ou de Renan, mais aussi dans la ligne opposée, avec Bauer et Nietzsche. Bauer avait en effet détecté une division théologique fondatrice du pouvoir et de la vérité ainsi que de la justice séparée du pouvoir. Néanmoins, l'ancien théologien protestant est devenu un maître de Nietzsche sur le sujet. GL II, p. 73. GL II, p. 145-6, (20.8.1948); GL II, p. 70-71.

de leur opposition commune à David Friedrich Strauss, mais est resté un disciple de Bauer sur ce sujet malgré son propre élargissement philosophique du grand parallèle.[707] Enfin, Oswald Spengler a admis, avec Nietzsche, que « Dieu est mort » : non seulement au sens du Dieu théologique transcendant, mais aussi au sens d'une société aliénée par la technologie, un peuple technique dont la voix n'a plus aucune trace d'un Dieu. Le but de l'engagement de Spengler dans la « crise » a toujours été, selon Schmitt, de repenser l'apocalypse allemande (le déclin) à travers ce grand parallèle.[708]

5). *B. Bauer-K. Marx et la « question juive »* : La lecture que fait Schmitt de la question juive dans le cadre des échanges entre Bauer et Marx est relevée par nombreux spécialistes : Gross développe la thèse selon laquelle les « objections » de Schmitt à Hans Kelsen « peuvent être lues comme une sorte de reprise de la controverse entre Bauer et Marx ».[709] Dans ce cadre, selon Gross, Bauer a « compris comment traduire les ressentiments théologiques – l'antijudaïsme - en un langage séculier » et cela se poursuit avec la réception de Bauer par Schmitt.[710] Cependant, Reinhard Mehring souligne que les lectures de Bauer par Schmitt appartiennent principalement à des périodes tardives. C'est à la fin des années 1930 que Bauer « apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Schmitt alors que le bâtiment est déjà debout ».[711] Mehring souligne aussi à juste titre que l'intérêt de Schmitt pour l'histoire intellectuelle de *Vormärz* précède ses références à Bauer et que dans ses premiers textes, Bauer « ne joue pas encore » de rôle.[712] L'intérêt de Schmitt pour la « question juive » de Bauer reste principalement lié à son traitement face à celle de Marx.[713] La correspondance de Schmitt indique que les ouvrages de Bauer tels que *Christ et les Césars* de 1877 sont des œuvres « trop tardives » dans sa carrière ; et tout ce qui est significatif concernant « la question juive » est principalement « dit avant 1848 ».[714] Lors de sa conférence de 1944,

[707] DC [trad. fr.] p. 240, p. 241 n.1, p. 245-7; Voir aussi GL II, p. 8, p. 31, p. 121.
[708] DC [trad. fr.] p. 236-8; FP, p. 850.
[709] R. Gross (2000) *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt, p. 194; aussi, p. 224.
[710] *ibid*. p. 214.Voir aussi: R. Gross (2016) « The 'true enemy' » dans *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, p. 110-111.
[711] R. Mehring (2010) **«** Autor vor allem der ‚Judenfrage' von 1843: Carl Schmitts Bruno Bauer », dans K.- M. Kodalle et T. Reitz(dir.), *Bruno Bauer: Ein "Partisan des Weltgeistes"?,* Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 335-350, ici. p. 336.
[712] *Ibid.*, p. 342.
[713] Voir par exemple : DC, p. 99. BRtau (Schmitt à Taubes) p. 143. DCG, p. 927-931. GL II, p. 70-71, p. 472-473.
[714] Helmut Kiesel (éd.) (1999) *Ernst Jünger-Carl Schmitt. Briefe 1930-1983*, Stuttgart, Klett-Cotta , p. 84; . Voir aussi, p. 190. Cité aussi dans R. Mehring (2010), *op. cit*. p. 340-341. Schmitt mentionne également ici « certains chapitres de sa critique de l'Evangile dans le volume IV (1852) disparu » et « l'essai "Le judaïsme à l'étranger" en 1863 » : « Sein Buch, Christus und die Caesaren 1877 ist zu sehr Alterswerk. Alles Wichtige ist vor 1848 gesagt worden. » (*Ibid.*).

Schmitt indique que malgré l'opposition de Bauer à de nombreux protestants et hégéliens de l'époque (comme D. F. Strauss), Bauer nourrit toujours une forme de loyauté profonde envers Hegel et le protestantisme : « cet Allemand critique n'a pu totalement effacer ni ses origines théologiques protestantes ni ses origines hégéliennes. Cela reste sa renommée. »[715] Cette particularité apparaît également à travers la rencontre de Bauer avec Marx.[716] Chez Bruno Bauer, « tant la critique théologique et philosophique de la raison que la critique textuelle et biblique se sont converties en une critique du temps » : Cette approche reste avec Bauer en tant qu'approche critique ; et sur ce point, Bauer est toujours critique à l'égard de Marx.[717] Bauer, dans les années 1848-1849, réfléchit à l'importance de l'Europe et de sa politique. Il résiste aussi à la montée théologico-politique de la Russie et à son prétexte d'unité mondiale.[718] Contrairement à la vocation universelle du prolétariat, il y a une opposition bauerienne à l'unité mondiale.[719]

b) **« La question juive »** (Weimar-Allemagne, 1918)

De nombreux auteurs ont fait référence aux débats qui lient la soi-disant « question juive » à la variété des sujets relatifs à l'antijudaïsme et l'antisémitisme.[720] Dans ce sous-chapitre, nous

[715] « Im Todesjahr Donosos, 1853, erhebt er [Bauer] die Frage: „Werden die Völker des Westens durch künftige Revolutionen noch mehr als durch die letzte aufgelöst und geschädigt werden?" und er antwortet: „Kein Zweifel, sie werden es"; Dieser kritische Deutsche vermochte weder seinen protestantisch-theologischen noch seinen hegelianischen Ursprung ganz auszulöschen. Das bleibt sein Ruhm. » (DC, p. 100-101).

[716] « La remarque de Karl Marx est probablement dirigée contre l'utilisation extensive du grand parallèle par Bruno Bauer. Marx a senti ici quelque chose de théologique et ne s'est pas laissé induire en erreur par les attaques de Bruno Bauer contre le christianisme. Car la pensée de Bruno Bauer est restée hégélienne-théologique.». (« Die Bemerkung von Karl Marx, richtet sich wahrscheinlich gegen Bruno Bauers ausgiebige Verwendung der großen Parallele. Marx witterte hier etwas Theologisches und ließ sich darin auch durch Bruno Bauers Attentate auf das Christentum nicht beirren. Denn Bruno' Bauers Denken blieb hegelisch-theologisch. ») (DC, p. 96-97).

[717] « In Bruno Bauer schlug sowohl die theologische und philosophische Kritik der Vernunft wie auch die Text - und Bibelkritik in die Zeitkritik um. Aber sie blieb bei ihm, zum Unterschied von Karl Marx, kritisch und wurde nicht zu einer den Feind vernichtenden Parteinahme. » (DC, p. 100). Selon Schmitt, la base logique de l'appropriation du système hégélien chez Marx peut déjà être trouvée dans le débat avec Bauer sur la question de l'émancipation. Selon Schmitt, « Marx ne suit pas la question du césarisme » : l'interprétation de la dialectique hégélienne par Bauer dans ce contexte s'étend chez Marx en un universalisme (prolétariat) tendant à la destruction de l'autre (bourgeoisie). Les notions marxistes du prolétariat et des luttes de classe universalisent « une position partielle visant à détruire son ennemi politique » pour renverser le capitalisme afin de créer une société sans classes. DC [trad. fr.] p. 242, p. 248-249. DC, p. 96. Déjà en 1923, dans *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Schmitt s'oppose à l'idée d'émancipation de Marx, la société communiste de l'avenir : GLP, p. 64, voir aussi GLP, p. 73-74.

[718] DC [trad. fr.] p. 230, p. 235, p. 240-244.

[719] GL II p. 303, p. 437 ; BRtau, p. 112. Dans ce cadre, l'aphorisme hégélien de Bauer selon lequel « seul l'homme qui connaît sa proie mieux qu'elle ne se connaît elle-même peut la piéger » est aussi un morceau de prédilection de Schmitt : NE [trad. fr.] p. 132-133 ; FP, p. 266. GII, p. 64, p. 86-7, p. 114, p. 12, p. 437, p. 487. JRW, p. 32.

[720] Cette expression est particulièrement utilisée en 1942 dans le cadre de la « phrase nazie » concernant la « solution finale » à la question juive (*Endlösung der Judenfrage*) qui a culminé dans la politique la plus abjecte

n'entrons pas dans le débat sur la question juive en tant que telle ni ne développons ses causes et ses conséquences, ce qui excède le cadre du présent travail. Nous examinons d'abord le contexte historique général à travers les rapports des débats de certains spécialistes du judaïsme, et nous posons ensuite quelques questions concernant la perspective de Schmitt, ainsi que ses commentaires théologico-politiques dans un contexte qui découle de nos développements du sous-chapitre précédent.

1). Au matin du 13 mars 1881, le Pont Jaune de Saint-Pétersbourg était flanqué de trottoirs étroits pour un public qui attendait le Tsar, parmi lequel un membre âgé de vingt ans d'un mouvement nihiliste, Nikolai Rysakov[721], portant un petit paquet blanc enveloppé dans un mouchoir. À l'approche du tsar, après un moment d'hésitation, il a jeté son paquet, mais il est passé sous les sabots des chevaux, alors qu'il était plaqué sur les clôtures. L'explosion a tué l'un des cosaques et grièvement blessé le conducteur et les personnes qui se trouvaient sur le trottoir, mais elle n'a fait qu'endommager le carrosse du Tsar, qui en sortit ébranlé mais indemne. Rysakov a été capturé presque immédiatement ; un chef de police l'a entendu crier dans la foule rassemblée. Les gardes environnants et les cosaques ont pressé l'empereur de quitter les lieux immédiatement plutôt que de se faire montrer le lieu de l'explosion. Aux demandes anxieuses de son entourage, le tsar Alexandre II répondit : « Grâce à Dieu, je ne suis pas touché ! ». Cependant, un deuxième membre du même groupe (*Narodnaïa Volia*), Ignacy Hryniewiecki[722] apparut debout près de la clôture du canal, leva les deux bras et jeta quelque chose aux pieds de l'empereur. Il aurait crié : « C'est trop tôt pour remercier Dieu !»[723]

Après l'assassinat du Tsar, son successeur a mis en œuvre de nouvelles mesures contre les révolutionnaires et les anarchistes, dont une vague de pogroms organisés par le pouvoir qui a détruit plus d'une centaine de communautés juives réparties dans le sud de la Russie.[724] Les lois de mai 1882 ont été suivies de l'instauration d'une « Zone de Résidence » dans les années

---

du siècle dernier avec le génocide de millions d'innocents. « Final solution », *Holicaust Encyclopaedia* (consulté sur https://encyclopedia.ushmm.org). Voir aussi : Ch. Browning, 2004, *The Origins of the Final Solution: The Evolution of Nazi Jewish Policy*, September 1939-March 1942. Lincoln, University of Nebraska Press.

[721] Nikolai Rysakov (1861-1881).

[722] Ignacy Hryniewiecki (1856-1881).

[723] Voir sur le meurtre du Tsar, R. K. Massie (1969) *Nicolas and Alexandra*, New York, Dell, p. 16 ; voir aussi A. Rowley (2017) « Dark Tourism and the Death of Russian Emperor Alexander II, 1881-1891 » dans *Historian*. 79 (2) : 229–55.

[724] L'assassinat du tsar Alexandre II a été un élément déclencheur des pogroms, certains accusant des « agents d'influence étrangère » impliquant les Juifs. Voir, par exemple, *The Jewish Chronicle*: 6 mai 1881 ; voir également le journal *Sankt-Peterburgskie Vedomosti*, n.65, 8 (20) mars 1881. Cité dans Benjamin Blech, *Eyewitness to Jewish History*, 2004.

1890. Par la suite, sous le règne de Nicolas II, de 1894 à 1917, les Juifs ont été considérés comme le principal facteur du mouvement révolutionnaire russe, et diverses expulsions brutales se poursuivirent avec l'approbation du gouvernement.[725] L'effondrement du Commonwealth polono-lituanien et sa partition (entre la Russie, les Habsbourg et la Prusse) a fait qu'une grande partie de la communauté juive mondiale (qui était concentrée en particulier en Pologne) a été absorbée par l'Empire russe (1721-1917) dans les années 1830.[726] Cependant, la fin du XIXe et le début du XXe siècle ont été marqués par un mouvement et un transfert à grande échelle de la population juive de la Russie vers l'Europe et les États-Unis. Avec une frontière commune avec la Russie et un accès aux mers, l'Allemagne et les Juifs allemands ont alors été particulièrement concernés. En premier lieu, divers groupes « philanthropiques » sont intervenus pour aider les émigrants de l'Est à s'installer ou à émigrer.[727] Un premier groupe « consciemment nationaliste », le *Verein Russischer Jüdischer Wissenschaftlicher*, a été créé en Allemagne en décembre 1888, comptant notamment des étudiants russes parmi ses membres fondateurs. Pourtant, comme le souligne Jehuda Reinharz, ces groupes nouvellement fondés sont « encore trop radicaux pour attirer » les « fils de la classe moyenne juive aisée » d'origine allemande.[728] En 1882, l'immigrant russe et principal fondateur des « Amants de Sion » (*Hovevei Zion*), Leo Pinkster[729] publie un pamphlet en allemand sur l'auto-émancipation (*Selbstemanzipation*), revendication qui ne semble pouvoir être satisfaite que dans une patrie séparée hors d'Europe. Au contraire, en 1885, la déclaration finale de la conférence centrale de rabbins « réformés » en Amérique ratifie que « nous ne nous considérons plus comme une nation, mais comme une communauté religieuse, et nous n'attendons donc ni un retour en Palestine, ni un culte sacrificiel sous l'administration des fils d'Aaron, ni le rétablissement d'aucune des lois concernant l'État

[725] Voir Simon Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, p. 18; voir aussi, p. 243.

[726] Voir M. Terry (ed.), *Reading Guide to Judaism*, 2000, p. 489-490. Les archives de EJC (European Jewish Congress, https://eurojewcong.org/archive/) vont jusqu'à indiquer qu'au milieu du XVIe siècle, environ 80 % de la population juive mondiale vivait sur les terres polonaises.

[727] Au cours de ces années, le nombre de Juifs d'Europe de l'Est a donc augmenté de façon spectaculaire. Les organisations philanthropiques du judaïsme occidental, et en premier lieu l'organisation juive allemande, ont entrepris d'aider ces Juifs d'Europe de l'Est mais surtout d'organiser et de diriger l'émigration vers l'Amérique et d'autres pays. Voir notamment Jehuda Reinharz (1980) 'Ideology and Structure in German Zionism, 1882-1933' dans *Jewish Social Studies* 42/2, p. 119-146 (sur l'importance de l'émigration russe pour la construction du sionisme allemand, voir aussi : p. 121). Voir aussi: Shalom Adler-Rudel et Siegfried Moses (1959) *Ostjuden in Deutschland 1880-1940. Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten*, p. 6.

[728] Voir J. Reinharz (1980) « Ideology and Structure of German Zionism, 1882-1933 », *Jewish Social Studies*, 42/2, p. 122-123.

[729] Leo Pinkster (1821-1891).

juif ».[730] Dès juillet 1891, dans le manifeste d'une conférence qui devait se tenir à Paris, on peut lire : « *Sionistes de tous les pays, unissez-vous* ! » Par la suite, Theodor Herzl publie en février 1896 *Der Judenstaat*, qui se conclut par l'affirmation suivante : « Je crois qu'une merveilleuse génération de Juifs va naître. Les Maccabées se soulèveront à nouveau. »[731] Plus tard, du 29 au 31 août 1897, le premier Congrès sioniste mondial a lieu à Bâle (Suisse) à l'initiative de diverses personnalités. Parmi celles-ci, il y avait notamment Herzl et ses proches, le Polonais-Lituanien élevé en Allemagne, David Wolffsohn[732], qui fut ensuite élu vice-président du Congrès et remplaça Herzl lui-même après sa mort en 1904, ou encore Max Isidor Bodenheimer qui était déjà en contact avec Herzl depuis des années et fut ensuite élu vice-président de l'Organisation sioniste mondiale (WZO) à partir de 1907. En 1898, M. I. Bodenheimer s'est rendu en Palestine avec la délégation qui accompagnait Herzl pour rencontrer l'empereur allemand, Guillaume II[733]. Les commentaires postérieurs de Bodenheimer dans *So wurde Israël : Aus der Geschichte der zionistischen Bewegung*,

[730] Cité dans J. Glass (2002) *From New Zion to Old Zion*, Detroit, Wayne State University Press, p. 41 ; N. Rubin (2012) *American Jewry and the Oslo Years*, New York, Palgrave Macmillan, p. 24. Voir aussi sur ce point l'indication d'Adolf Jellinek (1821-1893), père de Georg Jellinek (1851-1911) : « Grâce à leur universalisme, ils [le peuple juif] s'adaptent et absorbent les qualités des nations au sein desquelles ils sont nés et éduqués. Nous sommes chez nous en Europe et nous nous considérons comme les enfants des pays où nous sommes nés et où nous avons grandi, dont les langues que nous parlons et les cultures constituent notre substance intellectuelle. Nous sommes Allemands, Français, Magyars, Italiens, etc., de toutes les fibres de notre être. Nous avons depuis longtemps cessé d'être de vrais Sémites pur-sang, et nous avons depuis longtemps perdu le sens de la nationalité hébraïque. » (Cité dans R. Wistrich, 1998, « Zionism and its Religious Critics in Fin de Siècle Vienna », dans *Tauber institute for the Study of European Jewry series*, 30, p. 140-158, ici, p. 142-143). Le philosophe et historien du judaïsme Gershom Scholem (1897-1982) indique que, comme la plupart des Juifs du XIXe siècle, Jellinek ne considérait pas les Juifs comme une nation, mais plutôt comme les membres d'une tribu qui s'adaptait aux peuples et aux circonstances environnantes. Son but était de se consacrer à sa patrie européenne et en même temps de réaliser les objectifs religieux du judaïsme ; ainsi, selon Scholem, Sion était pour Jellinek davantage un « symbole de salut de l'humanité tout entière » (Voir G. Scholem & M. Lamed, *s. v.* « Adolf Jellinek » dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, p. 119-120). Néanmoins, le scientifique juif orthodoxe et rabbin Alexander Altmann (1906-1987) considére Adolf Jellinek comme un des premiers représentants du nationalisme juif ou du sionisme humaniste (M. L. Rozenblit, 1990, « Jewish Identity and the Modern Rabbi : The Cases of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek, and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna », *Leo Baeck Institute Year Book*, 35, p. 110-118, ici p. 115). Dans un cas notable, lors de ce que Landesmann appelle le *Wiener Kultusstreit* de 1871-1872, un conflit important éclate après que les dirigeants de l'Église protestante ont décidé de mettre en œuvre les dernières réformes du synode de Leipzig en 1869 à Vienne (notamment l'introduction de l'orgue et la suppression des prières qui incluaient le retour des Juifs à Sion et le sacrifice qui a été combattu par les forces conservatrices au sein même du judaïsme). À cet égard, le célèbre Adolf Jellinek, qui est resté neutre, a continué à soutenir les réformes et a considéré le judaïsme orthodoxe strict comme « une pierre de touche des Juifs progressistes ». (P. Landesmann, 1997, « Rabbiner aus Wien - Ihre Ausbildung, ihre religiösen und nationalen Konflikte », Vienna, Böhlau, p. 107).

[731] Il convient aussi d'indiquer que les Maccabées étaient un groupe de guerriers rebelles juifs qui ont pris le contrôle de la Judée, qui faisait alors partie de l'Empire séleucide. Ils ont fondé la dynastie Hasmonéenne, qui a régné (de 167 avant JC à 37 avant JC), formant un royaume indépendant (d'environ 110 à 63 avant JC). Ils ont réaffirmé la religion juive, en partie par la "conversion forcée", et ont étendu les frontières de la aux dépens du « judaïsme hellénistique ».

[732] David Wolffsohn (1856-1914).

[733] Friedrich Wilhelm Viktor Albert (1859-1941).

contiennent aussi certaines notes sur cette visite d'entre deux siècles : « L'événement extraordinaire avait poussé notre imagination à l'extrême. Ainsi, suivant la parole de Dieu dans la Bible, j'ai demandé que la terre qui s'étend entre le ruisseau d'Égypte et l'Euphrate soit la région de la colonisation juive. Pendant la période de transition, le territoire serait divisé en districts qui seraient placés sous administration juive dès qu'une majorité juive serait atteinte. »[734] Dès lors, une concurrence et une polémique multiformes furent lancées ; l'une de l'intérieur, contre l'orthodoxie à l'échelle mondiale ; l'autre, entre un colonisateur déjà important, la Grande-Bretagne, et l'Allemagne.[735] Peu après la visite de Guillaume II, la Fédération sioniste anglaise a été fondée en tant que branche locale de l'Organisation sioniste mondiale (WZO) à la fin de 1898. Cependant, au début de la Première Guerre mondiale en 1914, l'Allemagne demeurait le terrain champ de diverses polémiques interreligieuses du sionisme. L'influence allemande est devenue bien plus importante que celle de toutes les autres organisations sionistes nationales pendant toute cette période. De 1905 à 1911 en particulier, le siège de la WZO est situé à Cologne (sous la direction de David Wolffsohn), et de 1911 à la fin de l'ère wilhelminienne et au début de Weimar (1920) à Berlin : pendant toute cette période, la *Zionistische Vereinigung für Deutschland* (ZVfD) a fortement influencé la WZO en lui fournissant des chefs de département et des présidents : notamment Otto Warburg, fondateur du *Kolonialwirtschaftliche Komitee* allemand en 1896, qui est représentant à l'agriculture de Herzl à partir de 1900, et qui a dirigé la WZO depuis Berlin alors qu'il était une des plus hautes figures influentes du ZVfD à partir de 1911. Parmi ses amis berlinois, le spécialiste particulièrement important de la « colonisation agricole », Selig Eugen Soskin né en Russie, et le célèbre socio-économiste et auteur du premier programme de colonisation sioniste en 1903, Franz Oppenheimer. Les conséquences de la Première Guerre mondiale sont loin d'être négligeables pour le sionisme et expliquent son nouvel équilibre parmi les élites du judaïsme allemand. Le nombre de membres du ZVfD, plutôt limité au début du XXe siècle, est passé à 20 000 en 1920. Au lendemain de la Première Guerre mondiale et de la défaite du Reich allemand, le mouvement sioniste a déménagé son siège de Berlin à Londres. Cependant, comme le souligne l'ancien directeur d'un *Institute for the Study of European Jewry* basé aux États-Unis, Jehuda Reinharz, le ZVfD allemand a continué à jouer un rôle décisif dans la vie intellectuelle du sionisme, même après ce transfert de

[734] M. I. Bodenheimer (1958) p. 100.
[735] Voir sur l'intérêt de l'Empire wilhelminien envers l'Est, la faiblesse croissante de l'Empire ottoman, les divers investisseurs allemands en terre ottomane, et son importance pour le mouvement sioniste : K. Polkin (1975) « Sionism and Kaiser Wilhelm », *Journal of Palestine Studies*, 4/2, p. 76-90 ; voir aussi en part. p. 77.

l'Allemagne vers la Grande-Bretagne.[736] Au sein du judaïsme allemand, le sionisme (qui n'est en aucun cas un véritable mouvement de masse) continue néanmoins d'exercer une influence significative au sein des élites allemandes. Cela a été particulièrement significatif pour les batailles internes au sein des orthodoxies religieuses plutôt populaires ou des partis centraux tels que le *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (CV).[737] Néanmoins, le nombre de membres d'une organisation aussi importante que le *Central-Verein* a augmenté, passant de près de 40 000 avant 1914 à 70 000 durant la république de Weimar. Un point de ralliement permanent du judaïsme à cet égard est l'idée de « loyauté envers le pays » des principaux partis, qui semble avoir été particulièrement présente dans le débat au sein du mouvement de l'élite sioniste allemande.[738] Depuis la première guerre mondiale, plusieurs partis d'extrême droite influents parmi les élites militaires nationalistes et conservatrices de l'Empire ont trouvé une idéologie « justificatrice » dans le mythe du « coup de poignard dans le dos » (*Dolchstoßlüge*) : concernant Versailles, cela vise les partis de gauche et les premiers gouvernements de coalition, renforcés par des manœuvres des « ennemis internes » et « externes » du Reich, que résume l'idée de « juiverie internationale ». Pourtant, comme le souligne Polkehn, en 1914, les Juifs allemands étaient « plus fortement assimilés », « mieux éduqués » et occupaient souvent une « position sociale plus élevée » que les Juifs d'Europe de l'Est. Pendant la Première Guerre mondiale, 12 000 Juifs allemands sont morts au combat (ce qui, en termes de pourcentage, constitue une proportion plus importante que tout autre groupe ethnique en Allemagne).[739] Fin 1919-début 1920, est parue la première traduction

[736] Dans son article « Ideology and Structure in German Zionism, 1882-1933 », Jehuda Reinharz distingue quatre étapes du sionisme allemand : « [Le] soutien constant de la WZO a donné au ZVfD l'endurance nécessaire pour résister aux attaques des grandes organisations allemandes […]. Après la guerre, lorsque le siège officiel de la WZO a été transféré à Londres, [l']influence [du ZvfD au sein de la WZO et] au sein du mouvement général a encore diminué. Néanmoins, le ZVfD, qui comptait désormais quelque 20 000 membres, continua à jouer un rôle important dans la vie intellectuelle du sionisme mondial. [...] La tâche d'écrire l'histoire de la Zionistische Vereinigung für Deutschland n'est pas facile. Les archives du ZVfD ont été perdues et, à ce jour, leur emplacement, s'il existe encore, n'a pas été déterminé. Les historiens dépendent donc des lettres, notes et autres correspondances envoyées par le ZVfD au siège de la WZO à Londres ou des dossiers personnels des sionistes actifs [...]. Sur la base de ces documents [...] quatre étapes principales dans le développement du sionisme allemand : la période des organisations nationales dispersées qui se sont développées avant la formation officielle des sionistes allemands au sein du ZVfD ; la période de cristallisation organisationnelle et idéologique entre 1897 et 1914 ; la situation spéciale créée par la première guerre mondiale ; et la transformation et le développement du sionisme allemand pendant la République de Weimar » (« Ideology and Structure in German Zionism, 1882-1933 », *Jewish Social Studies*, 1980, 42/2, p. 119-120).

[737] Aharon Zwergbaum, (2007) *s. v.* « Zionism in Germany », dans F. Skolnik, M. Berenbaum (dir.) *Encyclopedia Judaica*, vol. 21, 2e éd., Detroit, Thomson Gale, p. 587-588.

[738] D. J. Wertheim (2011) *Salvation Through Spinoza: A Study of Jewish Culture in Weimar Germany*, Leiden et Boston, Brill, p. 3.

[739] B. M. Rigg (2002) *Hitler Jewish Soldiers*, Lawrence, Kan., University Press of Kansas. Rigg indique que pendant la Première Guerre mondiale, « *environ 10 000 personnes se sont portées volontaires pour le service et*

allemande des « Protocoles des réunions des Sages de Sion », document d'origine russe datant du début du 20e siècle ; la doctrine fondatrice de ce faux était que « les bons mensonges sont au pouvoir ». Il est rapidement devenu un best-seller ; en 1923, Alfred Rosenberg, mythologue national-socialiste qui est devenu par la suite l'auteur célèbre du *Mythe du XXe siècle* (1930), en a fait une nouvelle édition tout en la rebaptisant *Die Protokolle der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik*. Cependant, malgré son élitisme, le sionisme post-assimilatoire de l'époque n'est pas un courant marginal en Allemagne. Comme le montre l'étude de M. T. Edelheim-Muehsam sur la presse juive en Allemagne, alors que le nombre estimé d'abonnés au *CV-Zeitung* (la revue du *Central-Verein*, comprenant un mensuel et un hebdomadaire) atteint 60 000 en 1931, le tirage de l'hebdomadaire de l'organisation sioniste publié à Berlin à partir de 1902, la *Jüdische Rundschau*, est de 20 000.[740]

2). Dans une publication récente, *Salvation through Spinoza*, David J. Wertheim note que la controverse sur Spinoza est au centre de cette question au sein de partis plutôt élitistes et centraux et a eu des répercussions importantes au sein de la communauté : On peut constater que, dans la même période, d'une part, le *CV-Zeitung*, plutôt intégrationniste, publie un numéro spécial sur Spinoza avec un article d'ouverture de son rédacteur en chef, qui est en même temps le chef de la Loge Spinoza à Berlin, et d'autre part que la moitié de la première page de la *Jüdische Rundschau*, le magazine sioniste, est consacrée à Spinoza ; elle est suivie d'articles de David Baumgardt ou d'une personnalité importante comme Martin Buber (lui-même éditeur de *Die Welt*, l'organe central du mouvement sioniste, dans la période 1902-1904).[741] Dans cette ambiance, ni la thèse du jeune sioniste Leo Strauss sur F. H. Jacobi,[742]

---

plus de 100 000 sur une population juive allemande totale de 550 000 ont servi pendant la Première Guerre mondiale. Quelque 78 % ont été en première ligne, 12 000 sont morts au combat, plus de 30 000 ont reçu des décorations et 19 000 ont été promus. Environ 2000 Juifs sont devenus officiers et 1 200 sont devenus médecins militaires » (p. 72).

[740] Avec l'arrivée au pouvoir d'Hitler, on note une hausse du tirage de la *Jüdische Rundschau*, tandis que la livraison mensuelle du *CV-Zeitung* cesse de paraître ; pourtant, les deux publications continuent à être diffusées sous forme hebdomadaire jusqu'en 1938. M. T. Edelheim-Muehsam (1956) *The Jewish press in Germany*, Leo Baeck Institute Year Book I., p. 173; Voir sur le sujet: D. J. Wertheim (2011) *Salvation Through Spinoza, op. cit*. p. 3 ; J. Reinharz (1980) « Ideology and Structure of German Zionism, 1882-1933 », dans *Jewish Social Studies*, 42/2, p. 119-146, ici, p. 120.

[741] D. J. Weltheim (2011) *Salvation through Spinoza: a Study of Jewish Culture in Weimar Germany*, p. 3-4. Voir aussi sur les efforts de Buber pour un renouvellement de la Bible à partir de l'esprit du judaïsme : L. Feuchtwanger(1932) « Bibelforschung aus jüdischem Geist. Martin Bubers Erneuerung der Bibel aus dem Geist des Judentums », *Der Morgen. Monatsschrift der Deutschen Juden*, 8, p. 209-24. Voir aussi R. Margolin (2008) 'The Implicit Secularism of Martin Buber's Thought' *Israeili studies* 13:3. Au milieu des années 60, Buber semblait faire l'éloge du pape qui avait inauguré Vatican II, car parallèlement à une entité sioniste en tant qu'État, il ressentait maintenant le besoin d'étendre les réformes de la même manière : "Nous avons besoin de

parue en 1921, ni son livre *La Critique de la religion de Spinoza* (1930), ni sa position ultérieure selon laquelle Spinoza est la source intellectuelle « énigmatique » du libéralisme moderne, ni la défense de Spinoza par Ludwig Feuchtwanger dans son ouvrage *Die Judenfrage* (1930) ne sont pas des incursions particulièrement surprenantes dans le sujet. Mosse et Aschheim font également état d'un « intérêt juif remarquable pour les jubilés de Spinoza à la fin des années de Weimar » ; ils soulignent la combinaison symptomatique d'une *Bildung* romantique et des valeurs d'« optimisme » et de « potentiel humain » des Lumières dans ces contributions - qui sont aussi aveuglées par « une culture politique de masse qui dérivait rapidement vers l'irrationalité ».[743] Pourtant, pour Benjamin Lazier, auteur d'une histoire de l'hérésie et de l'imaginaire européen entre les deux guerres mondiales, la « renaissance » de Spinoza doit être comprise comme l'expression d'une théologie politique *panthéiste* ravivée et en tant que réponse à la « double renaissance » du « gnosticisme et de son antipode dans les années qui ont suivi Versailles », qui, en termes d'hérésie mais aussi de religion, « a pris le nom de Spinoza ».[744] Yotam Hotam affirme également que l'opposition polémique à la l'orthodoxie juive sous forme de théologie politique « antireligieuse » a néanmoins grandement bénéficié de son « fondement religieux ». Le sionisme, en particulier dans son point de vue sur la « rédemption » et l'« autodétermination » est apparu comme un pendant exemplaire aux prémisses théologico-politiques de la « gnose moderne ».[745]

---

quelqu'un qui ferait pour le judaïsme ce que le pape Jean XXIII a fait pour l'Église catholique" (cité dans A. Hodes, 1971, Un portrait intime, p. 174). Voir également la réponse à Buber (en tant qu'auteur de '*Qu'est-ce que l'homme ? entre l'homme et l'homme*') ducélèbre théologien von Balthasar de 1958 : *Martin Buber und das Chirstentum*. Voir également à propos de Martin Buber et du deuxième Concile du Vatican le traitement détaillé de A. M. Nolan (2006) *A privileged moment,* Bern, P. Lang, en part. p. 156-176.

[742] Lors de « première renaissance » de Spinoza en langue allemande, F. H. Jacobi fut l'un des principaux acteurs de la controverse sur le panthéisme, notamment de 1758 à 1789, et dans la conversation avec Gotthold Ephraim Lessing (). La thèse de Strauss, sous la direction d'Ernst Cassirer, s'intitulait « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de F.H. Jacobi ». Comme le dit L. Batnitzky : *«* Bien que Strauss en vienne à considérer sa thèse comme 'une performance honteuse', la question du sens et du statut de la révélation divine continuera à l'occuper toute sa vie ». (L. Batnitzky, 2016, « Leo Stauss », dans *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*).

[743] G. Mosse (1997) *German Jews Beyond Judaism*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, p. 1. Voir sur un point similaire S. E. Aschheim (1996) *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, New York, NUP. p. 31-44.

[744] Voir B. Lazier, (2008) *God Interrupted: Heresy and European Imagination between the World War*, Princeton, PUP, en part., p. 64. Voir aussi sur le sujet : p. 77-82; p. 27-36, p. 111-137, p. 161-171. Benjamin Lazier organise son livre dans le cadre de l'évolution de l'ancien type de « *Controversy on Pantheism* » (partie II, chapitre 6) vers ce qu'il appelle la « *Raise of Pantheism*» (chapitre 11). Ce débat répond à ce que Lazier appelle, dans la première partie de son livre, le « *Gnostic return* » du début du siècle (chapitre 1) vers les années 1920 (chapitre 2) qui se poursuit tout au long de son livre. Voir et comparez sur ce sujet: D. J. Wertheim (2011) *Salvation Through Spinoza: A Study of Jewish Culture in Weimar Germany*, Leiden et Boston, Brill.

[745] La thèse de Yotam Hotam, chercheur de l'Université de Haïfa est la suivante : « [Je propose] de considérer la vision gnostique moderne du monde comme le fondement des dichotomies sionistes fondamentales telles que

Sur le plan juridique, Alexander Kaye évoque un sionisme religieux qui, déjà à la fin de la première guerre, a dû repenser « la relation entre le droit et l'État ». Cela se traduit en particulier par une réorientation de l'idée traditionnelle de la « halakha »,[746] comme par exemple, chez rabbin d'origine ukrainienne Reuven Margulies[747] dans son livre de 1922 sur les Cours de justice en Terre d'Israël, publié à Berlin.[748] Cependant, l'étude de Hotam met en relief deux autre figures ont une importance particulière à cet égard : Jakob Klatzin[749], auteur néo-spinoziste de *Krisis und Entscheidung im Judentum* (1921),[750] et Theodor Lessing[751], penseur hanovrien de la « haine de soi des Juifs ».[752]

---

le retour à la patrie qui était considéré comme la négation de la diaspora ; le soi-disant nouveau juif qui était l'antithèse de l'ancien ; et le nationalisme qui était considéré comme une réponse à la perte de l'identité. Le dualisme gnostique moderne [...] a fourni la base métaphysique de ces images politiques, qui sont au cœur du sionisme. En raison de son caractère hérétique, le gnosticisme moderne a fortement influencé l'appel séculaire à reconstruire une existence politique sur la base du rejet du mode de vie religieux juif. En même temps, en raison de sa profonde religiosité, il a doté l'établissement de cette existence politique de son propre fondement religieux (antireligieux). On peut ainsi parler d'une théologie politique sioniste. Dans cette théologie politique spécifique, la théologie générale de l'hérésie qui a fleuri à la fin du XIXe et au début du XXe siècle a culminé dans une adaptation politique juive particulière » (Y. Hotam, 2013, *Modern Gnosis & Zionism*, p. 2). Voir également sa discussion du néo-spinozisme dans le judaïsme de Weimar : p. 94-96, p. 121-124, p. 135-144.

[746] La Halakha comprend l'ensemble des lois religieuses juives dérivées de la Torah écrite et orale.

[747] Reuven Margulies (1889-1971).

[748] Alexander Kaye (2013) *The Legal Philosophies of Religious Zionism 1937-1967*, thèse de doctorat de l'Université de Columbia, p. 2. Bien que Kaye se concentre sur les périodes postérieures à l'établissement de l'État d'Israël, sa thèse comprend également une riche généalogie de ce changement et de sa préparation dans l'imagination des périodes antérieures. À cet égard, en 1922, Reuven Margulies s'oppose à toute dualité du droit civil et du droit pénal du côté de la religion. Un cocktail orienté de religion et de politique devait être pour lui un telos parmi tant d'autres. Selon R. Margulies: "Higher providence has placed this generation at a time of great value and consequence, a time of laying the foundation stone for Hebrew life in the land of Israel upon which the Israelite people will develop as it arises from the dust of exile […] A voice has gone out from the mountain of the Lord calling to all upright people to help build the land and create a spiritual center for Israel and its Torah. To this giant task it is required of Knesset Israel that all its children will be builders, some with money, some with Torah. Together they will lay the economic and spiritual foundation stones." (1922, p. 39). Alexander Kaye indique que Margulies reprend ce que d'autres sionistes de l'époque comme « Rashba, le Ran et beaucoup d'autres avant lui » avaient reconnu au sujet de la "halakha" juive. Margulies se demande si, dans un État sioniste présumé, un Juif peut nommer un Gentil comme témoin, et si « la loi du pays fait une distinction entre les résidents » (p. 41). Il reconstitue à cet égard une « histoire constitutionnelle du peuple juif » en mettant l'accent sur le « pluralisme juridique » et la présence d'une autorité politique distincte de la halakha, mais « tolérée par Dieu » (p. 42). Le rabbin Margulies affirmait à cet égard que « les lois des sages de la Torah [...] ne pouvaient pas à elles seules régir la vie sociale". Ils ont donc demandé un roi qui ferait régner la justice sur la terre ». (p. 42).

[749] Jakob Klatzin (1882-1948).

[750] J. Klatzin était directeur du Fonds national juif à Cologne et fils d'un rabbin biélorussien. Parmi les écrits de J. Klatzin, on peut encore indiquer Baruch Spinoza, Hermann Cohen et Crayim, son étude en quatre volumes de Otzar Munahim ha'Philosophim, son anthropologie philosophique des Mishnat Rishonim juifs, ses discussions philosophiques en tant que Chkiyatahayim, Truhmim, Zulot, et Mishnat Ahonim, et Tavim ted après sa mort), les *Probleme des modernen Judentums* de 1918 qu'il réédita vers 1930, et surtout, l'énorme projet d *Encyclopédie Judaïque allemande* dont il acheva dix des quinze volumes.

[751] Theodor Lessing (1872-1933).

[752] Y. Hotam, 2013, *Modern Gnosis and Zionism*, p. 98-144. Voir aussi l'indication de Paul Reitter : le livre de Lessing *Der jüdische Selbsthaß* (« La haine de soi Juive »), publié en 1930 met en évidence une tendance parmi

Pourtant, l'historien américain Sander L. Gilman indique que *Der jüdische Selbsthaß* a une préhistoire : il démontre la diversité des idées concernant la « haine de soi chez les Juifs », terme « interchangeable » à l'époque avec « l'antijudaïsme juif » ou « l'antisémitisme juif ».[753] L'ancien directeur de l'Institut pour la politique juive, Antony Lerman, suit également l'analyse de S. L. Gilman en considérant que les origines particulières de ces controverses au sein du judaïsme allemand se situent dans la querelle qui oppose à la fin du XIXe siècle les Juifs orthodoxes allemands (du séminaire de Breslau) et les Juifs réformés sur des questions théologiques, s'appuyant sur des distinctions relatives à « l'assimilation », au « nationalisme », etc.[754] La récente publication de Paul Reitter, *On the Origins of Jewish Self-Hatred,* souligne que la haine de soi juive a sa véritable « naissance » dans la « situation critique des Juifs occidentaux » et en particulier de ceux d'Allemagne, au lendemain de la Première Guerre mondiale et dans « l'esprit de l'Europe de l'entre-deux-guerres ».[755] Reitter souligne les applications polémiques des termes « antisémitisme juif » et « haine de soi des Juifs » dans leurs significations et connotations de l'époque. D'une part, le terme « antisémitisme juif » est utilisé depuis longtemps « par et contre les sionistes comme une arme polémique ».[756] Comme c'était le cas chez des auteurs sionistes tels que Kuh et même

---

les intellectuels juifs à inciter à l'antisémitisme par leurs opinions sur le judaïsme. Par la suite, le terme est devenu « un terme clé de l'opprobre dans et au-delà des débats sur le sionisme pendant l'ère de la guerre froide ». (P. Reitter, 2008, « Zionism and the Rhetoric of Jewish Self-Hatred », *The Germanic Review*, 83/4, p. 343-364).

[753] Voir S. L. Gilmen (1986) *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1990.

[754] Selon A. Lerman: « By the 1900s the formal emancipation of German Jews was complete and they had achieved a very high degree of assimilation. But the more they demonstrated their desire to be the same as everyone else, they more they were acutely reminded of their otherness. The more they distanced themselves from their Jewish identity the further away seemed the prize of complete acceptance. Coping with this double bind was not easy. One response - intended to help overcome those barriers - was to lay the blame, in whole or in part, at the feet of Jews themselves, to see weaknesses and faults in Judaism, Jewish culture, Jewish mannerisms, Jewish ways of behaving and so on - to cultivate the notion of group inferiority. On the one hand, this was an intensification of the lively, and valued, self-criticism among German Jews that had been developing for some time. On the other hand, the fact that it was sometimes couched in Anti-Semitic terms suggested that Jews were internalising the negative images society imposed on them, stemming from the increase in public Anti-Semitism, and seeking to appease their persecutors in order to finally gain acceptance." (A. Lerman, 2008, « Jewish Self-Hatred: Myth or Reality », *Jewish Quarterly*, 210). Reuven Margulies indique dans *Tal tehi'ah* de 1922: « [The Torah is missing] an important law-book in an area which is important and urgent for sustaining society. We know today [in the modern state][…]in addition to the civil law there is also a law-book especially for criminal law [onshim] » (p. 43). Et il le poursuit : « When the Torah permitted the appointment of the king who has in his power the strength of rulers like all the nations, it gave him through this also an unlimited power of legislation. » (p. 45). Alors que: « From this historical investigation we learn that the Torah authorized the current leader of the people to make governmental institutions in the land to run national courts which punish on the authority of the government. » (p. 51 ; Cité dans A. Kaye, 2013, *The Legal Philosophies of Religious Zionism 1937-1967*, p. 76.).

[755] P. Reitter (2012) *On the origins of Jewish self-hatred*, Princeton et New Jersy, Princeton University, p. 45-74.

[756] *ibid.* p. 72.

Lessing, le concept de haine de soi des juifs décrivait également une façon complexe et peut-être rédemptrice d'être juif. Ainsi, en 1921, l'auteur de *Juden und Deutsche*, Anton Kuh[757], critique les Juifs et les Allemands pour leur « maîtrise de soi et leur haine de soi ». En inventant l'idée de « haine de soi des Juifs », il suggère une « altérité évidente » qui menace à la fois les esprits des Juifs et des Allemands.[758] En 1925, Kuh publie également un essai intitulée « Le Singe de Zarathoustra », qui mène une dure polémique contre le « krausianisme » soi-disant élitiste et apolitique du célèbre satiriste autrichien d'origine juive, Karl Kraus[759]. En fait, à la fin du XIXe siècle, Kraus est déjà apparu à ses partisans comme un critique de Herzl et d'autres « antisémites juifs » qui, comme les autres antisémites, se concentrent sur les différences physiques des Juifs et veulent « faire sortir les Juifs d'Europe ». Peu après le premier Congrès sioniste mondial, Kraus publie en 1898, *Eine Krone für Zion*, dans lequel il les critique comme de nouveaux types d'« assimilateurs » qui trahissent leurs « compagnons juifs défavorisés ».[760] Lors de son voyage en Palestine en 1931, l'influence de son ouvrage publié à Jérusalem, *Der jüdische Selbsthaß*, a beaucoup surpris son auteur allemand, Theodor Lessing : « Non loin du Mur des Lamentations, un Juif m'a reconnu et s'est adressé à moi par mon nom. Il venait d'acheter mon livre sur la « haine de soi des Juifs » - toutes les librairies de la ville l'ont ».[761] Une génération d'élite de philosophes et de spécialistes de la mystique juive allait également rompre avec cette orientation assimilatrice : cela va par exemple de Martin Buber à une génération de chercheurs plus jeunes comprenant Gershom Scholem et Leo Strauss, parmi tant d'autres.[762]

---

[757] Anton Kuh, également connu sous le nom d'A. Cow (1890-1941).

[758] Voir l'indication : « Il faut penser à Nietzsche comme « Kraus pense aux Allemands » ; Critique de L. Müller sur 'Juden und Deutsche' dans Süddeutsche Zeitung, 2018 ; voir aussi P. Reitter (2012) *On the origins of Jewish self-hatred*, *op. cit.* p. 125.

[759] Karl Kraus (1874-1936).

[760] Dès la fin du XIXe siècle, en associant sa propre position sur le sionisme à l' « antisémitisme juif », Kraus a créé un contraste saisissant entre lui-même et les commentateurs qui utilisaient ce terme pour accuser d'autres Juifs d'être sionistes ou antisionistes (P. Reither, 2012, *op. cit.* p. 23-24, p. 140-142) Pourtant, face à la nouvelle vague, Kraus, qui avait utilisé des décennies auparavant le terme « antisémitisme juif », a d'abord mentionné (et raillé) le concept de « haine des Juifs. » (P. Reither, 2012, *op. cit.*p. 67-70. voir aussi p. 126-128).

[761] Carte postale envoyée de Jérusalem par Theodor Lessing à sa femme Ruth, et à sa fille Ada du 10.4.1931 – Theodor Lessing, *Nachlaß* 1051, Stadtarchiv, Hanovre (Cité dans P. Reitter, 2012, *op. cit.* p. 5, p. 129).

[762] S'agissant de cette approche anti-assimilationniste, Gershom Scholem, tout au long de sa période sioniste de jeunesse et de son séjour à Jérusalem, est connu pour ses nombreuses recommandations adressés à des philosophes juifs connus (dont Arendt, Blumenberg, Taubes, etc.) d'émigrer en Israël. Voir aussi sur la différence entre Buber et Rozenzweig à cet égard : E. Meir & G. Horwitz, « Rozenzweig », dans *Encyclopedia of Judaism*. Voir aussi L. Strauss (1962) « Why we remain Jews? » dans (1997) *Jewish philosophy and the crisis of modernity: essays and lectures in modern Jewish thought*, Albany, State Univ. of New York Press, p. 317-356, en part. p. 317-320 (les notions de l'assimilation et du sionisme en tant qu'assimilation, et les aspects politiques, culturels et religieux du sionisme). B. Alpers (2012) « Revisiting Leo Strauss' why we remain Jews » (consulté sur: https://s-usih.org).

- ***Benito Cereno* ou *San Casciano*?** Ni l'un ni simplement l'autre.

Le 5 janvier 1919, le serrurier Anton Drexler et le journaliste sportif Karl Harrer fondent le Parti des travailleurs allemands (DAP) à Munich. Harrer est le président du parti et Drexler le président du groupe régional de Munich. Les activités administratives du DAP sont censées reposer sur un comité exécutif. En sa qualité d'informateur du « Département de l'information » du commando n° 4 du groupe de la *Reichswehr* bavaroise, Hitler se rendit à une réunion du DAP le 12 septembre 1919. Il rejoint ensuite le comité exécutif du parti dans la seconde moitié du mois. Au début, Hitler fait la promotion du parti et est actif en tant qu'orateur. Avec Drexler, qui prend la présidence après le départ de Harrer du DAP, le 5 janvier 1920, Hitler écrit le programme du parti. Les sections économico-politiques, en particulier la formulation *Brechung der Zinsknechtschaft* (Rompre l'esclavage des intérêts), sont dues à l'ingénieur Gottfried Feder. Il existe également d'importantes similitudes avec le projet de programme « pour la fondation d'un parti socialiste allemand » de l'ingénieur Alfred Brunner (1918). Dans l'ensemble, les vingt-cinq points démontrent que le NSDAP a fusionné les idées nationalistes et socialistes en une rhétorique *völkisch* destinée à attirer les masses allemandes. Le discours programmatique d'Hitler lors de la huitième réunion du parti, le 24 février 1920, a réuni (selon *Mein Kampf*) une audience de 2000 personnes dans l'une des plus grandes brasseries de Munich, la *Hofbräuhaus*. Déjà visiblement bruyante en 1933, puis exacerbée au cours des années 1938-1939, l'une des premières expressions de l'attitude violemment anti-juive des nazis se situe bien avant 1933 ou 1938, mais, dès 1920, dans les formulations xénophobes du programme du Parti ouvrier allemand. Ce programme en 25 points du Parti ouvrier allemand exige la « révocation » du traité de Versailles et comporte plusieurs points concernant les « émigrants » et les « non-citoyens », et insistant particulièrement sur la question du « sang ».[763]

1). ***La chute totale*** : De nombreux spécialistes de Schmitt soulignent qu'il n'existe pas chez lui de théorie de la race comparable à celle du programme du soi-disant Parti ouvrier allemand

[763] « 1. Nous exigeons l'union de tous les Allemands dans une Grande Allemagne sur la base du droit à l'autodétermination nationale. 2. Nous exigeons l'égalité des droits pour le peuple allemand dans ses relations avec les autres nations et la révocation des traités de paix de Versailles et de Saint-Germain. 3. Nous exigeons des terres et des territoires (colonies) pour nourrir notre peuple et pour installer notre surplus de population. 4. Seuls les membres de la nation peuvent être citoyens de l'État. Seul le sang allemand, quelle que soit sa croyance, peut être membre de la nation. Par conséquent, aucun Juif ne peut être membre de la nation. 5. Les non-citoyens ne peuvent vivre en Allemagne qu'en tant qu'invités et doivent être soumis aux lois sur les étrangers. […] 8. L'immigration non allemande doit être empêchée. Nous exigeons que tous les non-allemands entrés en Allemagne après le 2 août 1914 soient tenus de quitter le Reich sans délai. » (Cité dans *German History in Documents and Images*).

en 1920. De manière différente : Simons et Palaver indiquent par exemple que Schmitt ne se focalise jamais « sur la race ou le 'sang' »;[764] Hooker remarque qu'il est difficile d'attribuer à Schmitt une telle théorie de la race et que « le langage teinté de racisme des publications de l'époque nazie ne semble pas caractéristique de son œuvre » ;[765] d'autres auteurs remarquent également diverses causes (telles que l'opportunisme irresponsable, les tendances politiques, les changements théoriques, etc.) concernant « l'adoption du national-socialisme » et de sa « doctrine raciale » par Schmitt.[766] Les références à la question de race sont en fait extrêmement rares chez Schmitt ;[767] certaines positions (plusieurs fois critiques) concernant cette question sont toutefois déductibles de références éparses. Dès le milieu de la Première Guerre mondiale, Schmitt fait une distinction à ce sujet : d'une part, une approche mythique ou, disons, romantique de la race et, d'autre part, les distinctions communes à l'aide de catégories telles que l'identité politique qui « se conçoivent en les vivant ». A ce propos, son essai de 1916 sur *Nordlicht*, un poème écrit par son ami Theodor Däubler[768], s'oppose à tout romantisme « morphologique » : « Tout le romantisme des théories raciales repose sur des spéculations similaires, à savoir morphologiques ; et les personnes qui aiment se faire appeler *Realpolitiker* font valoir des différences, soi-disant scientifiques, exactes, entre les races ; mais au fond, ils ne visent que des interprétations morales. »[769] Peu avant son livre sur le romantisme politique, cet opuscule de 1916 traite d'un type de romantisme « racial » qui réunit dans une même catégorie une diversité de caractères distinctifs, alors que leur

[764] W. Palaver (1996) « Carl Schmitt on Nomos and Space » *Telos*, 106, p. 105-127. O. Simons (2016) *Carl Schmitt's Spatial Rhetoric*, dans *Oxford Handbook*, p. 776-802, ici p. 799, n.10. Comme l'indique Simons : « *Schmitt always remains focused on space, never on race or 'blood', which admittedly does not relativize his antisemitism.* » (*ibid*). Voir et comparer: R. Gross (2000) *Carl Schmitt und die Juden* [trad. angl. Wisconsin, 2007, p. 161-162]; voir aussi: E. Kennedy (2004) *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham, p. 179-180.

[765] W. Hooker (2009) *Carl Schmitt's International Thought*, New York, Cambridge, p. 57-58. Hooker indique : « Those seeking to rehabilitate Schmitt are quite right to point out that the racially tinged language of Schmitt's Nazi-era publications does not seem characteristic either of his other works, or of his private reflections. Race, in a biological or eugenic sense, does not appear to have interested Schmitt as a political category. » (W. Hooker, 2009, *Carl Schmitt's International Thought*, p. 57).

[766] Voir par exemple : J. F. Kervégan (2011) *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, p. 33-34. G. Agamben (2005) préf. à « *Un jurista frente a sí mismo Entrevista* » dans *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 2016. p. 465. Hasso Hofmann fait une distinction sur la période 1934-1936 au sujet de la «légitimité raciale » chez Schmitt. H. Hofmann (1964) *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010. p. 220-239, Voir p. 241-247 (*Die Abkehr vom Rassegedanken*).

[767] Il convient aussi d'indiquer que les grands ouvrages ultérieurs de l'époque (tels que *La théorie de la constitution*, *Le concept de politique*, etc.) n'ont à ma connaissance presque aucune mention de la race. Voir aussi sur les journaux de Schmitt : J. Bendersky (2016) « Schmitt's diaries » dans *Oxford Handbook*, op. cit. p. 117-146.

[768] Theodor Däubler (1876-1934).

[769] « Die ganze Romantik der Rassenlehren beruht auf ähnlichen, namentlich morphologischen Spekulationen, und Leute, die sich Realpolitiker zu nennen lieben, machen naturwissenschaftliche, angeblich exakte Rassenunterschiede geltend, während sie im Grunde nur moralische Deutungen meinen. » (NL, p. 15).

traitement historique comporte une démystification scientifique (démythologisation, historicisme, scientisme, rapprochement du noyau de la réalité de la politique réelle, etc.).[770] Certaines autres formulations critiques de l'expression « romantisme racial » se trouvent dans *Romantisme politique*.[771] La définition mystifiante de la race consiste à s'appuyer sur les différentes antithèses existantes :

> Toute antithèse claire exerce désormais une dangereuse attraction sur d'autres distinctions moins claires. Ici, la distinction entre individualisme et solidarité s'inscrit dans l'antithèse du classique et du romantique. [...]. Pour Seillière, le mysticisme est un individualisme irrationnel et excessif, la volonté de pouvoir, le désir d'expansion, l'impérialisme de l'individu unique ainsi que des individualités collectives, des États, des races, des sectes, des classes sociales ou d'autres communautés. Le romantisme devient synonyme de mysticisme, avec une seule limite historique : c'est un mysticisme qui s'est libéré des entraves du christianisme ecclésiastique depuis le XVIIIe siècle - depuis Rousseau. L'élément mystique, et donc aussi l'élément romantique, apparaît comme une impulsion profonde de la nature humaine, un facteur général de l'activité humaine aussi fondamental que l'instinct de conservation ; l'homme, « mauvais par nature », est toujours prêt à dépasser les limites étroites de la raison, c'est-à-dire l'expérience accumulée depuis des générations, pour se créer un Dieu comme allié métaphysique, et à l'aide de cette illusion pour subjuguer les autres. Dans le mysticisme esthétique, le romantique, qui se sent l'instrument choisi d'un être supérieur, devient un artiste brillant, qui, en tant que génie, trouve en lui-même la seule mesure de son art ; dans le mysticisme de la passion, il déclare son désir de la voix de Dieu ; dans la religion mystique du mouvement de classe socialiste, le prolétaire devient le seul producteur de valeurs économiques ; enfin, un romantisme racial mystique se sert de la race élue comme base de sa prétention à la domination mondiale. L'illusion devient une formidable source d'énergie, qui pousse les individus et les peuples à des espoirs et des actes exubérants. Pour Seillière également, Rousseau ouvre la voie au mysticisme moderne, et pour lui, cela signifie à nouveau : au romantisme.[772]

[770] Voir sur le sujet le sous-chapitre précédent sur David F. Strauss sur « l'intérêt » romantique et scientifique.

[771] Un exemple de *Romantisme politique* pour cette défnition est celui d'Ernest Seillière (1866-1955) à propos du « mysticisme romantique » de Rousseau. (PR, p. 26-30.).

[772] « Nun übt jede klare Antithese eine gefährliche Anziehungskraft auf andere weniger klare Unterscheidungen aus. Hier geriet die Unterscheidung von Individualismus und Solidarität in den Wirkungsbereich des Gegensatzes von klassisch und romantisch. [...] Für Seilliere ist Mystizismus ein irrationaler, exzessiver Individualismus, Wille zur Macht, Expansionsdrang, Imperialismus des einzelnen Individuums wie kollektiver Individualitäten, Staaten, Rassen, Sekten, sozialer Klassen oder anderer Gemeinschaften. Romantik wird zum Synonym von Mystizismus, mit einer nur historischen Einschränkung: sie ist ein seit dem 18. Jahrhundert - seit Rousseau aus den Fesseln des kirchlichen Christentums sich befreiender Mystizismus. Das Mystische und daher auch das Romantische erscheint als ein tiefer Impuls der menschlichen Natur, ein allgemeiner Faktor menschlicher Aktivität, so elementar wie der Selbsterhaltungstrieb; der Mensch, „von Natur böse", ist immer bereit, über die engen Grenzen des Vernünftigen, d. h. der seit Generationen aufgespeicherten Erfahrung, hinauszugehen, sich einen Gott als metaphysischen Alliierten zu schaffen und mit Hilfe dieser Illusion andere zu unterjochen. Im ästhetischen Mystizismus wird der Romantiker, der sich als auserwähltes Werkzeug eines Höheren fühlt, zum genialen Künstler, der als Genie in sich selbst den einzigen Maßstab seiner Kunst findet; im Mystizismus der Leidenschaft erklärt er seine Begierde für die Stimme Gottes; in der mystischen Religion der sozialistischen Klassenbewegung wird der Proletarier zum einzigen Produzenten wirtschaftlicher Werte; der

Cette critique est aussi une critique du « mysticisme romantique ». Le romantisme racial apparaît comme un « déplacement occasionnel » vers la « créativité subjective supérieure, celle qui résout toutes les antithèses dans une unité harmonieuse ». Dans ce contexte, Schmitt critique la race (ainsi que toutes les autres distinctions communes) qui devient une abstraction sans qualité de vie. Ce romantisme comporte une image mystifiée : métaphysiquement, comme un homme qui doit « se créer un dieu » pour en faire son « allié métaphysique » ; esthétiquement, un génie qui se trouve prétentieusement être « l'instrument choisi d'une puissance supérieure », mais « la seule norme de son art »; et racialement, un « romantisme racial » (*Rassenromantik*) mystique qui mélange les droits et le pouvoir, la justice et la volonté de puissance, l'être humain et l'individuation excessive et qui prend pourtant « la race élue pour base à sa revendication de domination mondiale ».[773] La notion de race apparaît (avec d'autres distinctions telles que l'appartenance à un État, à des sectes, à des classes ou à d'autres communautés) porteuse d'une « impulsion expansionniste ».[774] Le résultat de ce mélange interne la race semble mystérieusement attrayant : son « dangereux pouvoir d'attraction » réside dans son historicisme fabriqué, c'est-à-dire dans le fait qu'il comporte « une qualification qui est simplement historique. »[775] A ce type de déplacements romantiques occasionnels et à son harmonie présupposée, Schmitt oppose la fonction des éléments distinctifs dans des critères (tels que le concept politique et son critère de distinction entre ami et ennemi).[776] Autre exemple significatif de *Romanticisme politique* : les considérations du poète et écrivain français André Suarès,[777] auteur de *La nation contre la race* (1917) sur Néron apparaissent tout au long de sa lecture critique du travail de D. F. Strauss sur Julien. Selon Schmitt, bien que Suarès soit abouti à « une sorte de production romantique », il n'est pas lui-même romantique, ou du moins, un romantique (de *cause*).[778] La conception

---

auserwählten Rasse endlich dient eine mystische Rassenromantik zur Grundlage ihres Anspruchs auf die Weltherrschaft. Der Wahn wird zu einer ungeheuren Energiequelle und treibt den einzelnen Menschen wie ganze Völker zu überschwenglichen Hoffnungen und Taten. Alles das heißt „Romantik". Auch für Seilliere eröffnet Rousseau den modernen Mystizismus, das heißt für ihn wiederum: Romantik. » (PR, p. 30).

[773] *Ibid*. PR, p. 26-28. Voir aussi sur le sujet : J. Bendersky (2016) « Schmitt's diaries » dans *Oxford Handbook*, *op. cit.,* p. 117-146, ici, p. 127.

[774] *Ibid.*

[775] PR, p. 26-8.

[776] Voir aussi notre deuxième chapitre sur la clarté politique et la logique due politique.

[777] André Suarés (1868-1948).

[778] „Wo das occasionalistische Ausweichen in das höhere, alle Gegensätze in harmonische Einheit auflösende subjektive Schöpfertum fehlt, gibt es keine Romantik. Daher gebrauchen die zahlreichen historischen Parallelen, die wegen einzelner namentlich psychopathologischer Ähnlichkeiten Personen der alten oder mittelalterlichen Geschichte als Romantiker bezeichnen, das Wort oft nur als politische Redensart synonym für Unklarheit, Exzentrizität, exaltierte Launen oder Schwärmerei. Dann verbindet sich die Unklarheit einer solchen Bezeichnung mit der allgemeinen Unsicherheit historischer Analogien. Wer einen Herrscher des 19.

romantique de la race apparaît comporter une universalité ironique dont les distinctions sont en même temps les non-distinctions : Le romantique « croit en la Bible ; mais tout livre authentique est une Bible. Il croit au génie ; mais toute personne est un génie. Il croit aux Allemands ; mais il y a des Allemands partout. Malgré la sensibilité historique supposée du romantisme, pour lui, le caractère allemand ne se limite pas à un État et à une race. Il n'est même pas limité à l'Allemagne. Les Français, en particulier, auraient reçu une partie du caractère allemand par la Révolution de 1789 ».[779] Dans ce cadre, la distinction antithétique entre « nations » et « races » est l'indice du caractère indécis des « analogies historiques ». (D'autres exemples d'antithèses peuvent être tirés de *Romantisme politique*, comme « république et barbarie », « Est et Ouest », « qualité et quantité », etc.).[780]

1.1). Au cours de l'année 1931, alors que les violents affrontements de rue entre le *Rotfront* et les SA s'intensifient et brisent les barrières les unes après les autres, la Prusse fait son interdiction des chemises brunes. Le 20 juillet 1932, dans les dernières phases de la république Weimar, Carl Schmitt devient un juriste important.[781] En octobre de la même

---

Jahrhunderts mit einem römischen Imperator in Parallele setzt, macht aus jedem von ihnen eine Figur, deren Linien oft mehr durch die beständige Rücksicht auf die nachzuweisende Ähnlichkeit mit dem andern bestimmt sind als durch sachliche Untersuchungen. So kann der Cäsar romantische Züge erhalten, ohne daß beachtet wird, wie sehr das Romantische etwas spezifisch Modernes ist. Wenn Andre Suares z. B. aus dem Kaiser Nero, den er, mit guten psychologischen Bemerkungen, als einen tyrannischen, launenhaften, gefallsüchtigen Mimen schildert, eine aktuelle Konfiguration macht, so ist das eine Art romantischer Produktion." (PR, p. 153-154). PR, p. 154 (D. F. Strauss), PR p. 155 (Julien). Voir aussi la note de bas de page de la même page de Schmitt sur Suarés, p. 154, n.123.

[779] Écrit en pleine guerre mondiale et plus d'un siècle après la Révolution, le livre de Schmitt critique ce qui fonde encore le caractère de la modernité tardive dans la perspective du moment actuel et de la guerre : „Der Romantiker] glaubt an die Bibel, aber jedes echte Buch ist eine Bibel; an das Genie, aber jeder Mensch ist ein Genie; an den Deutschen, aber Deutsche gibt es überall, die Deutschheit ist für ihn, trotz des angeblichen historischen Empfindens der Romantik, nicht auf Staat und Rasse und nicht einmal auf Deutschland beschränkt; besonders die Franzosen sollen durch die Revolution von 1789 eine Portion Deutschheit bekommen haben. Er rühmt die Antike, aber Antike ist überall, wo echter Geist ist; er bekennt sich als Royalisten und Monarchisten, aber „alle Menschen sollen thronfähig werden"; er liebt nur seine Frau, aber er kann sie mit Hilfe seiner Phantasie in tausend andere Frauen verwandeln. Würde diese allgemeine Auflösung, diese spielerische Zauberei der Phantasie in ihrer eigenen Sphäre verbleiben, so wäre sie in der Geschlossenheit ihres Kreises unwiderleglich." (PR, p. 87).

[780] Voir aussi le cas d'André Suarès est similaire à celui de l'auteur de *La vie de Jésus*, David F. Strauss vers la conclusion de Schmitt : « André Suarès, *La nation contre la race*, *II : République et barbares* [contresens sur *Romantischer Produktion*]. Les antithèses bien connues Orient-Occident, quantité-qualité, etc. se répètent à peu près de la même façon, avec des motifs de l'Apocalypse et de l'histoire du monde, comme ce fut le cas chez les romantiques anti-napoléoniens pendant les guerres napoléoniennes. Du reste, je ne veux pas du tout définir Suarès, auteur d'un bel essai sur Dostoïevski, comme un romantique. Au contraire, il a fait remarquer à juste titre que si Stendhal a besoin du mot « romantique », il ne l'emploie pas du tout dans un sens romantique. Il veut dire : Shakespeare et non Victor Hugo, Dante et non Chateaubriand, Beethoven et non Berlioz, et Suarès ajoute : « Cent ans plus tard, l'ambiguïté existe toujours ; les escrocs politiques la cultivent. » (PR, p. 154).

[781] W. Scheurmann (2016) « Crown Jurist for Authoritarian Presidentialism, 1930–1933 », dans *Oxford Handbook off Carl* Schmitt, Oxford, p. 557-560. R. Mehring (2009) *Carl Schmitt : Aufstieg und Fall* , Munich, C.

année, lors du plus important procès qui se déroule dans la République de Weimar, « La Prusse contre le Reich », Schmitt représente le Reich. Le procès oppose le gouvernement SPD de Prusse au gouvernement de droite du Reich, souligne la priorité du Reich ainsi que le rôle et la taille de la Prusse.[782] Dans ses écrits du début des années 1930, Schmitt a déjà critiqué à certains moments la montée des nazis en politique. Néanmoins, trois mois après l'élection d'Hitler au pouvoir, il rejoint le Parti le 1er mai 1933, parmi de nombreux grands noms. En décembre de la même année, *Staat, Bewegung, Volk* reprend les paroles d'un ancien communiste, devenu ministre de la Justice de Hitler, Roland Freisler[783]: « pas de réforme de la justice mais une réforme des juristes ».[784] Dans les dernières pages du texte, une distinction est faite une fois de plus sur la question de la race. Celle-ci est définie ici en termes d' « identité ethnique », ce qui s'oppose à l'approche base juridique positiviste et normativiste de la question.[785] Peu de temps après, nommé conseiller d'État (*Staatsrat*) de Prusse, Schmitt se retrouve parmi les juristes influents de l'époque, en concurrence notamment avec Karl August Eckhardt[786], un historien du droit qui avait été son collègue à la *Handelshochschule* de Berlin, désormais au ministère du Reich « Science et Éducation », et qui a de fermes convictions sur la race germanique. Vers la fin de 1934, à l'instigation de Schmitt, l'Association des professeurs d'Université du Reich organise une conférence pour discuter

---

H. Beck, 281-302. Cette expression, évidemment métaphorique, a été appliquée au Schmitt d'après 1933, défini comme Juriste de la Couronne (*Kronjurist*) du Troisième Reich.

[782] L. Vinx (2015) « Preussenschlag », dans *The Guardian of the Constitution*, p. 1-6. p. 16.

[783] Roland Freisler (1893-1945) à l'époque le secrétaire d'État, a fait cette déclaration en sa qualité de chef du personnel du ministère de la justice prussien. Pendant la première guerre mondiale, Freisler avait été fait prisonnier par les Russes. Il y devient enclin au bolchevisme (Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier*, Bonn, 1951, p. 212) et, à son retour en Allemagne, il étudie le droit et devient juriste. En 1925, il a rejoint le parti ouvrier national-socialiste allemand. En 1934, il est promu au poste de secrétaire d'État au ministère de la justice du Reich. Plus tard, Freisler devient une figure notoire de la nazification du système juridique allemand en tant que juriste. Il sera jusqu'à sa mort président du sinistre *Staatsgerichtshof*.

[784] SBV, p. 50.

[785] *État, mouvement, peuple* de decembre de 1933 comprend au total deux mentions de l'idée de « race ». La première est l'utilisation du terme « national-socialiste », comme l'a rapporté, par exemple, un premier congrès des juristes nationaux-socialistes allemands à Leipzig le 30 janvier 1933, où « l'idée de race » est répétée à maintes reprises par des personnalités telles que Hans Frank, qui est aussi déjà un critique des libéraux et des marxistes en droit (SBV, p. 48). Vers la fin de texte il indique une idée de cette identité ethnique par les distinctions sur de normativism et postiviism du droit : « L'idée d'une codification ou d'une régularisation complète est difficilement réalisable de nos jours. "Un retour à un positivisme strict est hors de question", déclare Philipp Heck [...] et il a raison. […] Le retour à une superstition juridique formaliste reconnue comme insignifiante et historiquement dépassée ne vaut pas non plus la peine d'être envisagé. […] » (p. 50). Par cette distinction, il nie « l'objectivité » positiviste à propos de l'idée d'une identité ethnique est ce qu'il appelle la signification d'un « engagement envers un peuple » (qui, selon le texte, est « la réalité objective de l'obectivité » de l'identité ethnique). (SBV, p. 51, p. 79, n.81). Voir sur les diverses aspects propagandiste de *Staat, Bewegung, Volk* et ses propre aspects raciales : J. F. Kervégan (2011) *op. cit*, p. 33-34. H. Quaritsch (1991) *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, p. 24, p. 41. Voir aussi sur le sujet et comparer : J. Meierhenrich (2011) *Oxford Handbook*, *op. Cit.* p. 194-198;. G. Agamben (2005) *op. cit.*, p. 464-446.

[786] Karl August Eckhardt (1901-1979).

d'un « nouveau programme », dont Schmitt présente les conclusions. De manière tout à fait significative, le discours d'Eckhardt souligne ironiquement que « beaucoup d'entre vous ont tort de se considérer comme des nationaux-socialistes ». Puis, se référant à sa propre position, il souligne que « toutes les décisions sont prises par le ministère » et qu'il a lui-même pris part à la « supervision générale » des documents de la conférence. Au moment de sa publication, au début de 1935, le discours d'Eckhardt figure dans un volume séparé des contributions du « groupe de choc de Schmitt » (*Stosstrupp, selon les termes* d'Eckhardt) ; l'édition de la série de manuels scolaires conformes au programme ainsi que la décision sur les « directives » pédagogiques sont simplement confiées au ministère, c'est-à-dire à Eckhardt lui-même.[787] En septembre 1935, les fameuses lois de Nuremberg sont adoptées à l'unanimité par le Reichstag. La lutte institutionnelle (telle que celle entre Schmitt et Eckhardt) donne lieu à une nouvelle réunion préparatoire en janvier 1936, au cours de laquelle l'organisation de la Convention des juristes et la « discussion sur les effets de la réforme des programmes scolaires » sont à nouveau au centre de l'attention. Une fois de plus, Eckhardt proteste auprès de Schmitt au sujet de la liste des orateurs, car « six des huit » personnes figurant sur la liste établie par Schmitt « ne sont pas de vrais nationaux-socialistes ». Il rapporte également l'affaire au ministre, tout en proclamant qu'il ne peut pas adhérer à « l'Association nationale-socialiste des juristes allemands » (BNSDJ), car cela signifierait « une subordination politique au conseiller d'État Schmitt ». En outre, Eckhardt note que Schmitt est un « opportuniste politique » appartenant à des « cercles catholiques », tout en soulignant que, jusqu'en 1932, Schmitt « s'était prononcé contre Hitler ».[788] Le 28 août 1936, un rapport critique sur les activités Schmitt est rédigé par les organisations SS du Parti.[789] Dans ce contexte la conférence de révision du « programme universitaire » est organisée les 3 et 4 octobre 1936 (toujours dans le cadre du groupe des professeurs d'Université du NSRB). Cette conférence sur « l'influence du judaïsme sur la pensée juridique allemande » est le point le plus sombre de la carrière de Schmitt après 1933 ; l'intervention de Schmitt est publiée sous le titre « *Die*

[787] Voir sur le sujet : R. Mehring (2014) *Carl Schmitt*, *op. cit.* p. 326-327.
[788] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt*, *op. cit.* p. 338.
[789] Référence d'archive de Schmitt à Duisburg : RW 265-21745. Rapport d'un *Sturmbannführer* SS et directeur de la *Zentralabteilung* II au bureau principal de la sécurité du Reich, daté du 28 août 1936 (cité dans R. Mehring, 2014, *Carl Schmitt, p.* 631). J. W. Bendersky évoque un autre rapport SS de la même période selon lequel aa phraséologie des « ordres concrets » et es'« institutions » indique les prémisses catholiques, contraires au National-Socialisme, de sa pensée : « Carl Schmitt a combiné la politique et le catholicisme de telle manièreque toutes les sphères d'influence pouvaient devenir des instruments de l'Église catholique. » Les SS, soupçonnaient fortement que la nouvelle orientation de Schmitt dans la pensée juridique est, en fait, un effort « pour amener l'État national-socialiste sous le pouvoir politique de l'Église catholique. » (« *Le professeur de droit constitutionnel Prof. Dr. Carl Schmitt* », dans *Mitteilungen Zur Weltanschaulichen Lage* 3 no. 1, 8 janvier 1937, Sicherheitsdienst, p. 272-275, cité par J. W. Bendersky dans : DRD, trad. angl., p. 28-29, p. 38).

deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist ». Cette initiative est apparue insensée et éloignée des nuances et distinctions conceptuelles faites habituellement par Schmitt. Schmitt n'a pas osé inclure le texte dans son recueil d'essais et de conférences *Positionen und Begriffe*, publié au début de 1940.[790] Bien que la conférence soit écrite dans un langage vain et haineuse, avec des références appuyées à Hitler, on peut tout de même déduire des conclusions de Schmitt peu distinctions. Tout d'abord, apparaît plutôt dans le contexte de l'histoire allemande, surtout à partir du XIXe siècle, avec ses « tournants » (1815, 1830, 1848, 1871, 1890, ainsi que 1918 et 1933).[791] De manière non moins significative, son discours s'adresse principalement à une élite (les acteurs de la théorie du droit et de la théorie de l'État, avec peu de références à d'autres domaines, etc.). Le traitement théologico-politique d'une question de religion et de politique nécessite une « nouvelle » lutte avec cette élite qui est censée contre l'« éducation » allemande.[792] L'indication relative à la « race » dans les conclusions du colloque consiste en une distinction antithétique fondatrice et culturellement déterminante (disons, l'esprit allemand et l'esprit judaïque), à partir de laquelle les images sociales, y compris celle de la race, peuvent se voir attribuer un contexte et une signification.[793]

2). ***Une distinctions théologico-politique*** *:* Une étude de la relation entre Schmitt et Ludwig Feuchtwanger au début des années 1920 révèle de nombreux indices : Feuchtwanger, en tant que spécialiste du judaïsme, critique la séparation stricte de la religion et de la politique. Eprouvant des doutes sur l'efficacité de l'assimilation en Allemagne en ce qui concerne la « question juive »,[794] Feuchtwanger reste un post-assimilationniste plus proche de l'héritage

[790] Voir aussi la remarque d'un éditeur de plusieurs textes de Schmitt, H. Quaritsch, sur cette conférence de 1936 : « C'est précisément cet essai que Carl Schmitt n'a pas inclus dans *Positionen und Begriffe*. Alors pourquoi la « conférence juive » n'a-t-elle pas été incluse ? Dans cette version, elle ne définissait pas une position réelle de Schmitt, mais - comme le SD l'avait soupçonné - était plutôt un instrument dans la lutte pour le pouvoir et l'influence, qui était devenu obsolète après qu'il eut perdu ce combat. » (*Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, p. 83-85).

[791] Voir JRW, en part. p. 32-33.

[792] JRW, p. 34.

[793] « Nous ne connaissons que la différence entre nos genres (unserer Art). Celui qui a saisi cette vérité - sait aussi ce qu'est la race. » (JRW, p. 32).

[794] Ludwig Feuchtwanger (2003) « Die Judenfrage », dans *Gesammelte Aufsätze zur jüdischen Geschichte*, R. Riess (éd.) Berlin : Duncker & Humblot, p. 111-114. Dans un développement des idées sur le sujet vers 1938 Feuchtwanger critique aussi l'orthodoxie juive à propos des succès de l'assimilation et la sécularisation en termes de séparation de la religion et de la politique ainsi que l'idée orthodoxe de race (1934, p. 133-140) ; il tient la culture et la langue yiddish et son lien étroit entre religion et politique pour un modèle dont il faut tenir compte pour tout « rajeunissement et enrichissement » de la langue hébraïque et de la culture juive indépendantes. (1938, p. 153-163).

de personnages comme Buber.[795] Dans ce cadre, Reinhard Mehring montre que la prise de position de Feuchtwanger contre « l'assimilation » est également partagée par Schmitt malgré leurs différences décisives.[796] Les brefs commentaires pour une revue juridique au milieu de l'année 1934 font référence à une « particularité » métaphysique d'un peuple qui « pendant des milliers d'années a vécu non pas comme un État ou un territoire, mais dans le droit et la normativité ».[797] Certains auteurs comme Bendersky considèrent cette thématique « raciale » comme une violente dénonciation, voire « trahison », de sa propre carrière.[798] Dans une vaine autojustification, Schmitt lui-même évoque plus tard, en 1945, la nouvelle d'Herman Melville, *Benito Cereno*, et se compare au personnage du capitaine otage de son équipage révolté: « le nom de Benito Cereno est devenu un symbole de la position existentielle de l'intellect authentique à l'ère des masses. » [799] Selon les notes de Schmitt prises durant sa détention entre 1945 et 1947 (publiées sous le titre *Ex Captivitate Salus*), on ne peut déduire aucun sentiment réel de sécurité de l'image du « captif » : « Dieu n'a pas été lapidé comme un Juif par les Juifs et n'a pas été décapité comme un Romain par les Romains. »[800]

Une distinction faite dans l'essai de 1923, *Catholicisme romain et forme politique*, a eu une influence sur le traitement ultérieur de la « question juive » : l'opposition, dans une perspective théologico-politique, des images « allemande » et « russe » du monde et des types

[795] Voir la correspondance de Schmitt et Feuchtwanger : *Briefwechsel 1918–1935: Carl Schmitt- Ludwig Feuchtwanger,* éd. par R. Riess, Berlin, Duncker & Humblot, 2007.

[796] Voir à propos des échanges entre Schmitt et Feuchtwanger le rapport détaillé de R. Mehring (2008), « Reflektierte Trennung: Vom Scheitern der „deutsch-jüdischen Symbiose" bei Carl Schmitt und Ludwig Feuchtwanger - nach ihrem Briefwechsel », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 60/2, p. 152-171, en part, p. 161, p. 168.

[797] DRD, p. 10. Dans ce cadre, Bendersly souligne que quelques mois plus tard les notes de Schmitt dans le journal de *l'Akademie für deutsches Recht* du 25 mai 1934 utilise l'identification nationale-socialiste dans une formulation similaire à ce passage mentionné : « Nationalsozialistisches Rechtsdenken », *Deutsches Recht : Zentral-Organ des Bundes Nationalsozialistischer Deutscher Juristen* 4/10, 25.5.1934, p. 226.

[798] J. W. Bendersky (2004) Introduction à *Three types of Juristic Thought*, Londres, Praeger, p. 26-27, p. 37, n.43, n.44, n.45.

[799] « Der Name Benito Cereno ist für mich zu einem Symbol für die existenzielle Position des echten Intellekts im heutigen Massenzeitalter geworden. » (Archive : RW 0265, n. 19864.) Benito Cereno « a été élevé au rang de symbole de la position de l'intelligentsia dans un système de masse. (ECS, p. 21). « Im Sommer 1938 erschien in Deutschland ein Buch, in dem es heißt: „Wenn in einem Lande nur noch · die von der staatlichen Macht organisierte Öffentlichkeit gilt, dann begibt sich die Seele eines Volkes auf den geheimnisvollen Weg, er nach Innen führt; dann wächst die Gegenkraft des Schweigens und der Stille." Benito Cereno, der Held von Herman Melville's Erzählung, ist in Deutschland zu einem Symbol für die Lage der Intelligenz in einem MassenSystem erhoben worden. » (*ibid*).

[800] ECS [trad. fr.] p. 154. « Unser Gott wurde nicht als Jude von Juden gesteinigt und nicht als Römer von Römern enthauptet. Er konnte nicht enthauptet werden. Ein Haupt im Rechtssinne hatte er nicht mehr, weil er kein Recht mehr hatte. » (ECS, p. 61).

intellectuels, opposition qui est également liée aux questions d'éducation ou d'assimilation.[801] Sur l'autre versant de la question, Schmitt n'adhère précisément pas au messianisme de personnages qu'il connaissait par des amis comme Feuchtwanger.[802] Cette distinction de la pensée de Schmitt par rapport à toute politique messianique est également évidente dans les discussions ultérieures de Schmitt avec l'auteur de *l'Eschatologie occidentale* (1947), Jacob Taubes.[803] Selon Taubes, le cœur du traitement de la question juive par Schmitt est avant tout un commentaire particulier de la formule « Jésus est le Christ » et une protestation directe

[801] Voir par exemple la reformulation de cette distinction dans l'essai de 1923 à partir de l'exemple du juriste Ferdinand Lasalle (1825-1864) et de son « inverse » Bakounine : « l'anarchiste russe contre le juif allemand ». Schmitt insiste sur ce qui sépare fondamentalement Bakounine de ses homologues allemands : « Marx et Engels aussi étaient des athées, et pourtant l'opposition culturelle constituait pour eux le critère décisif. L'antipathie insurmontable qui se faisait sentir chez les deux Allemands de l'Ouest à l'égard de Lassalle, venu de l'Est, était plus qu'une lubie sans importance. Mais leur haine contre le Russe venait des couches les plus profondes de leurs instincts ; comme l'a montré leur lutte acharnée à l'intérieur de la Première Internationale. Inversement, tout se révoltait chez l'anarchiste russe contre le «Juif allemand» (qui venait pourtant de Trèves) et contre Engels. Ce qui excitait toujours et encore l'anarchiste était leur intellectualisme. Ils avaient trop d'« idée », trop de « cervelle ». Le mot « cervelle », Bakounine ne peut le prononcer sans un sifflement de rage ; derrière ce mot, il flaire à juste titre la prétention à l'autorité, à la discipline, à la hiérarchie. Toute forme de cérébralité est pour lui un ennemi de la vie. » (RK [trad. fr.] p. 183-184). Voir aussi l'indication similaire sur Lassalle et Marx dans *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923, réédité en 1925): GLP, p. 72-3. Autre exemple de cette opposition à une période ultérieure : dans le *Schlusswort* de la conférence notoire de 1936 Schmitt note qu'un Allemand de l'Ouest de Wuppertal comme F. Engels est devenu « la proie au Juif Marx » (JRW, p. 24, p. 33). Cette question est néanmoins reformulée dans les journaux de Schmitt. Voir aussi, dans notre section sur Bauer, son traitement de la question de l'éducation et de l'assimilation, de la *Judenfrage*, et sa réévaluation critique par Marx et Engels. Schmitt indique que même Engels a repris cela de Bauer : « *Seuls ceux qui connaissent mieux leurs proies qu'eux-mêmes peuvent les conquérir et les subjuguer par cette supériorité de l'éducation et du savoir »* (NE, p. 102 ; GL II, p. 487).

[802] L'auteur de *Die Judenfrage* (1930) Ludwig Feuchtwanger, a une approche du judaïsme que certains commentateurs appellent « post-assimilationiste » ; elle se reflète dans sa correspondance avec Schmitt, ainsi que dans son engagement de toute une vie à travailler sur l'histoire du judaïsme, au cours de ses échanges avec Martin Buber Franz Rosenzweig, Heinrich Graetz (1817-1891) et avec des figures plus anciennes telles que Moses Mendehlson et Spinoza. Le frère de Ludwig Feuchtwanger Lion, devient un auteur bien connu en Angleterre, tandis que Sigbert Feuchtwanger (1886-1956) est toujours connu pour son ouvrage *Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem* (1916). À ce propos, Mehring le situe dans la ligne incarnée par des personnalités comme le rédacteur de *Die Welt* en 1902, Martin Buber (R. Mehring, 2008 'Reflektierte Trennung' *op. cit*. p. 168). Dans cette ligne, Gershom Scholem est connu pour sa correspondance avec de nombreux philosophes juifs connus (tels que Arendt, Blumenberg, etc.) à qui Scholem a fortement conseillé de s'installer en Israël, comme il l'a fait en tant que premier professeur de « mystique juive » à l'université hébraïque de Jérusalem. Cependant, contrairement au sionisme de personnalités telles que Buber, l'auteur de *Der Stern der Erlösung* de 1921, Franz Rosenzweig, et ses critiques à l'égard de Buber ont toujours indiqué que tout retour en Israël « entraînerait les Juifs dans une histoire mondaine qu'ils devraient éviter ». (Voir: E. Meir & G. Horwitz. *«* Franz Rozenzweig *»*, dans *Encyclopedia of Judaism*). Voir aussi au sujet de Rosenzweig, et de la dualité de la question de « l'assimilation et du sionisme » chez Rosenzweig : B. Bourdin (2014) *La médiation chrétienne : quelle altérité théologico-politique dans l'histoire ?*, thèse de doctorat dirigée par J. de Gramont et par B. Mabille, Institut Catholique de Paris et Université de Poitiers, p. 307-329, en part. p. 319-323. p. 324-326.

[803] Jacob Taubes, ce rabbin qui s'intéresse depuis longtemps à l'œuvre de Schmitt, est lui-même l'auteur d'une thèse remarquable sur l'*Eschatologie occidentale*, en tant qu'étudiant puis ami du grand spécialiste du messianisme et du mysticisme juifs, Gershom Scholem, à l'invitation duquel Taubes enseigne également à l'Université hébraïque de Jérusalem dès le début des années 1950.

contre certains courants du protestantisme allemand du XIXe siècle.[804] Cette attitude contraste donc directement avec le traitement réservé dans le messianisme réformé à des figures telles que le « faux Messie » chez le penseur sioniste Gershom Scholem,[805] l'apocalypse judéo-chrétienne de la révolution chez Taubes lui-même,[806] et « nouveau messianisme » marxiste d'Ernst Bloch.[807]

---

[804] Voir l'édition complète de la correspondance de Schmitt et Taubes (*Jacob Taubes - Carl Schmitt : Briefwechsel*, éd. par Th. Palzhoff, Munich, Wilhelm Fink, 2012). *Religionstheorie und politische Theologie* (premier volume consacré principalement à Carl Schmitt, distinct d'un second volume sur *Gnosis und Politik*). Voir également diverses mentions de Taubes dans la correspondance de Schmitt avec Hans Blumenberg (*Briefwechsel 1971-1978 : Und weitere Materialien, Hans Blumenberg – Carl Schmitt,* éd. par A. Schmitz et M. Lepper, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2007.), ainsi que les mentions de Schmitt et Scholem dans la correspondance de Blumenberg et de Taubes lui-même (*Briefwechsel, 1961-1981 ; Hans Blumenberg, Jacob Taubes*, 2013, Suhrkamp Verlag). Voir également les remarques ultérieures de Taubes dans ses conférences sur la *Théologie politique de Paul* qui apportent une conclusion à sa relation avec Schmitt juste avant sa propre mort (sur laquelle Taubes était à l'époque parfaitement lucide, étant atteint d'un cancer incurable). Voir aussi l'annexe de Taubes à la *Théologie politique de Paul* [trad. angl. 2003, *en part*, p. 104-105] et la référence de Schmitt à Taubes: GDS, p. 161.

[805] Voir G. Scholem (1973) *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, Princeton, Princeton University Press; *id.*, (1971) *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schoken Books. Les travaux de Scholem rompent avec l'orientation de la Science du Judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) du siècle précédent. Il l'accuse précisément d'une forme de « censure du passé juif » dans son « mépris des aspects les plus vitaux du peuple juif en tant qu'entité collective ». Selon son récit, Leopold Zunz (1794-1886) et Abraham Geiger (1810-1874) avaient présenté la religion juive comme étant rationnelle et digne du respect des esprits « éclairés ». Ils avaient ainsi ignoré des traditions comme la Kabbale. Heinrich Graetz (1817-1891) avait indiqué au faux Messie Sabbatai Zevi (1626-1676) dont Scholem est devenu l'éditeur. Pourtant, Graetz lui-même avait dépeint la Kabbale et tout ce qui en découlait comme une révolte indigne de la clandestinité de la vie juive contre son courant raisonnable, respectueux des lois et savant. L'orientation de Scholem dans ses travaux sur le mysticisme juif devint ainsi une polémique permanente avec Zunz, Geiger et Graetz. J. Taubes (1982) 'Scholem's Thesis on Messianism Reconsidered', *Social Science Information*, 21/4-5, Londres, Sage.

[806] Th. Lynch (2019) *Apocalyptic Political Theology*, p.89-93, p.107, 109.

[807] Voir, par exemple, Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung* (1947) (qui plaide pour une structure de la dialectique de la liberté et de l'ordre dans les utopies sociales. Ce dernier avait déjà fait rééférence à un "nouveau messianisme" dès *L'esprit de l'Utopie* (1918-1923). Malgré son amitié précoce avec Walter Benjamin, la défense de Staline par Bloch à partir du milieu des années 1930 provoque une divergence entre lui et les nouveaux penseurs de gauche, comme Adorno et Habermas (voir par exemple l'article d'Habermas : « Ernest Bloch - Un marxiste-romantique » (dans *Salmagundi*, automne 1969-hiver 1970, 10/11, p. 311-325). La lecture par Schmitt de l'ouvrage de 1947, est marquée par une double déception. Le « principe espérance » de Bloch, auparavant athée-messianiste, repose sur une méconnaissance fantastique-romantique de la rupture moderne (qui se reflète également dans la distinction moderne entre « ennemi et criminel »). Quand ce romantisme chute du haut de son paradis, le seul allié de celui-ci est effectivement son opposition, l'arme, la puissance nue. Dans les commentaires amers du journal privé de Schmitt en 1950 sur les dernières positions de Bloch, il apparaît avec une citation de Germaine de Staël (1766-1817) et l'auteur de *Considération* au cours de la retraite napoléonienne de 1815. Il s'agit de la « dignité stupéfiante » de ce « pauvre juif » qui s'abstient d'être sioniste. Voici ce qu'indique le journal intime de Schmitt à ce sujet : « Au Paradis, les gens sont nus. Pourquoi ? Parce qu'ils n'ont pas d'ennemis. L'image nue d'un chef ennemi est aujourd'hui une arme : plus précisément (puisqu'il n'y a plus d'arme, comme la distinction entre ennemi et criminel) un moyen de détruire la peste, le dernier obstacle au bonheur du monde. C'est avec difficulté et dans des conditions difficiles, assailli par la curiosité intellectuelle, que j'ai acquis le livre d'Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung*. J'ai gardé un souvenir de son « esprit de l'utopie ». Quelle déception. Il n'a même pas traité du *Brave New World* de Huxley de 1932. La dignité stupéfiante de ces émigrants, auxquels leur désignation par Madame de Staël en 1815 s'applique encore, est terrible : ils n'ont rien appris et ni rien oublié. Après tout, les aristocrates français de 1815 sont

Certains indices d'une conclusion relative à la question juive se trouvent déjà dans les commentaires de Schmitt sur la question du « baptême forcé » : dès le début du 7e siècle, l'idée de « baptême forcé » avancée par le souverain espagnol Sisebut[808] a été peu après déclarée « invalide » par le Concile de Tolède.[809] Selon Schmitt, ni Sisebut ni le Concile ne sont dans le vrai ; ni leur approbation ni leur réfutation ne sont au centre de ses préoccupations : « Le scandale est arrivé » (par Sisebut) ; toutefois, « ce serait un nouveau scandale de le défaire » (avec le Concile de Tolède). Cette préoccupation agit avant tout comme une base théologico-politique : ce qui n'est pas sans connotations théologico-politiques dans la violence d'un baptême forcé ainsi que son renversement par le pouvoir (ecclésial aussi bien que politique). Il s'agit d'une forme de violence (émanant d'une entité politique dotée d'un pouvoir de décision, du souverain ou de l'Église) qui intervient dans le *telos* du baptême. C'est donc un point troublant, selon Schmitt, lorsqu'une instance de pouvoir tente d'intervenir dans une décision ou de s'y immiscer (soit l'admission de Sisebut, soit la réfutation du baptême forcé par le concile de Tolède) mêlant le fondement et l'avenir de justice avec la volonté de puissance autant que les sources du droit et du pouvoir.[810] Les notes de Schmitt sur le juriste espagnol du XVIe siècle Francesco de Vitoria sont un autre

---

rentrés dans leur pays. Mais ces pauvres Juifs ! Ils ne veulent pas être sionistes ! » (15.6.1950, GL II, p. 234). La phrase « Ils n'ont rien appris, ni rien oublié » est citée par Hegel qui l'attribue à Talleyrand à propos des émigrés rentrés en France après la défaite de Napoléon.

[808] Sisebut (565-621) est roi wisigoth d'Hispanie et de Septimanie de 612 à 621.

[809] Il convient de noter le contexte : Peu après le début de son règne, vers l'an 615-616, le roi wisigoth Sisebut (565-621) a confirmé les mesures anti-juives du roi Reccared (586-601). En les renforçant, il ordonna le baptême des « sujets juifs de son royaume » (*iudaei sui regni subditi*). Sisebut y voit le moyen logique de compléter la conversion du royaume commencée en 589 par son prédécesseur, dont la conversion personnelle à l'orthodoxie (selon une coutume observée principalement par les peuples germaniques) entraînait la conversion de tous les Goths. Les Juifs du royaume refusèrent cependant de se convertir et le nouveau roi décida donc de recourir à la force. Les évêques d'Hispanie semblent avoir été divisés sur la légitimité de l'ordre de conversion (bien qu'il semble qu'un concile réuni à Séville entre 619 et 621, après la mort du roi, ait approuvé la mesure). Néanmoins, dans son *Histoire des Goths*, Isidore, évêque de Séville (601-636), reproche au roi défunt d'avoir imposé la foi en usant de son pouvoir royal (*potestas*). Plus tard, en 633, sous le règne du roi Sisenand (631-633), les clercs réunis en concile à Tolède, concile présidé par Isidore, condamne sans ambiguïté le baptême forcé des Juifs : « Mais concernant les juifs, ce saint synode prescrit que l'usage de la force n'incite personne à croire. Au contraire, Dieu prend en pitié qui il veut et endurcit qui il veut [Rom. 9.18]. L'homme récalcitrant ne sera pas sauvé, mais celui qui le veut le sera, puisqu'irréprochable est la nature de la justice. De même que l'homme qui obéit au serpent cause sa perte par la volonté de son propre jugement, de même tout homme, par la grâce de Dieu qui l'appelle et par la conversion de son propre esprit est sauvé par sa foi. Donc [les juifs] doivent être persuadés de se convertir par le libre usage de leur volonté plutôt que poussés par la force. » (Canon 57, cité dans le site de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes : http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait1051) Voir à ce sujet : A. Linder (1997) *Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p. 486 ; C. Martin et C. Nemo-Pekelman (2008), « Les juifs et la cité (IVe-VIIe siècles) », dans *Antiquité tardive*, 16: 236-237; Bruno Dumézil (2005) *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. Ve - VIIIe siècles*, p. 283-85, aussi p. 655-663.

[810] GL II, p. 371-372; p. 533-534.

exemple éclairant à cet égard.[811] Vitoria s'est lui-même opposé au baptême forcé. Selon les notes privées de Schmitt, Vitoria a établi de manière critique un parallèle entre la logique théologico-politique du « baptême forcé » et l'idée moderne de légitimité en droit international. Le « noyau » qui subsiste au XXe siècle de cette position du XVIe siècle est, selon Schmitt, la résistance à un messianisme révolutionnaire mais athée, mêlant religion et politique en un ensemble téléologique. Même si les *Suenos* de Francisco de Quevedo[812] au XVIe siècle ou les *Protocoles des Sages de Sion* au XXe siècle ont été « falsifiés » dans les faits, le message central de Vitoria est resté inchangé : il faut résister à une logique qui mélange de manière téléologique baptême et violence - un baptême forcé étant aussi « invalide » qu'une assimilation forcée.[813]

La *Théologie politique* de 1922 présente également l'esquisse d'une distinction théologico-politique à l'aide d'une référence courte mais ironique à « Karl Marx – l'auteur de l'essai sur la question juive ».[814] Schmitt souligne que ni Marx ni Donoso Cortes ne seraient surpris que les origines d'abstraction libérale de l'idée de « liberté » en tant que « droits de l'homme » ne soient pas européennes mais qu'elles proviennent d'Amérique. Dans la courte période intermédiaire de 1848, une condition préalable pour voir cette possibilité qui prive également

[811] Il faut indiquer que Francesco de Vitoria est un des auteurs préférés de Schmitt aux côtés de figures comme Bruno Bauer et son ami poète, Konrad Weiss. Voir par exemple le *Depositum* de Schmitt où le nom des trois auteurs, Vitoria, Bauer et Weiss, est associé par Schmitt en 1946 à l'image de Benito Cereno (le capitaine qui tente de conduire le navire aveugle des esclaves) en tant que symbole de « la position existentielle du véritable intellect dans l'ère de masse moderne » (RW 0265, n. 19864). Le *Glossarium* de Schmitt, ainsi que son *Ex Captivitate Salus* contiennent des indications tout aussi variées sur les trois penseurs réunis à cet égard.

[812] *Los Sueños* (Rêves ou visions) est une œuvre satirique en prose de l'écrivain baroque espagnol Francisco de Quevedo. Écrit entre 1605 et 1622, il a été publié pour la première fois à Barcelone en 1627 sous le titre *Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios del mundo* (« Rêves et discours sur les vérités révélant les abus, les vices et les tromperies dans toutes les professions et les domaines du monde »).

[813] GL II, p. 371-372 (25.8.1958), voir aussi p. 533-534. Comparer avec GL II, p. 14 (25.9.47); Voir aussi les commentaires des éditeurs des notes de Schmitt, Gerd Giesler et Martin Tielke, dans GL II, p. 410). Comparer également avec le point de vue diffèrent de Leo Strauss des années 1960, sur « le sionisme non religieux comme assimilation forcée au niveau national » (1962, *Why we remain Jew?*). Voir par exemple une note de 1958 dans le *Glossarium*: « Wieder einmal ein Sonntagvormittag der guten Einfälle. Nachts vorher Begegnung mit dem princeps religiosissimus Sisebut, dem ‚Lecto de la validez' (der vollzogenen Taufe) und der ‚validez del Lecto'. Vitoria hat das später dann genau so behandelt; der Skandal ist geschehen; es wäre ein neuer Skandal, ihn rückgängig zu machen; also bleibt es bei der mit Gewalt vollzogenen Taufe. Coactus voluit. Hoch der fromme König Sisebut! Hoch Innozenz III. und sein Decretale Maiores! Hoch Canon 57 des 4. Conzils von Toledo und die Glosse Gratiani C 5 D. XLV! Hoch Vitoria!! Der Begriff des Skandals als große Hintertür der Situationsjurisprudenz! A corsaire, corsaire et demi! A Juif, Juif et demi ! Secundum occasionem et veritatem coactus sive condicionaliter, sive absolute voluit. Hier ist die wahre Quelle und das praktische Endergebnis aller schönen Argumente des Vitoria de Indis und der angeblichen Begründung des modernen Völkerrechtes. Noch eine Keimzelle habe ich entdeckt: ‚Quevedos Sueños, Ia hora de todos, Nr. 39', ist die Keimzelle der Protokolle der Weisen von Zion. Aber wer waren denn damals und wer sind denn heute die Monopantones*?"* (GL II, p. 371-2, 25.8.1958).

[814] PT [trad. fr.] p. 70.

l'Europe de sa centralité est indiquée par Donoso Cortes comme un choix entre « *Christ ou Barabbas* ? ».[815] D'une part, la réponse du contre-révolutionnaire catholique est le Christ et l'unité chrétienne de l'Europe (qui sous-tend symboliquement la continuité et la persévérance du statut européen sous ce nom et à son image). Cortes se démarque dans cette réponse non seulement de « l'anarchisme athée-socialiste » mais aussi de Marx qui « méprise » « toute forme de religion » (y compris celles qui, selon le texte, ont toujours cours avec l'athéisme et l'anarchisme).[816] L'auteur de *La question juive*, Marx, avait déjà indiqué (principalement en réponse à Bruno Bauer) que pour obtenir leur « émancipation » politique dans un État, les Juifs n'avaient pas besoin de renoncer à leur religion (et que seule une « émancipation humaine » complète entraînerait la disparition de la religion alors que cela n'était pas encore possible « dans l'ordre mondial actuel »). Selon Schmitt, cette distinction concernant Marx et la question juive se reflète aussi dans une évaluation critique de l'antijudaïsme socialiste se développant au cours de l'histoire de la « troisième religion » allemande à partir du XIXe siècle.[817] Il s'agit encore de la transformation de la question juive par Marx dans le cadre de la tradition hégélienne. Dans *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, un

[815] « Jener Liberalismus mit seinen Inkonsequenzen und Kompromissen lebt für Cortes nur in dem kurzen Interim, in dem es möglich ist, auf die Frage: Christus oder Barrabas, mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission zu antworten. Eine solche Haltung ist nicht zufällig, sondern in der liberalen Metaphysik begründet. Die Bourgeoisie ist die Klasse der Rede- und Preßfreiheit und kommt gerade zu diesen Freiheiten nicht aus irgendeinem beliebigen psychologischen und ökonomischen Zustand, aus handelsmäßigem Denken oder dergleichen. Man wußte längst, daß die Idee der liberalen Freiheitsrech le aus den nordamerikanischen Staaten stammt. Wenn in neuerer Zeit Georg Jellinek den nordamerikanischen Ursprung dieser Freiheiten demonstriert, so ist das eine These, die den katholischen Staatsphilosophen (so wenig übrigens wie Karl Marx, den Autor des Aufsatzes über die Judenfrage) kaum überrascht hätte. » (PT, p. 78-79) PT [trad. fr.] p. 70. Il convient d'indiquer que Barabbas est l'insurgé détenu par le gouverneur romain en même temps que Jésus, et que Ponce Pilate a libéré lors de la fête de la Pâque à Jérusalem, tout en gardant Jésus prisonnier (voir par exemple : Marc 15:6, Matthieu 27:15, et Jean 18:39). L'histoire de Barabbas a joué un rôle dans l'antisémitisme historique parce qu'elle a été utilisée pour rejeter la responsabilité de la crucifixion de Jésus sur les Juifs, et ainsi justifier les préjugés - une interprétation connue sous le nom de « déicide ». Pourtant, il convient d'indiquer que le pape Benoît XI a clairement indiqué que les indications données ici ne s'adressent pas aux « Juifs en tant que tels », mais à une élite « aristocratique » et à une « foule » : « In Mark's Gospel, the circle of accusers is broadened in the context of the Passover amnesty (Barabbas or Jesus): the 'ochlos' enters the scene and opts for the release of Barabbas. 'Ochlos' in the first instance simply means a crowd of people, the "masses". The word frequently has a pejorative connotation, meaning 'mob'. In any event, it does not refer to the Jewish people as such. [...] Effectively this 'crowd' is made up of the followers of Barabbas who have been mobilized to secure the amnesty for him: as a rebel against Roman power he could naturally count on a good number of supporters. So the Barabbas party, the "crowd", was conspicuous, while the followers of Jesus remained hidden out of fear; this meant that the vox populi, on which Roman law was built, was represented one-sidedly. In Mark's account, then, in addition to "the Jews", that is to say the dominant priestly circle, the ochlos comes into play, the circle of Barabbas' supporters, but not the Jewish people as such. [...] The real groups of accusers are the current Temple authorities, joined in the context of the Passover amnesty by the "crowd" of Barabbas' supporters. » (Pope Benedict XI, *Jesus of Nazareth*, vol.II, chap. 7).

[816] PT, p. 79-80.

[817] GDS, Voir la dernière interview de Schmitt : *Un giurista davanti a se stesso saggi e interviste*, Vicenza Pozza, p. 152-153.

aspect de la question du messianisme est traité à travers une discussion de Marx. Marx n'est pas un « prophète juif de la catastrophe future »,[818] comme quelqu'un qui se trouverait dans la situation s de Bauer pourrait vouloir le faire croire. Il n'est ni légaliste ni moraliste : « La réussite de Marx est d'avoir fait passer le bourgeois de la sphère du ressentiment aristocratique et littéraire à une figure historique mondiale qui devait être l'absolument inhumain au sens hégélien, et non au sens moral, pour induire dans l'immédiat le bien et l'absolument humain comme antithèse, de même que, selon Hegel : "on peut dire du peuple juif qu'il est le plus dépravé précisément parce qu'il se tient immédiatement devant la porte du salut."»[819] Sa réussite est de transformer et d'universaliser l'émancipation juive (par exemple, le communisme, la société sans classes, etc.) en une figure historique mondiale. Dans ce cadre, « en termes marxistes, on ne peut que dire du prolétariat qu'il sera la négation absolue de la bourgeoisie. »[820] Les questions morales et leur force peuvent toujours se poser de diverses manières lors de la confrontation avec la bourgeoisie, mais la particularité de Marx est d'universaliser cette confrontation tout en maintenant le rapport avec la particularité de classe. L'exceptionnel devient universel (tout en induisant une « nécessité immédiate » de l'émancipation au sein d'une réalité).[821]

---

[818] GLP, p. 73.

[819] GLP, p. 73. La référence de Schmitt est la *Phänomenologie des Geistes* (1807) p. 257. (Cité ci-dessous dans la dernière note du paragraphe). Voir aussi dans *Romantisme politique* la référence aux écrits théologiques du jeune Hegel publiés en 1906-1908 par Nohl : « Dans les écrits de jeunesse de Hegel de cette époque également, dans le travail sur « l'Esprit du christianisme et son destin », apparaît soudain un "Esprit de beauté" et d'amour, qui est plus élevé que tout devoir et toute moralité et qui triomphe de la "justice des obligés", de l'inhumanité de la croyance juive en Dieu et de tout ce qui est "mécanique".)." („Auch in Hegels Jugendschriften aus dieser Zeit, in der Arbeit über den „Geist des Christentums und sein Schicksal" tritt plötzlich ein über alles Sollen und alle Moralität erhabener „Geist der Schönheit" und der Liebe auf, der die „Gerechtigkeit der Pflichtlinge", die Unmenschlichkeit des jüdischen Gottesglaubens und alles „Mechanische" überwindet."). PR, p. 116. Voir et comparer : PR, p. 159-160, PR, p. 156.

[820] GLP, p. 73.

[821]« Trotz einiger Redewendungen, wie „eiserne Notwendigkeit", berechnet Marx die kommenden Dinge nicht, wie ein Astronom künftige Gestirnkonstellationen berechnet; aber ebensowenig ist er, was ein psychologistischer Journalismus aus ihm machen wollte, ein jüdischer Prophet, der kommende Katastrophen prophezeit, Daß bei ihm ein starkes moralisches Pathos lebendig ist und seine Argumentation und Darstellungsweise beeinflußt, ist nicht schwer zu erkennen, aber es ist, ebensowenig wie die haßerfüllte Verachtung für den Bourgeois, nicht sein Spezifisches, Beides findet man auch bei vielen Nichtsozialisten. Die Leistung von Marx bestand darin, daß er den Bourgeois aus der Sphäre aristokratischen und literarischen Ressentiments zu einer welthistorischen Figur erhob, die nicht im moralischen, sondern im Hegelischen Sinne das absolut Unmenschliche sein mußte, um in unmittelbarer Notwendigkeit das Gute und absolut Menschliche als seinen Gegensatz hervorzurufen, ähnlich wie nach Hegel (*Phänomenologie* II 257) „von dem jüdischen Volk gesagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das verworfenste sei" Von dem Proletariat läßt sich daher marxistisch nur sagen, daß es absolut die Negation der Bourgeoisie sein wird." (GLP, p. 73) Voir aussi: „Es wäre unwissenschaftlicher Sozialismus, sich auszumalen, wie es im proletarischen Zukunftsstaat aussieht. Daß alles, was das Proletariat angeht, nur negativ sich bestimmen läßt, ist eine systematische Notwendigkeit. Erst als man das vollständig vergessen hatte, konnte man Versuche

Bien que les indications de Schmitt sur Spinoza soient dispersées,[822] il devient un centre d'intérêt particulier dans son *Léviathan* de 1938 ; dans ce livre, il s'appuie aussi sur sa lecture (critique) des écrits de Leo Strauss parus à partir de 1930, à savoir non seulement son livre sur Spinoza, mais aussi son livre sur Hobbes considéré comme le « prophète du Léviathan ».[823] De 1925 à 1932, Strauss trouve un poste de chercheur à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* à Berlin, où il travaille principalement sur Spinoza : il écrit son premier livre sur *La Critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible* (1930) sous la direction de Julius Guttmann.[824] A partir de cette confrontation, Strauss établit un contraste entre une vie philosophique réservée à une minorité et une multitude ayant besoin du soutien de la religion (et qui reste marquée par les préjugés afin d'assurer la paix et l'ordre). À l'issue de ce séjour à Berlin, Strauss reçoit une bourse de la Fondation Rockefeller (avec une lettre de recommandation de Carl Schmitt) et part pour Paris. Les commentaires de Strauss à la deuxième édition de *Der Begriff des Politischen* appartiennent à ce moment, en

---

anstellen, das Proletariat positiv zu bestimmen. Richtigerweise läßt sich von der Zukunftgesellschaft nur sagen, daß es in ihr keine Klassengegensätze gibt, und vom Proletariat nur, daß es diejenige Gesellschaftsklasse ist, die nicht am Mehrwert partizipiert, die nicht besitzt, weder Familie noch Vaterland kennt usw. Der Proletarier wird das soziale Nichts." (GLP, p. 74). Schmitt note à ce sujet que: « Das ist keine bloße Redensart Wenn in einer Gesellschaft ein soziales Nichts möglich ist, so ist nämlich dadurch bewiesen, daß keine soziale Ordnung besteht. Es kann keine Ordnung geben, die ein solches Vakuum enthielte. » (GLP, p. 74, n.1) Schmitt continue alors que le prolétaire devient avec Marx une « non-entité » sociale (distingué d'une « personnalité » comme celle de la bourgeoisie) : « Von ihm muß gelten, daß er im Gegensatz zum Bourgeois nichts ist als Mensch, woraus mit dialektischer Notwendigkeit folgt, daß er in der Übergangszeit nichts sein darf als Klassenangehöriger, d. h. aufgehen muß gerade in dem, was den Gegensatz zur Menschheit ausmacht, in der Klasse. Der Klassengegensatz muß der absolute Gegensatz werden, damit alle Gegensätze absolut überwunden werden und im Reinmenschlichen verschwinden können. » (GLP, p. 74). Voir aussi : GLP, p. 64.

[822] Voir, par exemple, l'édition de 1932 de *Le concept du politique*, où Spinoza apparaît, aux côtés de Hobbes et de Pufendorf, comme le penseur de la métaphore de « l'état de nature », à laquelle, en octobre 1928, Churchill pouvait encore se référer en évoquant « la façon dont chaque animal croit que ses dents, ses griffes, ses cornes ne sont que des instruments pour maintenir la paix, les gros poissons qui dévorent les petits, etc. » (BP [trad. fr.] p. 102). Dans « L'ère des neutralisations et dépolitisations », Spinoza figure parmi les penseurs classiques qui ont construit de grands systèmes métaphysiques « naturels », et pour qui « même la superstition typique était également cosmique et rationnelle sous la forme de l'astrologie » (dans BP [trad. fr.] p. 135).

[823] LSH, p. 9 ; LSH, p. 20-1 ; LSH, p. 20 (n.1); LSH, p. 38 (n.1).

[824] Strauss est dirigé et soutenu dans cette recherche par l'auteur de *Philosophie des Judentums,* Julius Guttmann. Comme l'indique Ph. Wussow : « déjà dans une lettre de mai 1929 concernant la publication de son livre sur Spinoza, Strauss soutenait que lui et Guttmann avaient 'une compréhension différente de la tâche de l'œuvre scientifique dans l'histoire de la philosophie'. » (p. 298). Pourtant, L. Batnitzky souligne une collaboration avec Gershom Scholem à ce propos : « En 1935, Strauss avait publié son deuxième livre, *Philosophie et la Loi (Philosophie und Gesetz), Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses prédécesseurs*. La réalité politique dans laquelle il vivait se superposait là aussi à ses recherches. À l'instigation de Gershom Scholem, Strauss transforma trois essais distincts sur Maïmonide en un livre. Scholem et Strauss espéraient que la publication de *Philosophie und Gesetz* aiderait Strauss à obtenir un poste en philosophie juive médiévale à l'Université hébraïque de Jérusalem. Strauss n'a pas obtenu ce poste, qui est allé à Julius Guttmann, le superviseur de Strauss à l'Académie des sciences du judaïsme et une cible principale de la critique dans *Philosophie und Gesetz* ». (Leora Batnitzky, 2016, 'Leo Strauss', dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy)*. Voir aussi: Philipp von Wussow (2014) 'Leo Strauss and Julius Guttmann: some remarks on the understanding of pilosophy and Law', dans *Idealistic Studies*, Vol. 44 (2 et& 3), p. 297-312.

1932. Le troisième livre de Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes : ses fondements et sa genèse* est publié en 1936. Comme l'indique la spécialiste de Strauss, Leora Batnitzky : « Strauss s'est donc tourné vers Hobbes, qu'il a pris pour le théoricien fondateur de l'État libéral, au moment même où l'idée de l'État libéral allemand semblait s'effondrer. [...] Reliant l'intérêt qu'il vient de trouver pour la relation entre la philosophie et la politique avec ses travaux antérieurs sur ce qu'il considérait comme la critique de la religion de Spinoza, le livre porte sur ce que Strauss a affirmé être le lien intime entre le libéralisme moderne et la critique de la religion. »[825] Il convient de noter que les références de Schmitt à Leo Strauss dans *Der Leviathan* de 1938 se limitent apparemment à sa *Critique de la religion* de 1930. S'il a très probablement connaissance du livre de Strauss sur Hobbes de 1936, Schmitt fait seulement référence à l'ouvrage de 1930 : *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft : Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*. Selon Schmitt, la lecture que Strauss fait de Hobbes dans la perspective de la critique spinoziste de la religion le conduit à son propre mixte théologico-politique : Strauss suppose qu'il existe chez Hobbes un contraste « simplifié » (*vereinfacht*) entre les païens (la religion en tant que partie de la politique) et les Juifs (« l'unité du côté de la religion »).[826] Ainsi, selon Schmitt, Strauss attribue à tort à Hobbes la signification ésotérique de ce contraste simpliste. Strauss évoque ensuite l'image hobbesienne des Juifs en tant que « véritables auteurs de la distinction séditieuse et destructrice de l'État entre religion et politique ».[827] Selon Schmitt, cette

[825] "Many of Strauss's subsequent critics have interpreted his claim that Schmitt remained a liberal as proof of what they consider Strauss's anti-liberal ire. However, Strauss's critique of Schmitt is perhaps better understood as evidence of what would be Strauss's lifelong worry about modern liberalism's ability to justify its normative commitment to liberal ideals in the face of moral skepticism and relativism. If the modern liberal state is impartial to questions of value, how then does the liberal state justify its own value? [...] Strauss thus turned his attention to Hobbes, whom he took to be the founding theorist of the liberal state, just as the idea of the German liberal state seemed to be collapsing. Strauss's third book, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* was published in 1936. Linking his newly found attention to the relation between philosophy and politics with his previous work on what he regarded as Spinoza's critique of religion, the book concerns what Strauss claimed was the intimate tie between modern liberalism and its critique of religion." (Leora Batnitzky, 2016, *s.v.* « Leo Strauss », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

[826] LSH, p. 20-21; voir aussi, p. 20 n.1. : LSH [trad. fr.] p. 79, LSH [trad. fr.] p. 177, n.12.

[827] « Sicherlich war eine Witterung tieferer mythischer Zusammenhänge bei allen großen politischen Auseinandersetzungen der europäischen Völker wirksam. Auch die eigentümliche Erregung, die alle tiefergehenden Erörterungen über den Leviathan erfüllt, hat wahrscheinlich hier ihre Wurzel. Ist dem aber so, dann wird es um so notwendiger, die Frage zu stellen, ob Hobbes, da er nun einmal als der „Prophet des Leviathan" gilt, in dieser Hinsicht und mit diesem Symbol eine klare und sichere Front bezogen hat. Die Frage ist seit einiger Zeit fällig und dringend. Ein jüdischer Gelehrter, Leo Strauß, hat in einem 1930 erschienenen Buch) den theologisch-politischen Traktat Spinozas untersucht und die weitgehende Abhängigkeit Spinozas von Hobbes festgestellt. Er bemerkt dabei, daß Hobbes die Juden als die eigentlichen Urheber der aufrührerischen, staatszerstörenden Unterscheidung von Religion und Politik ansieht. Das ist nur mit der Einschränkung richtig, daß Hobbes die typisch judenchristliche Aufspaltung der ursprünglichen politischen Einheit bekämpft. Die Unterscheidung der beiden Gewalten, der weltlichen und der geistlichen, war nach Hobbes den Heiden fremd,

conclusion de Strauss « n'est vraie qu'à condition que Hobbes combatte la division judéo-chrétienne typique de l'unité politique originelle ».[828] Strauss n'impose pas cette restriction. Il a raison d'indiquer que l'intention réelle du *Léviathan* est de surmonter la division papiste du pouvoir séculier et du pouvoir spirituel (par exemple, la « division de l'église papale romaine entre un royaume de lumière et un royaume de ténèbres »). Pourtant, Strauss se trompe lorsqu'il recherche le sens ésotérique de la pensée de Hobbes dans ce contraste simplifié des païens et des Juifs comme étant les deux pôles d'une division de la religion et de la politique. L'idée hobbesienne de la neutralité de l'État s'oppose à toute fusion téléologique de la religion et de la politique. La mécanisation de l'État chez Hobbes ne connaît pas non plus de distinction entre juifs, païens et chrétiens, etc.[829] Concernant l'amalgame païen de la religion et de la politique, il existe une ligne de pensée allant de Machiavel aux penseurs du mythe et de l'action sociale tels que Sorel, et incluant parmi eux selon Schmitt, le *Léviathan* de Hobbes[830] : « Hobbes n'est ni un mythologue, ni une figure mythique. Ce n'est qu'avec l'image du Léviathan qu'il s'est approché d'un mythe. Mais avec cette image, il a commis une erreur et sa tentative de rétablir l'unité naturelle a échoué ».[831] C'est au cours des « quatre

---

weil für sie die Religion ein Teil der Politik war: die Juden bewirkten die Einheit von der religiösen Seite her. Nur die römische Papstkirche und herrschsüchtige presbyterianische Kirchen oder Sekten leben von der staatszerstörenden Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt. Aberglaube und Mißbrauch fremden, aus Angst und Traum entstehenden Geisterglaubens haben die ursprüngliche und natürliche heidnische Einheit von Politik und Religion zerstört. Der Kampf gegen das von der römischen Papstkirche erstrebte „Reich der Finsternis", die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, ist, wie Leo Strauß feststellt, der eigentliche Sinn der politischen Theorie des Hobbes. Das trifft zu. » (LSH, p. 20-21). Voir aussi: LSH [trad. fr.] p. 79.

[828] « Das ist nur mit der Einschränkung richtig, daß Hobbes die typisch judenchristliche Aufspaltung der ursprünglichen politischen Einheit bekämpft." (LSH, p. 20).

[829] Voir par exemple la remarque de Schmitt : *«* Leo Strauß, *Die Religionskritik Spinozas, 1930. […]* Strauß vereinfacht die Darstellung des Hobbes zu dem einfachen Gegensatz von Juden und Heiden, während Hobbes im Kampfe gegen typisch judenchristliche Doktrinen steht und in concreto heidenchristlich- erastianisch argumentiert, wobei er ein christliches Gemeinwesen, die civitas Christiana, voraussetzt, in welchem der Souverän den allein wesentlichen Glaubenssatz - that Jesus is the Christ - nicht antastet, sondern schützt und nur den theologischen Spekulationen und Distinktionen machtgieriger Priester und Sektierer ein Ende macht. Die Technisierung des Staates (unten S. 63) macht dann alle solche Unterscheidungen wie Juden, Heiden und Christen gegenstandslos und fuhrt in einen Bereich totaler Neutralität. » (LSH, p. 20, n.1). LSH [trad. fr.] p. 177, n.12.

[830] LSH, p. 22-23. LSH, p. 127-132.

[831] LSH, p. 129-130. Dans ce cadre, selon Schmitt, l'usages du Léviathan chez Hobbes est toujours peu différente des mysticismes, par exemple, kabbalistiques (ou autres influences juives) qu'on trouve chez des auteurs tels que Jean Bodin, ou le calviniste Isaac La Peyrère (1596-1676) qui ont exercé une influence sur Spinoza, ou le langage apocalyptique de Philipe Codurc (1580-1660) dont le Léviathan devait être tué par Béhémoth. (LSH [trad. fr.] p. 87-88). En revanche, pour le Hobbes de Schmitt, il s'agit d'une dualité politiquement (et non mystiquement) conçue entre Béhémoth (le révolutionnaire) et Léviathan (représentant de l'ordre). (LSH [trad. fr.] p. 85-86). Voir aussi certaines indications théologico-politiques plus ou moins ironiques, à propos non seulement d'un néo-spinozisme ravivé mais aussi du culte étatique à l'époque présente (LSH [trad. fr.] p. 117-8, voir aussi, p. 85-6). Avec la première renaissance de Spinoza en Allemagne à partir de la fin du XVIIIe siècle, « la relégation de l'État à un culte extérieur » est devenue une thèse de base de personnalités telles que le jeune Goethe et sa thèse sur les relations entre l'Église et l'État (LSH, p. 91). En ce qui concerne la relation entre

cents » années de sécularisation de l'État, et en particulier en raison de sa technicisation ultérieure accélérée, que la critique libérale de la religion se développe et « l'État est devenu un instrument techniquement neutre ».[832] Selon Schmitt, le sens profond de cette fusion de la religion et de la politique dans la réalité donnée n'est saisi ni par le messianisme juif, ni par la gnose d'une élite (qui s'écarte de l'expérience religieuse des multitudes), ni par la destruction révolutionnaire de l'État (direction dans laquelle le jeune Strauss est encore en quelque sorte du « côté de la religion »).[833] Ce sens, s'il existe, est selon Schmitt, c'est un « souverain » qui « ne touche pas au seul article de foi (*Glaubenssatz*) essentiel selon laquelle Jésus est le Christ, mais le protège. »[834]

Dans l'après-guerre et à la suite de la création de l'État d'Israël, son futur traducteur anglais George D. Schwab[835], qui a eu l'occasion de rencontrer Schmitt dans les années 1970, l'a souligné : « À de nombreuses reprises, Schmitt m'a fait part de son point de vue sur la situation des Juifs, qui a changé de manière spectaculaire avec la création de l'État d'Israël : « Ils [les Juifs] ont enfin retrouvé le contact avec une terre qu'ils peuvent appeler la leur ».[836]

---

l'Église et l'État, la position de l'Église se reflète de la même manière dans sa relation entre l'État et l'individu. Si auparavant le prince n'était pas obligé de tolérer les athées (ceux qui « troublent la paix de l'ordre commun »), le prince n'a cependant aucun droit de coercition, ni en matière religieuse ni pour tous ceux qui s'occupent de « l'action et de l'imagination de l'intellect humain ». Celui-ci est désormais *relégué à l'élément de l'État* : Correspondant à une distinction entre morale et droit, l'État « devient essentiellement une force de police »: à qui, d'une part, « nul ne doit exprimer un jugement différent de ce qu'il pense », d'autre part, à son absolutisme d'État, il s'agissait donc de vérifier '*cujus regio ejus religio*' [dont le domaine, sa religion] alors que cela pouvait tout exiger, mais seulement en apparence, en termes de culte. Cela s'est également traduit chez des auteurs comme Christian Thomasius et Christian Wolff dans leurs interprétations de Hobbes (et de Spinoza) : un mélange téléologique de religion et de politique a émergé pour conclure la « fissure » hobbesienne (justification ou légitimité de l'État sur le pouvoir). La distinction entre confession intérieure et extérieure a fait une place au culte d'État. (LSH [trad. fr.] p. 119-120). Pourtant, la théorie de l'État de Hobbes n'était pas, selon Schmitt, un transfert de la peur humaine (de l'état de nature) à la peur de Moloch. À cet égard, l'État total moderne n'était même pas hobbesien, car sa machine apocalyptique d'horreur et de police devait remplacer toute la christologie hobbesienne (qui devait être élevée du « droit individuel » au « droit public »). (LSH, p. 132-3 ; voir aussi, LSH [trad. fr.] p. 185-6, n.50).

[832] LSH [trad. fr.] p. 101.

[833] LSH, p. 21. « La distinction entre les deux pouvoirs, le séculier et le spirituel, était, selon Hobbes, étrangère aux païens car pour eux, la religion faisait partie de la politique : les Juifs apportaient l'unité du côté religieux (*die Juden bewirkten die Einheit von der religiösen Seite her*). Seule l'Église du pape romain et les églises ou sectes presbytériennes dominantes vivent de la séparation des pouvoirs spirituel et laïc, qui détruit l'État. » (*ibid*). Voir sur ce sujet: L. Strauss (2002) *The early Writings*; K. H. Green (ed.) (1997) *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 3, p. 55, p. 413-414. Voir aussi J. Muller (2010) « Leo Strauss: The Political Philosopher as a Young Zionist », *Jewish Social Studies*, 17/1, p. 88-115.

[834] LSH, p. 20-21 ; LSH [trad. fr.] p. 79, aussi p. 177, n.12.

[835] Né en Lettonie en 1931, George D. Schwab est un survivant de l'Holocauste, puis un politologue américain. Il a été président du *National Committee on American Foreign Policy*, dont il a été cofondateur en 1974 et président de 1993 à 2015. Il est connu pour ses traductions en anglais des œuvres importantes de Schmitt, notamment : *Léviathan dans la théorie de l'État de Hobbes*, *Théologie politique*, *Le Concept de politique*.

[836] G. Schwab (1996) 'Introduction' à C. Schmitt, *The Leviathan in the State theory of Thomas Hobbes,* p. xxviii-xxx.

Pourtant, la reconnaissance de l'État d'Israël par l'ONU comporte pour Schmitt une signification exemplaire : dans le texte inédit intitulé *Völkerrecht* (1949), il établit aussi une distinction nette entre la reconnaissance d'Israël et l'admission de la Cité du Vatican dans la même institution mondiale.[837] Selon Schmitt, un État au sens du droit international naît lorsque trois caractéristiques - « territoire », « peuple » et « autorité étatique » - sont pleinement présentes dans sa réalité historique et politique. Cependant, « la plupart des États n'ont pas vu le jour du fait de la reconnaissance d'autres États », mais en fait, à partir de 1949, les Nations unies les ont « reconnus » du fait de leur « revendication » réussie de ces trois caractéristiques, sur lesquelles les puissances mondiales et les anciens colonisateurs ont encore beaucoup d'influence, indépendamment de l'effectivité de ces trois caractéristiques. Pour décider si ces caractéristiques, en particulier « l'autorité de l'État », sont effectivement reconnues par la communauté internationale, la reconnaissance d'un État individuel n'est plus seulement une question de droit, mais « une large marge de manœuvre » est ouverte « pour le jugement prudent ou réservé des différentes puissances ».[838] À titre d'exemple, Schmitt cite le

[837] « Die meisten Staaten sind nicht aus einer Anerkennung durch andere Staaten hervorgegangen, sondern haben durch die erfolgreiche Behauptung der drei Merkmale ihre Anerkennung durchgesetzt. Ein Vertreter des neuen Staates Israel hat diesen Sachverhalt im Dezember 1948 so umschrieben: Wenn etwas an jedem folgenden Morgen immer noch vorhanden ist, wird es schließlich anerkannt. So erklärt es sich, daß der völkerrechtlichen Anerkennung eines neuen Staates im allgemeinen nicht konstitutive, sondern deklarative Bedeutung zugeschrieben wird. Das gleiche besagt die Lehre von der „präjuristischen" oder „metajuristischen" Entstehung des Staates. Weiteres zu der völkerrechtlichen Anerkennung des Staates unten in § 10. Es gibt allerdings auch staatliche Gebilde, die nur aus völkerrechtlichen Abmachungen hervorgegangen sind, z. B. die Freie Stadt Danzig (1920-1939), das Freie Territorium Triest (1947) und die Vatikan-Stadt (1929; unten § 12,1). In solchen Fällen kann man mit Recht von einer konstitutiven Anerkennung sprechen. » (FP, p. 732). Voir aussi : FP, p. 750.

[838] Afin de « comprendre » ce « labyrinthe » des nombreuses et confuses « discussions historiques, diplomatiques et juridiques » qui découlent de la naissance d'un État, Schmitt tente de faire quelques « simples distinctions ». Une distinction concerne le concept même *Effektivität* juridique, car il est particulièrement « courant » de parler de la « force normative du factuel ». L'efficacité du pouvoir étatique est un terrain de jeu très particulier pour les métamorphoses de cette « force normative ». (FP, 731, p. 776). La question la plus controversée mais la plus discutable au sein des Nations unies de l'après-guerre était de savoir si cette efficacité, si un nouveau pouvoir et un nouveau gouvernement d'État indépendant ont « vraiment » vu le jour d'une manière qui mérite ce titre. La question de savoir si une région a ses propres frontières reconnaissables et si une nationalité distincte est effectivement présente dans des cas individuels a été traitée comme une difficulté lorsque « le changement de titulaire et les luttes de pouvoir doivent commencer ». Pourtant, pour Schmitt, en 1949, malgré les prétentions positivistes du droit international, il n'était pas question d'un « simple fait qui, en tant que tel, aurait une force normative ». Concernant le développement ultérieur de l'idée d'institutionnalisme chez Schmitt, la réalité de la soi-disant « force normative du fait » ne s'exprime que dans des institutions et des établissements juridiquement distincts qui présupposent la reconnaissance et le consentement du peuple. Ainsi, il doit y avoir un « ordre minimum » d'organisations et d'institutions qui, avant tout, doivent être « présentes » d'une manière « reconnaissable ». (1949, *Völkerrecht*, n.2, dans FP, p. 731). Néanmoins, dans l'actualité et la pratique des relations internationales des périodes ultérieures, l'histoire a été bien différente. Cette efficacité du « pouvoir normatif du fait » a été elle-même appropriée par celui qui possède cette force, et pour qui la croyance d'un peuple dans cet ordre n'est pas une priorité mais « une question de temps ». L'autre indication ironique de Schmitt à cet égard est la reconnaissance de la Pologne au lendemain de la première guerre, lorsque « un groupe d'hommes politiques polonais » a été reconnu par les

cas de la reconnaissance d'un État qui ne dispose ni d'un « ordre minimum » ni au moins d'une « zone démilitarisée » effective, comme ce fut le cas lors de la reconnaissance du nouvel État d'Israël en 1948-1949.[839] La reconnaissance doit être « affirmée » puis rendue « effective » par les peuples et la communauté internationale, « ce qui devrait n'être qu'une question de temps », comme l'a déclaré le représentant israélien à l'ONU en 1948 lors de cette requête de reconnaissance.[840] Dans le contexte d'une discussion sur « l'origine et le déclin de l'État », selon le *Völkerrecht* de Schmitt de 1949, alors que la création de la Cité du Vatican en 1929 semble être considérée comme un cas *exceptionnel*,[841] la reconnaissance définitive de l'État d'Israël semble être *exemplaire*.[842]

3). ***À Pasel-Plettenberg*** *:* A la fin de sa vie à Plettenberg, Carl Schmitt semble vouloir faire dériver les questions concernant les aspects les plus noirs de sa carrière d'avant-guerre et son

---

alliés comme « un comité national », à la suite de quoi « la Pologne est devenue une puissance signataire du traité de Versailles » (FP, p. 729). Durant la Seconde Guerre mondiale, malgré son occupation par l'Allemagne, les puissances alliées ont continué à reconnaître un « gouvernement polonais en exil et une armée polonaise » et, de ce fait, en 1949, elle a été « un membre fondateur de l'ONU ». (FP, p. 729).

[839] Israël a présenté sa première demande aux Nations unies le 15 mai 1948, le lendemain de sa déclaration d'indépendance. Cependant, le Comité d'admission a conclu qu'il ne disposait pas des "informations requises" prouvant qu'Israël était un État viable, et sa demande a été écartée par le Conseil de sécurité au lieu d'être transmise à l'Assemblée générale. Selon les règles des Nations unies, si le Conseil de sécurité recommande un État candidat à l'adhésion, alors les deux tiers des membres de l'Assemblée générale doivent approuver la demande. Le 17 décembre 1948, la deuxième demande d'adhésion d'Israël aux Nations unies a été rejetée par le Conseil de sécurité par un vote de 5 contre 1, avec 5 abstentions. Seule la Syrie a voté contre l'admission d'Israël, tandis que les États-Unis, l'Argentine, la Colombie, l'Union soviétique et l'Ukraine ont voté pour. La Belgique, la Grande-Bretagne, le Canada, la Chine et la France se sont abstenus au motif que les combats se poursuivaient en Palestine et qu'Israël n'avait pas réussi à établir une zone démilitarisée dans le Néguev. Après que le Conseil de sécurité a voté le 4 mars 1949, par un vote de 9 contre 1, avec 1 abstention, en faveur de la troisième demande d'adhésion d'Israël aux Nations unies, l'Assemblée générale a décidé le 11 mai 1949, par 37 voix contre 12, avec 9 abstentions, d'admettre Israël aux Nations unies. Les États-Unis et l'Union soviétique étaient favorables à cette demande, tandis que la Grande-Bretagne s'abstenait. Même la condition de l'"établissement" d'une "zone démilitarisée" minimale ne posait plus de problème. Le 14 mai 1948, jour de l'expiration du mandat britannique sur la Palestine, le Conseil du peuple juif se réunit au musée de Tel-Aviv et approuve une « proclamation » qui déclare « la création d'un État juif en Eretz Israël, qui sera connu sous le nom d'État d'Israël ».

[840] FP, p. 750. Voir aussi la remarque suivante de Schmitt : « La plupart des États ne sont pas issus de la reconnaissance par d'autres États, mais ont imposé leur reconnaissance en faisant valoir avec succès les trois caractéristiques. Un représentant du nouvel État d'Israël a décrit cette situation en décembre 1948: „Si quelque chose apparaît chaque matin après cela, il sera enfin reconnu. » (*Wenn etwas an jedem folgenden Morgen immer noch vorhanden ist, wird es schließlich anerkannt*.) (p.730). Cela explique pourquoi la reconnaissance d'un nouvel État en droit international est généralement attribuée comme n'étant pas une mesure constitutive mais dans un sens déclarative. (*Deklarative Bedeutung zugeschrieben wird*) Il en va de même pour la doctrine de l'origine « pré-juridique » ou « méta-juridique » de l'État. Pour en savoir plus sur la reconnaissance de l'État en droit international, voir le paragraphe […] ci-dessous. Toutefois, il existe également des entités étatiques qui ne sont issues que d'accords internationaux, par exemple […] la Cité du Vatican (1929 ; voir le paragraphe […] ci-dessous). Dans ce cas, on peut à juste titre parler de reconnaissance constitutive. » (FP, p. 732).

[841] Nous revenons également sur la question de la création de la Cité du Vatican et de sa reconnaissance en tant qu'État dans notre section sur la question romaine.

[842] *Völkerrecht*, dans FP, p. 730-732 ; voir aussi p. 749-756.

propre « opportunisme » vers une autre : à savoir, ses relations avec plusieurs anciens étudiants et collègues plus jeunes et leurs critiques à son égard, surtout dans la période de l'après-guerre. Ce point, qui a une importance considérable pour Schmitt dans la période de l'après-guerre, est brièvement abordé ici ce. La thèse soutenue en 1928 par Otto Kirchheimer – l'ancien doctorant « préféré » de Schmitt à Bonn - contient une critique du pluralisme et du système parlementaire et continuera à influencer sa propre carrière ultérieure.[843] Cependant, la prise de distance avec son maître n'est pas encore totalement achevée dans les années 1950 : alors que la *Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer* ressuscitée s'est opposée à l'adhésion de Schmitt en 1949, Kirchheimer est venu rendre visite à Schmitt à Plettenberg en décembre de la même année. Malgré son estime, il formulera peu après, parmi beaucoup d'autres, des critiques sévères et influentes de la pensée de Schmitt.[844] Le cas de l'auteur de *Béhémoth* (1942),[845] Franz Neumann, n'est pas très différent. Jeune diplômé comme Kirchheimer, il s'est également lié d'amitié avec Carl Schmitt durant la période de Weimar.[846] Ayant participé aux séminaires de lui sur la « théorie de la constitution » au début des années 1930,[847] Kirchheimer et Neumann continuent de rencontrer Schmitt en privé après ces séminaires.[848] L'un des thèmes de ces discussions est la nouvelle édition du *Concept de politique*. Cependant, suite à l'émigration de Neumann aux États-Unis et à ses études comparatives sur le totalitarisme (qui font de lui une « star » des sciences politiques), le

[843] La thèse d'Otto Kirchheimer sur « La science politique du socialisme et du bolchevisme » soutenue en 1928 est dirigée par Carl Schmitt. O. Kirchheimer (1928) « *The Socialist and Bolshevik Theory of the State* », dans F. S. Burin et K. L. Shell (dir.), *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer* (1969), p. 3-21 (publié à l'origine dans *Zeitschrift für Politik*, 17, p. 593-611). Voir aussi: R. Wiggershaus (1995) *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 230. Voir aussi l'introduction de R. Luadani à : O. Kirchheimer, F. Neumann, H. Marcuse (2013) *Secret Reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War*, p. xxiv; K. Tribe (1987) « Symposium on the Work of Otto Kirchheimer », *History of Political Thought*, 8/1, p. 153-157; J. J. Bendersky (1983) *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, p. 61.

[844] Voir par exemple l'indication d'O. Kirchheihmer indique toujours en 1932 : « Si une époque ultérieure examine le stock intellectuel de cette époque, le livre de Carl Schmitt sur la légalité et la légitimité se présentera à elle comme un ouvrage qui se distingue de ce cercle à la fois par son retour aux fondements de la théorie de l'État et par ses conclusions discrètes. » (*Verfassungsreaktion*, 1932, *Die Gesellschaft,* IX, p. 415). Voir aussi la référence de Schmitt: LL, éd. 1988, p. 14.

[845] Le livre de Neumann est d'abord publié en anglais sous le titre de *Behemoth : The Structure and Practice of National Socialism* en 1942, et republié sous une forme étendue en 1944. La traduction allemande n'est parue qu'en 1977.

[846] M. Salter (1999) « Neo-Fascist Legal Theory on Trial: An Interpretation of Carl Schmitt's Defense at Nuremberg from a Perspective of Franz Neumann's Critical Theory of Law », *Res Publica*, 5/2, p. 161-93, en part., p. 170.

[847] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt, op. cit.* p. 204, p. 598

[848] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt*, p. 242; voir aussi p. 285, p. 287.

rapport avec Schmitt devient de plus en plus conflictuel.[849] Mais la liste est beaucoup plus longue.[850] Les relations de Schmitt avec un groupe moins proche de la période, aux orientations socialistes diverses, ont connu une fin similaire ; citons, par exemple, le cas d'Ernst Fraenkel, l'auteur du *Doppelstaat* (1941) qui devient une figure très influente de la science politique allemande dans l'après-guerre. Ancien avocat au barreau du tribunal régional supérieur de Berlin, puis émigré aux États-Unis en 1939, son appréciation positive de l'influence de Schmitt sur la pensée constitutionnelle à la fin de la période de Weimar se transforme en critique sévère.[851] La divergence théorique entre Schmitt et ce groupe est évidente. Pourtant, les accusations les plus sévères arrivent plus tard avec des personnages comme le national libéral Gerhard Leibholz. La thèse d'habilitation de Leibholz est relue et corrigée par Schmitt en juillet 1926. Elle est ensuite publiée en 1929 sous le titre *Das Wesen der Repräsentation* (« L'essence de la représentation »). Au début des années 1930, ces

[849] À propos de certaines aspect de l'influences théorique de Schmitt sur Neumann, voir: D. Kelly (2002) « Rethinking Franz Neumann's route to Behemoth », *History of Political Thought*, 23/3, p. 458-496, en part, p. 486, p. 495, n.219.

[850] Dans le même groupe de Kirchheimer et Neumann, qui se sont ensuite détournés de lui, on peut aussi citer le communiste allemand Albert Hensel (1895-1942) qui est exécuté plus tard par les nazis. Les relations de Schmitt avec Hugo Ball et Waldemar Gurian, Ernst Robert Curtius, Erich Kaufmann et Hermann Heller ont pris fin avant même 1933. Après 1933, Eduard Rosenbaum et Kurt Singer, Moritz Julius Bonn et bien d'autres ont dû émigrer. Georg Eisler, Franz Blei et Ludwig Feuchtwanger sont les amis les plus proches de Schmitt ;il les a perdus à la suite de son ralliement au national-socialisme. Voir aussi sur le sujet : R. Mehring, 2014, *Carl Schmitt*, en part. p. 285-286.

[851] Voir par exemple la référence positive de Schmitt à Fraenkel dans *Légalité et la Légitimité*: « Wenn die Justiz nicht mehr erkennen kann, was ein Gesetz ist, läuft sie Gefahr, sich selbst in die Abhängigkeit von Nicht-Gesetzen zu begeben", sagt sehr treffend Ernst Fraenkel *(»Die Gesellschaft", Oktober 1931, S.336).* » (*Legalität und Legitimität*, trad. angl., p. 77-8). A la fin de 1932 - après la désastreuse élection du Reichstag en juillet, au cours de laquelle le NSDAP est devenu le parti le plus puissant, et la prise du pouvoir en Prusse par le nouveau chancelier Franz contre Papen - Fraenkel fait explicitement référence à Schmitt dans son essai « *Um die Verfassung »* : « Ainsi, Carl Schmitt, dont le courant de pensée influence manifestement la pensée constitutionnelle du gouvernement actuel dans sa quête de « démocratie autoritaire » sur une base plébiscitaire, présente son nouvel article *Légalité et légitimité* en déclarant que la situation interne actuelle de l'Allemagne doit être marquée constitutionnellement comme l'effondrement de l'État législatif parlementaire. » (E. Fraenkel, (1931) « Die Krise des Rechtsstaates und die Justiz »; dans *Gesammelte Schriften, Recht und Politik in der Weimarer Republik*, Baden-Baden, p. 445-58; Voir aussi sur le sujet : E. Fraenkel (1932) « Um die Verfassung », *Gesammelte Schriften*, p. 499. Les deux articles de Fraenkel sur le 10e anniversaire de la Constitution de Weimar en août 1929 (avant le début de la Grande Dépression) contiennent aussi une critique de ce système parlementaire du moment. À l'époque, Fraenkel condamne la Russie autocratique (et ses pogroms barbares) et admire l'Angleterre comme le pays libre exemplaire de l'Europe. Pour lui, l'éducation au nom des Lumières et l'assimilation ne transmettaient que peu de choses de la religion et la culture juives. À cet égard, Fraenkel a qualifié son (?) attitude à l'égard du judaïsme de « défi au judaïsme » en utilisant le terme de Theodor Herzl. Au début des années 1970, il considérait encore sa situation dans le judaïsme allemand comme son « expérience politique originale ». Voir sur le sujet: M. Dincer (2016) *Das Parlament Bei Ernst Fraenkel und Carl Schmitt. Kritik, Verständis Und Pluralität,* Grin. R. Van Ooyen & M. Möllers (dir.) (2009) *(Doppel-)Staat und Gruppeninteresteressen, Pluralismus - Parlamentarismus - Schmitt-Kritik bei Ernst Fraenke*l, Baden-Baden. M. Wildt, (2016) « Eine spannungsvolle Beziehung: Ernst Fraenkel und Carl Schmitt » , p. 164-165; *Id.*, (2004) « Ernst Fraenkel and Carl Schmitt: an unequal relationship », D. Münkel et J. Schwarzkopf (dir.), *History as an experiment*. p. 35-48, en part. p. 45.

recherches constituent encore pour Schmitt un point de référence « très précieux » sur la question de la « représentation ».[852] Cependant, à l'occasion du 90e anniversaire de Schmitt, Leibholz écrit un essai critique indiquant que la conférence de Schmitt sur « le judaïsme dans la science juridique » était déjà « anticipée » dans *Le concept de politique*.[853] Heinrich Meier mentionne le cas similaire à propos du jeune doctorant Leo Strauss qui a reçu l'aide de Schmitt dans le cadre de ses études ainsi qu'une recommandation en faveur de ses études à Paris.[854] Hans Morgenthau, dont la thèse de doctorat a également été revue par Schmitt en 1929, il l'a rééditée et publiée en français quatre ans plus tard sous le titre *La notion du politique*.[855] Dans la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale, Morgenthau, la nouvelle

[852] Voir par exemple la conférence de Schmitt sur Preuss en 1930, et *Théorie de la Constitution*, VFL [trad. fr.] p. 292, p. 345.

[853] R. Mehring (2014) *Carl Schmitt*, *op. cit.* p. 522-523. En 1933, Leibholz continue d'écrire des lettres à Schmitt, notamment pour lui demander de l'aider à maintenir sa position, mais les relations entre eux ont déjà commencé à se détériorer à partir de ce moment. Pourtant, en avril 1933, Schmitt écrit à Ludwig Feuchtwanger de ne pas publier son *Concept de politique* dans la même série que Leibholz (p. 287-88, p. 206-8). Storte affirme que, jusqu'à la fin des années 1920, Carl Schmitt est aussi largement « le point » de la « conversation » commune entre le libéral national G. Leibholz et le social-démocrate Ernst Fraenkel (1898-1975), toujours en opposition avec la tradition allemande du *Rechtstaat* dans la théorie de l'État dans la période intermédiaire des deux guerres mondiales. N. B. Strote (2011) « *Emigration and the Foundation of West Germany, 1933-1963*, thèse de doctorat, dirigé par Martin Jay, Berkeley,University of California, partie I, en part., p. 10, p. 54). Voir aussi sur Schmitt et Leibholz: S. Benöhr (2002) « Die ‚Judenfrage' aus der Sicht von Dietrich Bonhoeffer, Gerhard Leibholz und Carl Schmitt »; M. H. Wiegandt (2004) « Gerhard Leibholz » dans J. Beatson et R. Zimmerman (dir.) *Jurists Uprooted: German-Speaking Émigré Lawyers in Twentieth-Century Britain*. Oxford et New York, Oxford University Press.

[854] À la fin des années 1920, Strauss se rend à Paris grâce à une bourse Rockefeller, avec une lettre de recommandation de Carl Schmitt. Au cours de ce voyage à Paris, Strauss a rencontré des penseurs comme Alexandre Kojève et Alexandre Koyré. Sa recension, en 1932, de l'essai de Schmitt de 1927 partage la critique que fait Schmitt de l'époque et développe également son concept du politique (ainsi que son idée d'intensification de la distinction entre ami-ennemi). Cependant, Strauss critique le fait qu'à son avis, la critique du libéralisme de Schmitt reste attachée aux schémas de pensée libéraux. Il appelle donc Schmitt à s'inscrire un horizon de pensée situé au-delà du libéralisme. Ce faisant, Strauss vise à retrouver l'horizon pré-moderne dans lequel Thomas Hobbes avait posé les bases du libéralisme (selon Strauss) : cet horizon était celui de la restauration de la philosophie politique et en quelque sorte du droit naturel de l'antiquité. Entre-temps, la nouvelle édition du *Concept du politique* de Schmitt était déjà achevée à la fin de 1931 ; l ajoute à cette réédition sa conférence de 1929 sur la critique des neutralisations et dépolitisations modernes - qui étaient très critique à l'égard du libéralisme dans la théorie de l'État. Dans ses notes sur la correspondance de Schmitt et Strauss, Heinrich Meier fait remarquer que dans les années 1933-1934, Strauss s'est exclamé devant un collègue : « Avez-vous vu le dernier Carl Schmitt [*Les trois types de pensée juridique*]? Il est maintenant contre le décisionnisme de Hobbes et pour « penser en termes d'ordre » sur la base des arguments de mon étude, qu'il ne cite pas, bien sûr. » Strauss a même indiqué amèrement par la suite que Schmitt « ne pouvait pas se permettre de reconnaître sa dépendance à l'égard d'un juif » (H. Meier (1995) *Carl Schmitt and Leo Strauss : The Hidden Dialogue*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, p. 131).

[855] Deux ans après la publication de l'essai de Schmitt, Hans Joachim Morgenthau a soutenu sa thèse de doctorat en 1929. Il a réédité cette thèse en 1933, l'a publiée en français, puis l'a rééditée lui-même pour la troisième fois en 1934. Ce texte a fait l'objet de plusieurs rééditions avec un titre similaire en 1934 (*La notion de politique*) à celui de l'ouvrage de Schmitt (*Der Begriff des Politischen*). Ces différentes rééditions et cette similitude dans le choix du titre pourraient également être le signe de la profonde impression que le texte de Schmitt a faite sur lui (malgré les mots très amers de Morgenthau à son sujet par la suite). Il convient

étoile germano-américaine du réalisme politique dans les relations internationales, a décrit rétrospectivement Schmitt, en évoquant leur rencontre en 1930, comme « l'homme le plus malfaisant qui soit ».[856] Selon l'autobiographie de Morgenthau, il avait constaté dès 1932 que Schmitt manquait de « personnalité spirituelle et morale ».[857]

Étonnamment, à l'âge de 95 ans, quelques mois avant d'être accablé par une maladie mentale et physique, en 1983, Carl Schmitt n'a pas hésité à répondre aux nombreuses accusations de ses propres élèves. S'adressant à des Italiens venus lui rendre visite, il évoque la double signification d'un panneau cloué dans le petit jardin de l'arrière-cour de sa maison à Pasel, *San Casciano* : « **Q** : Professeur, parlons maintenant de vos étudiants. […] **CS** : Savez-vous pourquoi cette maison s'appelle *San Casciano* ? […] Je voudrais vous préciser que, du point de vue exotérique, je me réfère à Machiavel, à l'endroit où il a écrit les *Discours*. Il y a cependant une deuxième interprétation. Du point de vue ésotérique, je me réfère au saint qui est commémoré le 13 août. San Casciano [saint Cassien] est le nom d'un saint protecteur des enseignants tués par leurs élèves. Mes élèves m'ont également poignardé ».[858] San Casciano aurait donc une double signification : d'abord le village de la banlieue de Florence où Niccolò Machiavelli s'est retiré et où il a terminé son texte majeur, *Il Principe*, ainsi que, plus tard, *La Mandragola*. Ensuite, le panneau ferait référence à Cassiano di Imola,[859] un maître d'école considéré comme « l'auteur d'une nouvelle religion », condamné à mort au troisième siècle. Au lieu d'un sacrifice aux dieux comme il était courant à l'époque, il fut remis à ses propres élèves avides de vengeance, qui l'attachèrent à un bûcher et le torturèrent à mort en le poignardant avec leurs stylets tranchants et leurs écritoires de cire. Comme une autre image de

---

également de noter que le titre de la traduction française du livre de Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* semble curieusement être celui de Morgenthau : *La notion de politique*, Paris, Flammarion.

[856] H. Morgenthau (1984) « Fragment of an Intellectual Autobiography: 1904–1932 », dans Kenneth W. Thompson (dir.) Truth and Tragedy: A Tribute to Hans J. Morgenthau, Piscataway: Transaction, p. 1-17, p. 16.

[857] « *geistig-seelisches Zentrum ».* H. Behr et F. Rösch (2012) « Overview of Morgenthau's Oeuvre and Worldview » dans H. Morgenthau, 1933, *The Concept of the Political*, Londres, Palgrave McMillian, p. 7. H. Morgenthau (1978) « An intellectual autobiography ». *Society*, 15, p. 63-68, ici, p. 67. H. Morgenthau (1984) *op. cit.* p. 16. Voir aussi: Rohde, Christoph (2004) *Hans J.Morgenthau und der weltpolitische Realismus*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

[858] GDS, p. 220. Voir aussi la suite : « **Q** : Je trouve tout cela très significatif et ingénieux. Pensez-vous, par exemple, à Otto Kirchheimer ? **CS** : Oui, oui, il était aussi mauvais, et de quelle manière ! De très mauvaises personnes, hostiles et stupides. Une conversation comme celle-ci avec vous me rend donc très heureux. Pouvoir parler des problèmes inhérents au *« kai nomon egnõ* »[858]. Et puis vous savez... mon séminaire... mon séminaire était magnifique. Beaux mémoires. J'ai été exclu de l'université. Cela m'a fait mal. En outre, mes étudiants étaient des personnages intéressants : par exemple Forsthoff, Friesenhahn, etc. J'en ai eu tellement - même plus tard dans d'autres disciplines et aussi des doctorants. D'ailleurs, il faut aller chercher Tommissen, un flamand au style difficile ; mais très précis, honnête et diligent. Parmi les jeunes, j'ai aussi d'excellents amis. Par exemple, Böckenförde, un érudit de premier ordre qui a également publié de magnifiques écrits qui m'ont été dédiés. » (*ibid).*

[859] Saint Cassien d'Imola (240-363) dont la fête est célébrée le 13 août.

« vaincu », ou d'une auto-victimisation irrespectueuse des ultimes horreurs et corps accumulés pendant la Seconde Guerre mondiale, le nom de San Casciano encore pendu dans une cour, sans vue sur l'extérieur de la petite ville, ouverte sur une montagne boisée et une rivière en contrebas, dans la maison du village de Schmitt à Pasel, le long de la rivière Lenne, à la périphérie de la petite ville de Plettenberg, en Westphalie.[860]



[860] Grâce à l'hospitalité de M. Sven Koepp et de sa famille, les nouveaux propriétaires de la maison de Carl Schmitt à Pasel-Plettenberg, j'ai eu la permission de visiter, et de photographier tous ces signes.

Chapitre IV

Le rapport théologico-politique

a) **La « question romaine »** (1965-New York / Vatican)

Le 4 octobre 1965, quinze ans après la fin d'une deuxième guerre mondiale désastreuse, le pape Paul VI a prononcé devant l'Assemblée générale des Nations unies un discours contenant un message de la hiérarchie qu'il représentait :

> Laissez-Nous vous dire que Nous avons un message, oui, un heureux message, à remettre à chacun d'entre vous. Notre message veut être tout d'abord une ratification morale et solennelle de cette haute Institution. Ce message vient de Notre expérience historique. C'est comme « expert en humanité » que Nous apportons à cette Organisation le suffrage de Nos derniers prédécesseurs, celui de tout l'Episcopat Catholique et le Nôtre, convaincus comme Nous le sommes que cette Organisation représente le chemin obligé de la civilisation moderne et de la paix mondiale.[861]

La signification théologico-politique de cet événement a été soulignée par le Pape lui-même : le message comporte un aspect politique, à savoir son « soutien et son approbation » de la part de la hiérarchie catholique. Son objectif est avant tout de lancer un appel : « Jamais plus les uns contre les autres, jamais, plus jamais ! ».[862] Pourtant, en tant qu'« expert en humanité »

[861] *'Libreria Editrice Vaticana' :* 'Discours du Pape Paul VI à l'organisation des Nations Unies : 4 Octobre 1965.*' ; www.vatican.va.*

[862] Voir l'indication de Paul VI *:* « E allora il Nostro messaggio raggiunge il suo vertice; il vertice negativo. Voi attendete da Noi questa parola, che non può svestirsi di gravità e di solennità: non gli uni contro gli altri, non più, non mai! « (*ibid*). (« Ici Notre message atteint son sommet. Négativement d'abord : c'est la parole que vous attendez de Nous et que Nous ne pouvons prononcer sans être conscient de sa gravité et de sa solennité: jamais plus les uns contre les autres, jamais, plus jamais! »).

(*esperti in umanità*), il avait le souhait d'« aller de l'avant » ;[863] et en particulier, vers l'« unité ».[864] Cette « logique » apparut au Pape là comme déjà inscrite dans la « structure » de l'organisation.[865]

Parallèlement, sur le plan théologique, le Concile Vatican II (1962-1965) conclut sa quatrième année, quatre siècles après le Concile de Trente (1545-1563),[866] et moins d'un siècle après le premier Concile du Vatican (1869-1870),[867] mais il ne cherche plus à faire de reproches à la modernité, ni le « progrès », ni la « science ». Cela se reflète également dans le discours papal prononcé devant l'Assemblée générale des Nations unies peu avant la fin de Vatican II : le « danger réel » est apparu à Paul VI provenir une fois de plus « de l'homme » lui-même, du peuple, en ce sens qu'il a semblé nécessaire de repenser son « origine commune » et son « destin commun ». Il s'agit d'un appel « à la conscience morale de l'homme » qui, moins de deux décennies après les atrocités de la Seconde Guerre mondiale, apparaît au Pape comme « n'ayant jamais été aussi nécessaire qu'aujourd'hui ».[868] La brève indication du Pape sur un

[863] « Chi non vede il bisogno di giungere così, progressivamente, a instaurare un'autorità mondiale, capace di agire con efficacia sul piano giuridico e politico? Anche a questo riguardo ripetiamo il Nostro voto: perseverate. Diremo di più: procurate di richiamare fra voi chi da voi si fosse staccato, e studiate il modo per chiamare, con onore e con lealtà, al vostro patto di fratellanza chi ancora non lo condivide*. » (ibid).*

[864] « Votre vocation est de faire fraterniser, non pas quelques-uns des peuples, mais tous les peuples. Entreprise difficile ? Sans nul doute. Mais telle est l'entreprise, telle est votre très noble entreprise. Qui ne voit la nécessité d'arriver ainsi progressivement à instaurer une autorité mondiale en mesure d'agir efficacement sur le plan juridique et politique*? » (ibid).*

[865] *«* La logica di questo voto, che si può dire costituzionale per la vostra Organizzazione, Ci porta a integrarlo con altre formole. Ecco : che nessuno, in quanto membro della vostra unione, sia superiore agli altri. Non l'uno sopra l'altro. È la formola della eguaglianza. Sappiamo di certo come essa debba essere integrata dalla valutazione di altri fattori, che non sia la semplice appartenenza a questa Istituzione ; ma anch'essa è costituzionale. Voi non siete eguali, ma qui vi fate eguali. » *(ibid).*

[866] Le Conseil de Trente (1545-1563) a été provoqué par la Réforme protestante. Il a même été décrit comme l'incarnation de la Contre-Réforme : il a condamné ce qu'il a défini comme des « hérésies » commises par les partisans du « protestantisme », et a également publié des déclarations et des clarifications-clés de la doctrine et des enseignements de l'Église, concernant les Écritures, le canon biblique, la tradition sacrée, le péché originel, la justification, le salut, les sacrements, la messe et la vénération des saints. (R. McBrien et H. Attridge (dir.) (1995) « The Council of Trent », dans *Encyclopedia of Catholicism*, New York, HarperCollins).

[867] Le premier Concile du Vatican (1869-1870) paraissait viser principalement à la protection dogmatique contre les « erreurs » du « rationalisme, du matérialisme et de l'athéisme modernes » et à révision de la législation de l'Église. La proclamation remarquable de l'infaillibilité papale au Concile Vatican I était également une réaction : elle était dirigée contre la dépendance institutionnelle selon laquelle les décrets papaux sur ces questions et ses directives pour l'Église ne devaient être valables que s'ils étaient confirmés par le pouvoir séculier (la primauté du pape était à cet égard avant tout « ex cathedra » parlant de questions de foi). Comme le rapporte McBrien dans son histoire de Vatican I, la majorité des évêques n'étaient pas tant intéressés par la définition formelle de l'infaillibilité papale que par le renforcement de l'autorité papale. Par conséquent, ils étaient prêts à accepter le programme des infaillibilistes. Une minorité, environ 10% des évêques, dit McBrien, s'est opposée à la définition proposée de l'infaillibilité papale pour des raisons à la fois ecclésiastiques et pragmatiques, parce que, selon eux, elle s'écartait de la structure ecclésiastique de l'Église chrétienne primitive. (R. McBrien et H. Attridge (dir.), 1995, *Encyclopedia of Catholicism*, *o p. cit.* p. 1297).

[868] *«* Voici arrivée l'heure où s'impose une halte, un moment de recueillement, de réflexion, quasi de prière: repenser à notre commune origine, à notre histoire, à notre destin commun. Jamais comme aujourd'hui, dans

sujet sensible de l'époque tel que le « contrôle artificiel des naissances » est implicitement assortie d'une critique de cette question dans ce contexte.[869] Le message papal comprend le soutien à l'« homme nouveau » en tant que « principe spirituel » sur lequel la civilisation moderne doit être construite : Il appelle à une« conversion » à une nouvelle façon de penser l'« homme » et son « renouveau intérieur »,[870] ainsi qu'à un « plan transcendant » de « collaboration fraternelle », de « progrès de la société humaine sur terre ».[871] Le Pape a ensuite transmis à l'Assemblée générale des Nations unies les salutations du groupe qui l'accompagnait au nom de la hiérarchie catholique à New York, mais aussi, et surtout, le

---

une époque marquée par un tel progrès humain, n'a été aussi nécessaire l'appel à la conscience morale de l'homme. Car le péril ne vient, ni du progrès, ni de la science, qui, bien utilisés, pourront au contraire résoudre un grand nombre des graves problèmes qui assaillent l'humanité. Le vrai péril se tient dans l'homme, qui dispose d'instruments toujours plus puissants, aptes aussi bien à la ruine qu'aux plus hautes conquêtes. » (« 'Libreria Editrice Vaticana' : 'Discours du Pape Paul VI à l'organisation des Nations Unies : 4 Octobre 1965 » *o p. cit.*).

[869] « Ce que vous proclamez ici, ce sont les droits et les devoirs fondamentaux de l'homme, sa dignité, sa liberté, et avant tout la liberté religieuse. Nous sentons que vous êtes les interprètes de ce qu'il y a de plus haut dans la sagesse humaine, Nous dirions presque : son caractère sacré. Car c'est, avant tout, de la vie de l'homme qu'il s'agit, et la vie de l'homme est sacrée personne ne peut oser y attenter. C'est dans votre Assemblée que le respect de la vie, même en ce qui concerne le grand problème de la natalité, doit trouver sa plus haute profession et sa plus raisonnable défense. Votre tâche est de faire en sorte que le pain soit suffisamment abondant à la table de l'humanité, et non pas de favoriser un contrôle artificiel des naissances, qui serait irrationnel, en vue de diminuer le nombre des convives au banquet de la vie. » *(ibid).*

[870] *«* Cet édifice que vous construisez ne repose pas sur des bases purement matérielles et terrestres, car ce serait alors un édifice construit sur le sable ; il repose avant tout sur nos consciences. Oui, le moment est venu de la « conversion », de la transformation personnelle, du renouvellement intérieur. Nous devons nous habituer à penser d'une manière nouvelle l'homme ; d'une manière nouvelle aussi la vie en commun des hommes, d'une manière nouvelle enfin les chemins de l'histoire et les destins du monde, selon la parole de saint Paul : « revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » *(Eph. 4, 23). » (ibid).*

[871] *«* C'est ce qu'il y a de plus beau dans l'Organisation des Nations Unies, c'est son visage humain le plus authentique; c'est l'idéal dont rêve l'humanité dans son pèlerinage à travers le temps; c'est le plus grand espoir du monde. Nous oserons dire: c'est le reflet du dessein de Dieu – dessein transcendant et plein d'amour – pour le progrès de la société humaine sur la terre, reflet où Nous voyons le message évangélique, de céleste, se faire terrestre. Ici, en effet, il Nous semble entendre l'écho de la voix de Nos Prédécesseurs, et de celle, en particulier, du Pape Jean XXIII, dont le Message de *Pacem in Terris* a trouvé parmi vous une résonance si honorable et si significative. » (*ibid*). Voir aussi le point de vue du Pape sur l'idée de la foi en Dieu : « inconnue de beaucoup d'hommes de notre temps », elle appartient à celui qui écoute l' « ineffable révélation » du Christ, «Père de tous les hommes » : « En un mot, l'édifice de la civilisation moderne doit se construire sur des principes spirituels, les seuls capables non seulement de le soutenir, mais aussi de l'éclairer et de l'animer. Et ces indispensables principes de sagesse supérieure ne peuvent reposer – c'est Notre conviction, vous le savez – que sur la foi en Dieu. Le Dieu inconnu dont parlait Saint Paul aux Athéniens sur l'aréopage ? Inconnu de ceux, qui pourtant, sans s'en douter, le cherchaient et l'avaient près d'eux, comme il arrive à tant d'hommes de notre siècle?... Pour nous, en tout cas, et pour tous ceux qui accueillent l'ineffable révélation que le Christ nous a faite de lui, c'est le Dieu vivant, le Père de tous les hommes. » *(ibid).*

message d'un Concile historique sur le point de se conclure au Vatican, en cette même année 1965.[872]

En fait, le Concile œcuménique Vatican II, qui se termine par Paul VI le 8 décembre 1965, a débuté à l'initiative du précédent pape Jean XXIII[873] qui l'a officiellement ouvert en 1962. Toutefois, ce Concile est un événement sans précédent à certains égards : lors de sa session d'ouverture, le Concile invite un nombre toujours plus important d'évêques (ainsi que des représentants de 86 gouvernements et organisations internationales) à participer aux travaux ; quatre des participants au Concile deviendront ultérieurement papes.[874] Au cours des quatre années qu'il a duré, un nombre sans précédent d'évêques et de théologiens (plusieurs milliers) y participe. Un nombre sans précédent de publications en sont issues : quatre constitutions, neuf décrets et trois déclarations traitant de vastes sujets liés non seulement à l'ecclésiologie, à la révélation divine et à la liturgie,[875] mais aussi à « l'Église dans le monde moderne ». De même, sur le plan théologico-politique, la « Déclaration de la liberté religieuse » (*Dignitatis humanae*) aborde la notion de la liberté religieuse en termes de dignité humaine ainsi que de droit de l'homme,[876] évoque les libertés de l'Église catholique,[877] avec des implications critiques pour les régimes qui ne reconnaissent pas de droits civils à la communauté internationale et rendent la vie des communautés religieuses difficile et précaire.[878] Dans une

[872] *«* En plus de Notre hommage personnel, Nous vous apportons celui du Second Concile Œcuménique du Vatican, actuellement réuni à Rome, et dont les Cardinaux qui Nous accompagnent sont les éminents représentants » *(ibid).*

[873] Pape Jean XXIII, Angelo Giuseppe Roncalli (1881-1963).

[874] Les quatre successeurs de Jean XXIII étaient déjà présentsà Vatican II : Le cardinal Giovanni Battista Montini (le futur Paul VI) ; l'évêque Albino Luciani (le futur Jean-Paul I) ; l'évêque Karol Wojtyła (le futur Jean-Paul II) ; et le père Joseph Ratzinger présent en tant que consultant théologique (le futur Benoît XVI).

[875] L'effet immédiat de cette révision de la liturgie sur la vie de chaque catholique est l'idée qu'il devrait y avoir une participation laïque à la liturgie. Cela signifie qu'ils « participent en pleine conscience de ce qu'ils font, qu'ils sont activement engagés dans le rite et qu'ils sont enrichis par ses effets. » (Sacrosanctum Concilium : SC, n.11. (https://www.vatican.va*)* En particulier dans sa « Constitution sur la Sainte Liturgie », elle a mis l'accent sur le Mystère pascal pour montrer comment le Christ a racheté l'humanité et pour envisager une histoire du Salut. Présent à Vatican II, le futur pape Benoît XVI a indiqué que l'idée la plus essentielle du Concile était le Mystère pascal. Dès le début du 1er chapitre de la « Constitution sur la Sainte Liturgie » (Sacrosanctum Concilium), il est écrit : « Les merveilleuses œuvres de Dieu parmi le peuple de l'Ancien Testament n'étaient qu'un prélude à l'œuvre du Christ Seigneur pour racheter l'humanité et rendre une gloire parfaite à Dieu. Il a accompli sa tâche principalement par le mystère pascal de sa passion bénie, la résurrection d'entre les morts et la glorieuse ascension, par laquelle, mourant, il a détruit notre mort et, ressuscitant, il a restauré notre vie'. Car c'est du côté du Christ, pendant qu'il dormait sur la croix, qu'est sorti ' le merveilleux sacrement de toute l'Église' ». *(Sacrosanctum Concilium, o p. cit.* n.5 ; voir aussi. n. 10, n.47, n.61*).*

[876] *Dignitatis Humanae*, en part., n.9. (https://www.vatican.va).

[877] *Dignitatis Humanae*, en part., n.13. (https://www.vatican.va).

[878] « Il est manifeste qu'aujourd'hui l'homme souhaite pouvoir librement professer sa religion, en privé et en public ; bien plus, que la liberté religieuse est maintenant proclamée dans la plupart des Constitutions comme un droit civil et qu'elle est solennellement reconnue par des documents internationaux, Mais il est des régimes, où, bien que la liberté de culte religieux soit reconnue dans la Constitution, les pouvoirs publics eux-mêmes

situation différente de celle du premier Concile du Vatican au XIXe siècle (par exemple lors du *Kulturkampf* bismarckien), la « Déclaration sur l'éducation chrétienne » (*Gravissimum educationis*) de Vatican II traite des « obligations et limites de l'État », ainsi que de la liberté de la recherche (en particulier dans les sciences sacrées), de la « liberté » au sein des écoles catholiques et de la « liberté » des parents de choisir leurs écoles. Plus important encore, en 1965, les plus connus des documents adoptés ont une signification théologico-politique : ce sont la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » (*Nostra aetate*) et la « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne » (*Gaudium et Spes*). Cette dernière conclut en abordant les questions de « la promotion de la paix et [du] développement d'une communauté de nations », de « la prévention de la guerre », et de « l'établissement d'une communauté internationale », le tout dans le contexte des « problèmes particulièrement urgents » concernant la situation de l'Église dans le monde moderne. En fait, la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » (*Nostra aetate*) était à l'origine destinée à traiter des relations entre l'Église catholique et le judaïsme. Sous la forme d'un projet intitulé « Décret sur les Juifs » (*Decretum de Iudaeis*), elle est rédigée pour la première fois en novembre 1961, sur ordre du pape Jean XXIII, par le cardinal allemand Augustin Bea[879]. Rencontrant certaines objections, le projet n'est pas présenté à l'ouverture du Conseil.[880] Le cardinal Bea a opté pour un document moins litigieux qui mettait l'accent sur l'œcuménisme avec toutes les confessions non chrétiennes. Si la

---

s'efforcent de détourner les citoyens de professer la religion et de rendre la vie des communautés religieuses difficile et précaire. Saluant avec joie les signes favorables qu'offre notre temps, mais dénonçant avec tristesse ces faits déplorables, le saint Concile demande aux catholiques, mais prie aussi instamment tous les hommes d'examiner avec le plus grand soin à quel point la liberté religieuse est nécessaire, surtout dans la condition présente de la famille humaine. » (*Dignitatis Humanae*, *o p. cit.* en part., n.15.)

[879] Augustin Bea (1881-1968).

[880] Voir ce document, publié par *Council of Centres on Jewish-christian Relations* (publié en angl.) *:* « The Church, in fact, believes that Christ, who 'is our peace', embraces Jews and Gentiles with one and the same love and that He made the two one […]. She rejoices that the union of these two 'in one body' […] proclaims the whole world's reconciliation in Christ. Even though the greater part of the Jewish people has remained separated from Christ, it would be an injustice to call this people accursed, since they are greatly beloved for the sake of the Fathers and the promises made to them […]. The Church loves this people. From them sprang Christ the Lord, who reigns in glory in heaven; from them sprang the Virgin Mary, mother of all Christians; from them came the Apostles, the pillars and bulwark of the Church […]. Furthermore, the Church believes in the union of the Jewish people with herself as an integral part of Christian hope. With unshaken faith and deep longing the Church awaits union with this people. At the time of Christ's coming, 'a remnant chosen by grace' […], the very first fruits of the Church, accepted the Eternal Word. The Church believes, however, with the Apostle that at the appointed time, the fullness of the children of Abraham according to the flesh will embrace him who is salvation […]. Their acceptance will be life from the dead […]. As the Church, like a mother, condemns most severely injustices committed against innocent people everywhere, so she raises her voice in loud protest against all wrongs done to Jews, whether in the past or in our time. Whoever despises or persecutes this people does injury to the Catholic Church." *(Decretum de Iudaeis, le Council of Centers on Jewish-Christian Relations*, (consulté sur :https://www.ccjr.us).

couverture de l'hindouisme et du bouddhisme est brève, deux des cinq sections sont consacrées à l'islam et au judaïsme. Néanmoins, son premier projet, intitulé « Décret sur les Juifs » n'a jamais été soumis au Concile au Vatican. Comme l'indique un rapport historique sur Vatican II, la question s'est alors posée de savoir s'il devait s'agir d'un document distinct du Concile ou d'une déclaration séparée sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Cinq projets devaient être produits, suivis d'amendements, avant son adoption finale. [881] Elle a ensuite été adoptée par un vote de 2221 voix contre 88. Le document final indique, entre autres, que « des autorités juives, avec leurs partisans, ont poussé à la mort du Christ » ; toutefois, « l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs ».[882] La déclaration finale de *Nostra aetate* (28 octobre 1965) fait également référence à l'Islam de manière clairement modeste et succincte.[883] La publication la plus connue issue du Concile de 1965, *Gaudium et Spes* (qui porte sur l'Église et le monde moderne) comporte une première partie concernant le rôle de l'Église dans l'élément « social » libéral moderne ; elle est suivie par diverses considérations sur la situation de l'homme moderne, la « dignité de la personne humaine », la « communauté de l'humanité », ainsi que « l'activité de l'homme dans le monde ».[884] En tant

[881] *Voir ces cinq versions et leur document de développements (du 1er novembre 1961 au 1er mars 1965)* (*www.ccjr.us)*

[882] *Nostra aetate, Rome, IT : Holy*, récupéré, 1.1.2009 ; traduit par les archives du Vatican ; voir aussi*: 'Libreria Editrice Vaticana',* (*www.vatican.va.*).

[883] Par exemple, alors que la seule et unique référence à l'Islam se trouve dans ce paragraphe mentionné, il y a plus de onze références au judaïsme dans *Nostra aetate : «* L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes après les avoir ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté. *» (Nostra aetate, 7.12.1965, Rome, IT : Holy, 1.1.2009* ; traduit par les archives du Vatican ; voir aussi : *'Libreria Editrice Vaticana'*, *www.vatican.va.)*

[884] *«* C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. Souvent cependant ils la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que cela plaise, même le mal. Mais la vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix

que « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », *Gaudium et Spes* traite de manière particulière l'élément « associatif » moderne. Ce court texte aborde si souvent la question de l'élément « social » et de la « société » moderne. Dans le contexte du « rôle de l'église dans le monde moderne », elle fait souvent référence aux métaphores des « lumières » ou des « énergies » qui « peuvent être utilisées pour structurer et renforcer la communauté humaine ». Ce modèle est pour les auteurs de *Gaudium et Spes* « inébranlablement enraciné dans l'Esprit Saint » : il « montre au monde qu'une union authentique, sociale et extérieure, résulte d'une union des esprits et des cœurs ».[885]

Il convient de remarquer que malgré un nombre sans précédent de participants au Concile Vatican II (plusieurs milliers), un certain nombre de théologiens et de canonistes catholiques célèbres n'a jamais reçu d'invitation à participer à ce Concile, ni à ses réunions et publications ultérieures : Erich Przywara, Hans Barion, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, parmi bien d'autres. Prenons l'exemple de Hans Barion : il semblait soulever de nombreuses objections aux effets du Concile Sur le plan théologico-politique. Parmi une série d'études critiques de Barion sur le Concile, il y a une critique précise de *Gaudium et Spes* du point de vue de la « théorie de l'État ». Il se demande si cette théorie de l'État « excessivement progressiste » constituet une théologie politique, ou une théologie tout court. Selon Barion, le Concile inclut une théologie politique puisqu'il prescrit le modèle politique actuel dans son enseignement officiel. Il intègre l'institution dans l'horizon politique qui est l'organisation sociale de la nouvelle ère (la plate-forme politique de l'époque, similaire à celle des États libéraux ou socialistes). En ce sens, le Concile propose une théologie politique et n'est pas

---

conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité. Ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté humaine, blessée par le péché, peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale. Et chacun devra rendre compte de sa propre vie devant le tribunal de Dieu, selon le bien ou le mal accompli *» (Gaudium et Spes, 'Libreria Editrice Vaticana' o p. cit.).*

[885] *«* Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Église peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale : non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque. L'Église constate avec reconnaissance qu'elle reçoit une aide variée de la part d'hommes de tout rang et de toute condition, aide qui profite aussi bien à la communauté qu'elle forme qu'à chacun de ses fils. En effet, tous ceux qui contribuent au développement de la communauté humaine au plan familial, culturel, économique et social, politique (tant au niveau national qu'au niveau international), apportent par le fait même, et en conformité avec le plan de Dieu, une aide non négligeable à la communauté ecclésiale, pour autant que celle-ci dépend du monde extérieur. Bien plus, l'Église ne reconnaît que, de l'opposition même de ses adversaires et de ses persécuteurs, elle a tiré de grands avantages et qu'elle peut continuer à le faire. » Voir aussi : « Aide que l'Église cherche à apporter à la société humaine » (42), « Aide que l'Église, par les chrétiens, cherche à apporter à l'activité humaine » (43). (*Gaudium et Spes, 'Libreria Editrice Vaticana'*, *o p. cit.).*

légitime sur le plan théologique. Alors que la reconnaissance de l'État au premier siècle n'était qu'une « reconnaissance factuelle » dans un contexte donné, la théologie politique du Concile inclut un « certain modèle politique » dans son enseignement officiel. À cet égard, la référence théologico-politique de théologien Hans Barion est *Catholicisme romain et forme politique* de son ami juriste, Carl Schmitt.[886]

● **Commentaires de Schmitt** : On sait que Schmitt s'est longtemps identifié comme « Catholique allemand ». On dit aussi souvent que l'un des piliers de la pensée de Schmitt est le catholicisme. Cependant, on sait aussi que la manière dont Schmitt s'est longtemps identifié de catholique n'est pas toujours si simple. En effet, ce catholicisme s'est développé, en particulier dans les périodes précédentes, avec un caractère très singulier. Les journaux intimes de Schmitt sont remplis de moments de confession et de critique de l'institution catholique. Cependant, ni un motif religieux général, ni une circonstance biographique, ni un parti-pris sectaire ne peuvent expliquer complètement la structure de ce complexe de pensée théologico-politique, pas plus que les interventions publiques de Schmitt sur des sujets strictement religieux, ou ses considérations critiques sur la situation de l'institution catholique romaine dans l'après-guerre. Né et élevé dans une famille catholique, dans une ville à prédominance évangélique située sur le front historique des guerres sectaires et religieuses allemandes, Plettenberg, dans les années 1910, le jeune homme a des positions religieuses qui se précisent au sein des cercles intellectuels animés de grandes villes comme Berlin, Strasbourg, Düsseldorf et Munich. Au cours de la troisième décennie de sa vie, il a également entretenu des amitiés étroites et des relations influentes au sein de cercles catholiques, qui sont importantes pour ses vues en matière de théologie : citons, par exemple, sa relation avec

[886] H. Barion (1968), *Das Vatikanische Konzil hat dann dem genzen Elogium die Fundamente genomem*, p. 19, p. 51. Voir le compte-rendu de Schmitt: PT II [trad. fr.] p. 97-100. Voir aussi la remarque de H. Barion: *« [Gaudium et spes*] est une ' théologie politique' parce qu'elle prescrit un certain modèle politique dans son enseignement officiel : mais elle ne peut donc pas être légitimée théologiquement, et donc elle ne peut pas être une théologie, parce que la révélation ne présente pas de tels modèles. Même la reconnaissance de l'État romain au premier siècle n'était qu'une reconnaissance factuelle, comme tout autre modèle possible dans le cadre des dix commandements. » (H. Barion, 1968, *Epirrhosis* : Brecht V », Berlin, p. 51). Voir aussi *id*., (1964) « Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I », *Der Staat,* 3, p. 221-6; *id.*, (1965) « Bericht II *», Der Staat*, 4, p. 341-59; *id.*, (1966) « Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht (III) »*, Der Staat*, 5, p. 341-52; En part. : *id.,* (1967) « Bericht IV ». Ce dernier article traite de l'enseignement social du concile (publié sous forme d'article dans : *Säkularisierung und Utopie, Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, p. 187-233*)* sous le titre « L'utopie conciliaire : une étude sur la doctrine sociale du deuxième Concile du Vatican » (*Das konziliare Utopia: eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils*). Le « Bericht V » de Barion traite de la « théorie de l'État » du Concile et est publié dans la Festschrift *Epirrhosis,* p. 13-59*,* sous le titre *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils [*« Une forme de pouvoir historique? Une étude sur la théologie politique du Concile Vatican II »], 1968, Berlin, Duncker & Humblot.).

Theodor Haecker, un catholique converti (anciennement protestant), par ailleurs chef de file d'un cercle kierkegaardien à Munich.[887] Citons également Franz Blei[888], un critique littéraire importants et notamment, très proche de Kafka, doté une aptitude spirituelle, mais coureur de jupons ; Blei a édité différents essais de Schmitt sur les motivations religieuses des périodes précédentes telles que *La visibilité de l'Église*.[889] Mentionnons aussi l'amitié de Schmitt avec Konrad Weiss[890], un poète des plus sophistiqués, profondément catholique, auquel Schmitt se réfère surtout aux moments les plus intenses de sa propre réflexion théologico-politique.[891] On a déjà évoqué son amitié avec Ludwig Feuchtwanger, éditeur de la plupart de ses livres dans les années 1920 (chez Duncker et Humblot), lui-même spécialiste reconnu de l'histoire du judaïsme et éditeur d'une importante revue (*Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*).[892] Et enfin, et ce n'est pas le moins important, on mentionnera la relation de Schmitt avec Erik Peterson, un pasteur protestant (converti ultérieurement au catholicisme), historien des religions issu de la prestigieuse école de Göttingen et lié aux théologiens les plus connus de l'époque (von Harnack, Barth, Przywara, etc.).[893] Cette liste pourrait certainement être

[887] L'influence de Theodor Haecker et de son cercle de Munich a dépassé la simple amitié pour Schmitt (voir par exemple : PT II [trad. fr.] p. 97-8, n.1). Bien leur séjour à Bonn, c'est grâce à ce cercle que Schmitt a rencontré pour la première fois un autre amoureux de Kierkegaard, Erik Peterson.

[888] Franz Blei (1871-1942).

[889] En 1927, au moment même où Schmitt publie ses écrits majeurs, dont *Der Begriff des Politischen*, Franz Blei publie un brillant petit traité sur les origines kierkegaardiennes de *Frauen und Abenteurer* (« Femmes et aventuriers » Voir également la correspondance entre Schmitt et Franz Blei*: Brief an Carl Schmitt, 1917-1933, Franz Blei.* A. Reinthal (éd.) Heidelberg : Manutius Verlag, 1995.

[890] Konrad Weiss (1880-1940).

[891] PT II [trad. fr.] p. 97-98, n. 1; La métaphore de « l'Epiméthée chrétien » est la reprise du titre d'un livre de Weiss paru au début des années 1930. Une référence très significative à Weiss et à l'idée d'Épiméthée chrétien apparaît également dans la longue lettre de Schmitt à Przywara durant l'hiver 1945-1946 (cité plus tard sous le nom de : *Depositum*). Il apparaît en plusieurs points d'*Ex Captivitate Salus*. La conclusion de « Trois possibilités pour une interprétation chrétienne de l'histoire » est une citation de Weiss. La deuxième *Théologie politique* se termine par une référence à un poème de Weiss (PT II [trad. fr.] p. 181).

[892] Voir la correspondance de Schmitt et Feuchtwanger (*Briefwechsel 1918–1935 : Carl Schmitt - Ludwig Feuchwanger*, R. Riess, éd., Berlin, Duncker & Humblot, 2007).Le frère de Ludwig, Lion Feuchtwanger (1884-1958) romancier et dramaturge juif allemand, a exercé une influence considérable sur le monde littéraire de Weimar, par exemple sur Bertolt Brecht.

[893] Sur la relation entre Schmitt et Peterson, voir: B. Nichweiss, 1992, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg, Herder. La relation entre Schmitt et Peterson est aussi affectée par la publication de *Le monothéisme : un problème politique* en 1936. Peterson a été témoin du second mariage (non catholique) de Schmitt en 1924, alors qu'il était encore protestant. La conversion de Peterson en 1930, était déjà inscrite d'une certaine manière dans sa théologie (voir par exemple les échanges d'Adolf von Harnack et de Karl Barth avec Peterson qui soulignent ce point). Les phases de l'amitié Schmitt-Peterson à partir de 1924 à Bonn ont également une signification pour les deux. En fait, vers 1935 et pendant une courte période au début de la tourmente allemande (lorsque Schmitt et Peterson ont perdu le contact pendant quelques années), Peterson a écrit divers textes contenant certaines observations implicites et parfois explicites contre la théologie politique de Schmitt ; ces critiques ont surpris son ami de longue date. Malgré certaines surestimations de l'antagonisme de Schmitt-Peterson, Schmitt n'a jamais publié de réponse au livre de Peterson et les deux penseurs ont continué à être proches jusqu'à la mort de Peterson en octobre 1960. Des références positives de Schmitt à Peterson se retrouvent dans divers textes de Schmitt à partir de 1936 (voir par exemple Schmitt 1937, « L'État

étendue. Ce qui reste significatif est la position de Schmitt par rapport au riche héritage des études allemandes en histoire des religions à partir du XIXe siècle, en particulier sur le gnosticisme et les épîtres pauliniennes, et la maturation spirituelle précoce du jeune et curieux Carl Schmitt et ses développements théoriques à cet égard. Comme l'indiquent les biographies (et les journaux intimes) de Schmitt, sa conception de la vie religieuse n'a pas été entièrement définie par l'institution vaticane. Cependant, à aucun moment, il n'a semblé s'opposer frontalement à cette institution. Comme il l'indique en 1949, ce catholique, isolé depuis un certain temps, trouve même dans l'Église un « asile » et éprouve un sentiment de piété sans précédent : « L'autorité et l'asile, tous deux ordonnés l'un à l'autre. Le seul asile accordé à un Allemand fut celui du Vatican ; pourquoi veut-il être invité à des conférences internationales ? »[894] Grâce à cette nouvelle rencontre avec l'Église en tant qu'« asile », Schmitt est amené à traiter à nouveau dans l'après-guerre de la « question romaine » (*römische Frage*), et à offrir un nouveau traitement juridique et politique à des questions telles que les relations entre l'Église catholique et les États, la situation juridique internationale du pape, et le statut de cette institution et du pape dans le contexte des changements de l'époque.[895] Le troisième chapitre de la *Théologie politique* commence par l'affirmation selon laquelle tous les concepts importants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés, non seulement en raison d'un développement historique de la pensée théologique, mais aussi en raison d'une analogie de structure. Un an plus tard, en 1923, Schmitt revient sur cette pertinence de la logique théologico-politique dans *Catholicisme romain et forme politique* ; il le fait principalement à l'aide de dualités telles que la *Complexio oppositorum* et la « représentation ». Malgré les profondes ruptures substantielles entre les

---

en tant que mécanisme chez Hobbes et Descartes » (*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*) : SGN, p. 148. (LSH, trad. angl., p. 100). *Der Leviathan* : LSH, p. 14, n.2. Signalons également deux moments remarquables de cette relation : Premièrement, en 1947, après une année, d'interrogatoires, Schmitt, isolé, ayant beaucoup de problèmes financiers, a reçu quelques aides du cercle de ses proches amis catholiques. Eric Peterson s'est distingué au sein de ce cercle. Carl Schmitt, reconnaissant, a plus tard décrit cette solidarité comme « l'un des meilleurs moments » de sa vie. Ensuite, lors du décès de la femme de Schmitt, Duška Todorović, en décembre 1950, Peterson est toujours procche à certains moments difficiles pour Schmitt. R. Mehring, 2014, *Carl Schmitt: A Biography*, Oxford, p. 421-422, p. 437.

[894] « Autorität und Asyl, beides einander zugeordnet. Das einzige Asyl, das einem Deutschen zuteil wurde, gewährte der Vatikan; warum will er zu internationalen Konferenzen eingeladen werden?.» (13.2.1949, GL II, p. 164). Comparer avec *Ex captivitate salus* : ECS [trad. fr.] p. 154.

[895] FP, p. 730; p. 752-753; p. 756-757. La « question romaine », dans son sens précis, renvoie à la prise de Rome et à son annexion par la monarchie italienne en 1870. Elle a ensuite été résolue par les accords du Latran entre l'État italien et l'institution catholique romaine : Ratifiés en 1929, ils réduisent la souveraineté temporelle du pape au seul État de la Cité du Vatican. Ils confirment que la religion catholique, apostolique et romaine reste la seule religion de l'État italien, conformément au Statut du Royaume de 1848. Un dernier accord, celui de Villa Madama (1984), révise le concordat Latran et met fin au statut spécial de la religion catholique, qui n'est donc plus religion d'État en Italie par la suite.

contenus théologiques et juridiques à l'époque moderne, ces dualités logiques et leurs croisements restent pertinents par rapport aux réflexions sur les formes politiques modernes, ce dont la théorie juridique de l'État, en particulier, doit prendre conscience. Entre 1948 et 1950, plusieurs articles de Schmitt sur le droit international (*Völkerrecht*), abordent la question romaine dans le cadre d''une discussion sur l'État, ses origines (*Entstehung des Staates*) et ses modalités juridiques internationales dans le contexte de l'après-guerre.[896] Tout d'abord, l'Église catholique n'est pas un État : si l'on se réfère aux trois caractéristiques constitutives d'un État (« territoire », « peuple » et « autorité étatique »),[897] l'Église catholique, par définition, n'est pas purement « territoriale » ; le Pontife romain ne dépend d'aucune autorité humaine (selon sa propre doctrine);[898] les États (non catholiques) reconnaissent néanmoins la position du Pape au sein du droit international.[899] Cette entité reconnue est le Saint-Siège apostolique (*Sancta Sedes Apostolica*), le Vatican, avec une triple unité de sa direction, de ses fonctions et ses offices, et le « porteur personnel de cette unité », le Pape. Pourtant, le statut de pape vis-à-vis du Saint-Siège apostolique n'est pas celui d'un chef d'État séculier : jusqu'en 1870, le pape était le chef de l'État pontifical, mais depuis les traités du Latran de 1929, il est devenu le chef de la Cité souveraine du Vatican. Cependant, la « construction juridique » de la Cité du Vatican reste également « difficile ».[900] Cette construction juridique se caractérise par une continuité et une discontinuité simultanées (alors que l'essence de cette institution reste celle d'une continuité juridique de la fonction et de l'institution personnelle). La position juridique du pape est également double : elle comprend à la fois une souveraineté sans nationalité, romaine et non romaine, une position active et une position passive ; il est un médiateur auquel on est fait pourtant rarement appel, celui qui établit des concordats interétatiques tout en étant lui-même soumis au caractère bilatéral des traités internationaux. Cela renforce et reflète également la position de la hiérarchie qu'il représente et celle du Saint-Siège Apostolique en matière de droit international. Étant à la fois

[896] Voir l'inédit intitulé« *Völkerrecht* » *:* FP, p. 701-840.
[897] FP, p. 730; p. 752-753; p. 756-757.
[898] Canon 218 du *Codex Iuris Canonici* (consulté sur : http://www.vatican.va/archive).
[899] FP, p. 752.
[900] Voir par exemple l'indication cette observation de Schmitt en 1949 : *«* La Cité du Vatican [...] a été fondée par un traité entre l'État italien et le pape (un des trois traités dits du Latran) du 11 février 1929. Ce traité a résolu la « question romaine » [*römische Frage*] en suspens depuis 1870 (depuis l'annexion des États pontificaux par le Royaume d'Italie, qui n'a pas été reconnue par le pape) : le Saint-Siège a reconnu le Royaume d'Italie ; tous deux ont fondé un nouvel État souverain, la Cité du Vatican, dans le Traité du Latran. […] La construction juridique de la Cité du Vatican est difficile. Ce n'est pas un 'État ecclésiastique vassal', mais encore moins un protectorat italien. Il s'agit d'une entité dotée d'un statut d'État indépendant, à la disposition du Saint-Siège pour les besoins particuliers de l'administration ecclésiastique centrale. Pendant la Seconde Guerre mondiale (1939-1945), la Cité du Vatican et son territoire étaient neutres.» (FP, p. 753).

interne et externe à l'ordre international, la papauté est *exceptionnelle* quant au fondement théologico-politique de sa position.[901]

En fait, malgré sa piété nouvelle d'après-guerre, malgré sa position de « réfugié » au sein de la religion catholique, en vérité, Schmitt souhaite toujours être invité à ces conférences internationales qu'il feint de dédaigner. Une occasion particulière de faire une telle présentation académique se présente en 1965. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Schmitt et son ancien étudiant Ernst Forsthoff, se sont vus interdire par le gouvernement militaire américain d'occuper toute fonction publique, y compris l'enseignement universitaire. À partir de 1952, cette interdiction est levée pour Forsthoff, tandis que Schmitt est mis à la retraite. Entre 1957 et 1971, Ernst Forsthoff, qui avait obtenu son doctorat sous la direction de Schmitt en 1925, organise chaque année durant les vacances des séminaires à Ebrach, en Bavière du Nord, qui acquièrent rapidement une réputation très importante en raison de la notoriété des participants. En octobre 1965, le séminaire accueille par exemple le Français Julien Freund qui fait une conférence sur « L'utopie dans les idéologies politiques actuelles » (1er octobre), Hermann Lübbe présente une conférence intitulée « Idéologie-planification-utopie » (13 octobre), Forsthoff lui-même traite de « la sécularisation et l'utopie », tandis que Carl Schmitt y présente le 16 octobre une « déclaration personnelle » sur le discours tenu par le pape Paul VI le 4 octobre de la même année. Le statut de la question romaine, ainsi que le

[901] Voir les observations de Schmitt sur « Le statut du Saint-Siège apostolique en vertu du droit international » *(Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Apostolischen Stuhles) : «* [D'abord,] le pape n'est soumis à aucune autorité étatique et dispose de toutes les immunités personnelles d'un prince souverain et chef d'État. Il n'est soumis à aucune juridiction étatique. Sa personne est inviolable. Il n'a pas de nationalité. En tant que pape, il n'est ni italien ni d'une autre nationalité. En tant que pape, il est toujours "romain", en vertu d'un concept de Rome constitué par lui-même. [Deuxièmement], Il dispose de droits de la légation (*Gesandtschaftsrecht*) actifs et passifs en vertu du droit international. L'exercice du droit de légation active se fait par l'intermédiaire des légats (*Legaten*) et des nonnes. Les légats papaux sont, lorsqu'ils sont accrédités, membres à part entière du corps diplomatique, avec tous leurs privilèges, exemptions et immunités. Dans certaines missions diplomatiques, le nonce (*Nuntius*) est, par coutume ou par contrat (par exemple, l'article 3 du protocole final du concordat du Reich de 1933), le doyen, c'est-à-dire le porte-parole du corps diplomatique. Les messagers du pape (*Kuriere des Papstes*) sont traités comme les messagers du ministère des affaires étrangères d'un gouvernement d'État. [Troisièmement,] le pape peut être appelé à jouer le rôle de médiateur dans les différends et les divergences d'opinion en vertu du droit international. Ce fut le cas, par exemple, en 1885, de Bismarck dans un litige entre le Reich allemand et l'Espagne concernant les îles Caroline. Il n'a pas assisté aux grandes conférences d'État du siècle dernier, ni à la Conférence de la paix de La Haye de 1899 et 1907, ni aux conférences de la paix après la Première et la Seconde Guerre mondiale. Il n'était pas membre de la Société des Nations de Genève et n'est pas membre de l'ONU. [Quatrièmement,] le Saint-Siège conclut des traités (concordats) avec les gouvernements des États, dans lesquels les relations juridiques de l'Église catholique au sein de l'État contractant sont réglementées, en particulier les relations entre l'Église et l'État. Ces concordats ne sont pas accordés unilatéralement par l'Église (comme le prétend la théorie dite curiale) ni par l'État (théorie dite juridique), mais sont des traités bilatéraux à caractère international. Les principes généraux et les règles des traités internationaux s'appliquent. Toutefois, la nature d'un tel concordat donne lieu à certaines particularités. *»* (FP, p. 754). [souligné par moi].

cadre de son évolution et de ses reformulations ont retenu l'attention de Schmitt depuis longtemps. Après la conférence, écrivant à Forsthoff, qui est lui-même maintenant un éminent *Staatsrechtler* conservateur, Carl Schmitt complète sa déclaration sur le discours papal à l'Assemblée générale des Nations unies. La remarque du pape sur la question du contrôle des naissances « artificielles » semble en réalité n'être qu'une mention extrêmement brève ; néanmoins, Schmitt semble la mettre en exergue et en fait le point central de son discours papal (selon les métaphores de Schmitt, c'est une déclaration contre les accélérations au nom de l'homme nouveau). Cependant, il indique aussi, à regret, certains aspects « hautement politiques » de ce discours papal à l'ONU :

> Lors de notre rencontre de cette année, j'ai inclus à plusieurs reprises le discours du pape Paul VI aux Nations unies le 4 octobre 1965 dans notre discussion sur l'utopie, l'idéologie et la planification. […] Mes commentaires doivent être complétés pour la raison suivante : j'ai évoqué le fait que le Pape s'est adressé à l'ONU en tant qu'organisation valable (*gültige*) représentant l'unité du monde et l'unité de l'humanité. Pour moi, la question de savoir si l'ONU, après sa création, sa construction et son développement, est capable de représenter l'unité politique du monde et de son humanité, est et reste une question politique, voire hautement politique. J'ai clairement répondu par la négative à cette question hautement politique. Ma position (*Stellungnahme*) sur cette partie du discours du Pape était donc négative. Mais ma négation sans équivoque dans son intention n'a pas suscité de critiques et de polémiques. Ce n'était qu'une expression de tristesse et de consternation. Lorsque j'ai imaginé le pape devant l'assemblée de l'ONU, j'ai été saisi par la tristesse dont parle Hegel dans l'introduction de ses cours sur la philosophie de l'histoire, la tristesse du spectacle de fugacité qu'offre l'histoire du monde, la tristesse de la grandeur qui se perd dans le processus de l'histoire du monde. […] Outre la tristesse, il y avait aussi l'horreur face à la possibilité que la reconnaissance morale de l'ONU par le pape puisse être mal interprétée, de sorte que l'alliance archaïque du trône et de l'autel serait maintenant suivie d'une alliance progressiste de l'ONU et de l'autel. J'étais triste à l'idée que le pape, me semblait-il, ne s'oppose pas à l'arrogance des utopies et des idéologies progressistes, et que son discours ne devienne pas une pierre d'achoppement pour cette arrogance désormais dominante. À cet égard, ma déclaration doit être complétée. À un moment donné, et c'est là l'essentiel, le pape est vraiment devenu une pierre d'achoppement, et il a provoqué la plus grande irritation pour les des progressistes : lors de sa prise de position claire contre ce qu'il appelle le contrôle artificiel des naissances. Il a élevé la voix dans une protestation qui a été immédiatement perçue comme dérangeante et offensante. Ici, il a confronté l'Homme Nouveau, qui se crée et se fabrique lui-même, avec l'Homme Nouveau du Nouveau Testament (Epitre aux Ephésiens, 4, 23). La conférence bien informée du professeur Eckhart Buddecke sur la « pensée utopique en biochimie » et la discussion qui s'ensuit peuvent nous faire prendre conscience de la signification d'une telle confrontation. Il s'agit en effet de l'Homme Nouveau. Il s'agit de l'image selon laquelle l'Homme Nouveau doit être formé. Le pape n'est pas resté silencieux sur la question de savoir si nous devons livrer les êtres humains du futur à l'exploitation industrielle et technique actuelle d'une science sans valeur. Il a clairement répondu par la négative à la question. Ici, sa réponse est devenue une pierre d'achoppement et une cause

> d'irritation progressiste. Dans la discussion de sa conférence « Idéologie-Planification-Utopie » […], le professeur Hermann Lübbe a souligné que le progrès technico-industriel ne nous rapproche pas de la fin chrétienne-eschatologique. Ce progrès n'est, comme il le dit, « une pierre [dans l'édification de] la Jérusalem céleste ». Pour ma part, je vais jusqu'à considérer la pierre d'infraction (*Stein des Anstoßes*) que le pape a placée avec sa déclaration sur le contrôle des naissances comme une pierre de la Jérusalem céleste, plutôt que toutes les utopies scientifiques et tous les laboratoires et labyrinthes d'un monde scientifique devenu idéologique.[902]

Au-delà de cette prise de position pour le pape, Schmitt exprime donc aussi sa grande « tristesse » et sa « consternation » au sujet de la signification théologico-politique de ce discours à l'ONU en 1965, et avant tout des « questions hautement politiques » qu'il soulève, telles que « l'unité du monde » et « l'unité de l'humanité », nouvelles significations dans lesquelles l'institution catholique romaine risque de se perdre. Le désaccord avec le Concile Vatican II est également implicite dans la *Théologie politique II*. Le livre est principalement écrit en réponse à Erik Peterson et à sa critique de la première *Théologie politique*, mais il se concentre sur divers auteurs du milieu des années 1960 sur lesquels Peterson et sa critique ont eu une influence directe ou indirecte ; cela par exemple, est repris par des théologiens comme Ernst Feil ou J. B. Metz, par un historien tel que Hans Maier (auteur d'ouvrages sur la politique et la religion comme son récent *Politische Religionen*), ou par un néo-positiviste comme Ernst Topitsch[903], etc. Dans ce contexte, un élément central concernant la propre position de Schmitt vis-à-vis de Vatican II est sa réévaluation critique de Hans Barion, à laquelle la *Théologie politique II* est partiellement consacrée.[904] Les critiques de Barion à l'égard du Concile, de sa « théorie de l'État » et de ses « enseignements sociaux » excessivement « progressistes » ont reçu l'accord implicite de Carl Schmitt.[905] Barion est, selon Schmitt, généreux en considérant une non-théologie (celle de *Römischer Katholizismus und politische Form*), dont l'auteur n'est lui-même pas théologien, comme une « louange » (*Elogium*) de l'Église catholique romaine, ce qui constitue une sorte de compliment théologique.[906] De ce point de vue, Barion a même « raison » d'associer *Catholicisme romain*

[902] *Briefwechsel Ernst Forsthoff - Carl Schmitt 1926-1974*, éd. par A. Reinthal & R. Mußgnug, Berlin, Akademie Verlag, 2007. p. 463-464. [traduit par moi].
[903] Ernst Topitsch (1919-2003).
[904] Sur les cinq références de Schmitt au concile dans la *Théologie politique II*, quatre d'entre elles sont accompagnées du nom de Hans Barion (PT II [trad. fr.] en part., p. 79, p. 97-99). Sur Schmitt, Barion et Vatican II, voir notamment Th. Marschler (2004) *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945,* Bonn, Novum & Vetera.
[905] Voir par exemple, PTII, 22-3. PT II [trad. fr.] p. 97-8 ; voir aussi, PT II [trad. fr.] p. 128.
[906] PT II [trad. fr.] p. 98-99. Voir, sur le contexte catholique particulier de Schmitt à Bonn à partir de 1922 et son développement, Mehring, 2014, *o p. cit.* p. 121-130. Voir aussi l'introduction de Schmitt à la traduction italienne de *Der Begriff des Politischen*. Dans ce cadre, Schmitt indique le rôle du parti catholique du Centre à Weimar, auquel il a lui-même appartenu pendant un certain temps à cette époque *:* « La Constitution de

et forme politique aux « autres travaux [de Schmitt] sur la théorie juridique entre 1919 et 1927 ». Cette association de l'œuvre de cette période avec *Catholicisme Romain et forme politique* n'est pas seulement une corrélation concrète et chronologique mais aussi thématique et systématique.[907] Selon Schmitt, la signification de l'essai de 1923 n'est pas l'existence d'une affinité particulière entre l'Église et certaines formes d'unité (*Einheit*) politique mais une défense de la forme politique unique de l'Église romaine en tant que *représentation visible* : « Mon essai [de 1923] ne parle pas d'une affinité de l'Église avec certaines formes d'unité politique (monarchie ou démocratie) ; il défend la forme politique unique de l'Église romaine en tant que représentation visible dans l'histoire du monde du Christ incarné dans la réalité historique, qui se manifeste sous trois formes dans sa sphère publique : en tant que forme esthétique dans son grand art, en tant que forme juridique dans la formation de son droit canonique, et en tant que forme de puissance glorieuse dans l'histoire mondiale. »[908] À cet égard, Barion a eu tort de supposer que l'essai de 1923 était « une déclaration claire et décisive dans la sphère publique ». Ce que Schmitt voulait dire allait au-delà de toute prescription catholique pour la sphère publique. Il soulignait plutôt la logique théologico-politique qui, malgré toutes les ruptures, est toujours significative et pertinente pour la politique sécularisée, comme le soutenait également la première *Théologie politique*.[909] Ainsi, l'éditeur des deux volumes d*'Epirrhosis : Festgabe für Carl Schmitt* (1968), Hans Barion, a tort, selon Schmitt, d'affirmer qu'un Concile tel que Vatican II peut avoir un impact fondamental sur le plan du rapport théologico-politique.[910] Les changements institutionnels

---

Weimar avait tenté un compromis honnête entre la droite et la gauche, entre le conservatisme et le socialisme sur une base libérale-démocrate. Il ne faut pas oublier que le compromis de Weimar entre la droite et la gauche était inextricablement lié à un compromis structurellement très différent entre l'Église et l'État, et que sur cette base, un parti catholique fort et homogène, le soi-disant Centre, est devenu le centre de soutien, voire l'axe de la Constitution de Weimar. Le Parti du Centre pouvait et devait s'identifier à la Constitution tant que le compromis entre l'Église et l'État était respecté. Le Centre catholique n'était pas le parti d'État, mais le véritable parti constitutionnel du système de Weimar. Pendant ce temps, le libéralisme dénature la démocratie et la démocratie détruit le libéralisme. » (BP. syn, p. 50-51)

[907] « *zeitlichen, stofflichen und systematischen Zusammenhang* ». PT II, p. 24. PT II [trad. fr.] p. 98.

[908] « Mein Essay [de 1923] spricht nicht von einer Affinität der Kirche zu bestimmten Formen politischer Einheit (Monarchie oder Demokratie); er verteidigt die einzigartige politische Form der Römischen Kirche als die weltgeschichtlich sichtbare Repräsentation des in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Christus, die sich in drei Formen ihrer Öffentlichkeit manifestiert: als ästhetische Form in ihrer großen Kunst, als juristische Form in der Ausbildung ihres kanonischen Rechts und als rühm- und glanzvolle weltgeschichtliche Machtform. » (PT II, p. 23-24, note de bas de page). PT II [trad. fr.] p. 98. Voir aussi sur l'évolution de l'essai sur le catholicisme romain et la forme politique entre 1917-1923 : PT II [trad. fr.] p. 97-98, n.1.

[909] Voir par exemple, PT [trad. fr.] p. 46.

[910] Das Vatikanische Konzil hat dann dem ganzen *Elogium* die Fundamente genommem », selon Barion : PTII, 22-26, voir aussi, PT II, p. 87-110 (sur la légende de la liquidation définitive). Voir et comparer avec le passage de Weber sur l'institution catholique à propos duquel Schmitt écrit « Il me faut résister à la tentation de retomber ici dans l'*elogium* ». PT II [trad. fr.] p. 160.

historiques ne peuvent inverser instantanément ni l'histoire du transfert des concepts théologiques à la théorie de l'État, ni la signification politique de la perspective métaphysique et théologique d'une société. La pertinence analogique de la théologie politique pour un monde sécularisé n'a pas totalement pris fin avec le pape Paul VI, ni avec les préoccupations progressistes mises à jour par *Gaudium et spes* pour le monde moderne. De plus, malgré la « claire analyse » faite par Barion de son essai de 1923, celui-ci a tort, selon Schmitt, de négliger la réalité du mélange entre religion et politique dans la réalité donnée (théologie politique). Barion tire une référence synoptique de 1500 ans à la pertinence historique d'un contexte supposément augustinien pour critiquer une théologie politique telle que celle de Vatican II et en tire la conclusion : « le canoniste [Barion] fait une présentation de quelques lignes, qui offre un résumé magistral d'un millier et demi d'années de négation de toute possibilité d'une théologie politique chrétienne. »[911] Dans la réalité de ce que Schmitt entend par théologie politique, il n'y a ni *assemblage* de religion et de politique dans leurs perspectives (point déjà critiqué par Barion en termes de « théorie de l'État », d'humanisme, etc. et auquel est consacrée la deuxième *Théologie politique* de Schmitt), ni une *division* formalisée entre la religion et la politique dans une réalité donnée (point déjà critiqué par Peterson lui-même dans un contexte théologique).[912] Le livre de 1970 est en grande partie consacré à une question de christologie politique, y compris le traitement critique de personnages tels que David Friedrich Strauss. Dans ce contexte, on peut encore citer la

[911] « Der Kanonist macht hierzu eine Darlegung von wenigen Zeilen, die einen meisterhaft zusammenfassenden Überblick über anderthalbtausend Jahre der Negierung jeder Möglichkeit einer christlichen Politischen Theologie bietet. » (PT II, p. 25).

[912] PT II, p. 24-26. « Mais voici le diagnostic de Barion : cet *elogium*, publié en 1923, de l'Église romaine comme figure visible d'incomparable éclat dans l'espace public de l'histoire universelle, on aurait pu l'écrire encore en 1958, l'année de la mort de Pie XII ; mais la vérité qu'il contient a été réduite à néant d'un coup quand le pape Jean XXIII entreprit son aggiornamento. Vatican II a retiré à l'*elogium* en son entier ses fondements [...]. Aussi, dans le titre de la contribution de Barion, l'expression « forme politique de pouvoir » est-elle suivie d'un point d'interrogation. Le temps du triomphalisme de l'Église romaine est passé et l'éclat prestigieux d'une forme de pouvoir aux dimensions de l'histoire universelle, dont parlait mon essai, n'était que « l'éclat prestigieux d'une dégénérescence aux dimensions de l'histoire universelle » [...]. Ainsi parle le théologien, et particulièrement le spécialiste en ecclésiologie et le canoniste. Ses conclusions semblent rejoindre celles du théologien et exégète qu'est Peterson. Tous deux se réclament de la doctrine augustinienne des deux royaumes ; tous deux rejettent la tradition qui revendique la continuité de l'Église avec l'*imperium romanum*, et ils voient en elle une « théologie politique, mais non une théologie ». Le canoniste fait sur ce point un exposé de quelques lignes qui offrent un résumé magistral de deux mille ans de négation de toute possibilité d'une théologie politique chrétienne [...]; on passe par « la doctrine néotestamentaire des deux royaumes, dont Augustin a été le meilleur représentant dans l'Église ancienne et que Luther a conduite à son apogée » ; la négation est allée jusqu'à une claire séparation entre spirituel et temporel, entre théologie et politique, grâce à l'*Aufklärung* et à la loi des trois stades d'Auguste Comte, à l'aide d'une déthéologisation-- où la théologie progressiste verrait une sécularisation » - (*Epirrhosis*, p. 17). La confrontation qu'opère Peterson entre Eusèbe de Césarée, historien de l'Église et panégyriste de Constantin le Grand, et Augustin, Père latin de l'Église, s'accorde apparemment avec cette version. Assurément, Peterson n'aurait pas proféré dans le même souffle le nom de Luther et celui de saint Augustin. » (PT [trad. fr.] p. 98-100).

critique d'un document contemporain tel que *Nostra aetate*, ainsi que la critique de la vision de la politique de Peterson. En fait, dès 1935, Peterson a plaidé pour la clôture du problème politique du monothéisme » : pour lui, la théologie politique n'est possible que dans un cadre préchrétien. Parmi les différents arguments de Peterson, on peut citer le fait que la théologie chrétienne est avant tout trinitaire. Or la théologie politique est basée sur la monarchie divine, qui est liée au monothéisme ; ainsi, la théologie politique est écartée, elle n'est pas possible dans le cadre de la théologie chrétienne. La formulation de Schmitt de la critique de Peterson et la réponse tardive de Schmitt à Peterson s'avèrent significatives à cet égard.[913] Dans le cadre des autres réponses de Schmitt aux critiques, il n'y a pas d'« unification » des religions dans ce qu'il prend pour un mythe. L'identité religieuse est basée sur des distinctions antithétiques. L'unification d'entités opposées dans une histoire mythique met en parallèle avec force sa propre démystification dans un processus de désacralisation toujours plus rapide. En ce qui concerne l'accent mis par Peterson sur l'opposition de la Trinité chrétienne et des monothéismes (et en particulier la monarchie divine), la référence de Schmitt comporte de façon surprenante une allusion à la déclaration pacifiste de *Nostra aetate* récemment adoptée :

[913] Dans une interpretation résumée de ce débat complexe : Selon Schmitt, la critique de Peterson comporte trois étapes : Tout *d'abord*, il établit divers contrastes entre « Trinité » et « monarchie divine », ou entre « eschatologie chrétienne » et « *Pax Augusta* », etc. *Deuxièmement*, il affirme que le monothéisme est théologiquement dans une impasse en tant que problème politique (la théologie, selon Peterson, est exclusivement chrétienne). Ainsi, *troisièmement*, la théologie politique est soit juive, soit païenne. En ce qui concerne plus particulièrement son deuxième postulat, la *Théologie politique II* formule divers arguments contre Peterson (dont l'un des plus notables est encore théologique). Selon Schmitt, l'objectif de Peterson comporte toujours une revendicaton de « *pureté* » : toute prétention de pureté répète la division théologico-politique supposée, disons, celle de « l'*eschaton* chrétien » et de « la *Pax augusta* », ou l'opposition de la « trinité » et de la « monarchie divine » (d'origine juive). À la base l'idée de pureté de Peterson, il y a une revendication implicite selon laquelle la croyance chrétienne a été « libérée de toute concaténation avec l'Empire romain » ; c'est une répétition de la thèse formulée dans la première phrase (contraste de la Trinité et du monothéisme). Peterson considère la théologie politique comme un abus inévitable (non chrétien) alors que pour Schmitt elle se situe dans la pluralité des analogies des théologies politiques chrétiennes et non chrétiennes en tant que logique de dissimilitude (disons, de Dieu et de l'État). À cet égard, l'assimilation par Peterson de la théologie politique à un « abus » est elle aussi « ambiguë » selon Schmitt : la réalité de la politique et de la religion est pour Schmitt un mélange *ipso facto*, comme dans les diverses analogies entre Dieu et l'État. Cependant, ce mélange de religion et de politique dans la réalité donnée n'est pas une perspective religieuse. Effacer cette spécificité de la religion détruit la spécificité de la religion elle-même Comme Schmitt l'indique à de nombreuses occasions dans la seconde *Théologie politique*, même dans les faits, le théologico-politique a toujours deux faces : il comprend « deux » domaines, le politique et le théologique sur fond d'une distinction. Dans leurs perspectives, la politique et la théologie se situent sur deux plans. Le véritable « abus », s'il en existe un, est de diviser la religion et la politique en fausses certitudes, ou de les lier ensemble dans un avenir mythique. D'une part, que ce soit en 1922 ou en 1970, Schmitt conçoit la « main de Dieu » (métaphore de Peterson) de manière négative, comme une indication de la dissimilitude, à un niveau visible, entre Dieu et l'État. D'autre part, quoi qu'il en soit, la théologie politique révèle une dépendance formelle de la politique moderne en dépit de sa prétention à une complète autosuffisance : « tous les concepts de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ».

> Du côté théologique, nous avons affaire à trois religions monothéistes. Ce ne sont nullement les trois religions des trois porteurs d'anneaux dans la célèbre parabole de Lessing : juifs, chrétiens et musulmans. Pour Peterson, le monothéisme des trois anneaux contrefaits est une quatrième sorte d'anneau, une sorte spéciale : le monothéisme éclairé du XVIIIe siècle, dont il se contente de prendre note en lui lançant un coup d'œil dédaigneux en passant (dans la remarque préliminaire). Mais il ne s'agit pas davantage des deux religions dont parle la déclaration du concile Vatican II du 28 octobre 1965 (sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes) : l'islam et le judaïsme. L'islam, dont la pertinence politique est considérable et dont la respectabilité théologique est incontestable, est purement et simplement absent, alors même que son Dieu mérite davantage ce nom que *l'Un* de la métaphysique aristotélicienne ou hellénistique.[914]

○ **E. Przywara** (- Schmitt)

1). *Przywara, l'analogie et l'héritage néo-thomiste des années 1920* : A la fin du XVe siècle, une édition imprimée complète de la *Summa Theologiae* de saint Thomas d'Aquin est parue à Bâle. Peu de temps après, au XVIe siècle, de nombreux commentaires ont été publiés par des auteurs tels que Thomas Cajetan ou Peter Crockaert ; de son côté, l'éminent fondateur de l'école de Salamanque, Francisco de Vitoria, a apporté une contribution majeure à la théorie de la « guerre juste ».[915] Un deuxième grand retour du thomisme se produit à la fin du XIXe siècle. Ce néo-thomisme a également été confronté à une série de défis théologiques divers de la part de la philosophie et de la théorie moderne de la connaissance.[916] Vers la fin du XIXe siècle, la charte de ce « néo-thomisme » est formulée dans *Aeterni Patris* publié en 1879 par le pape Léon XIII lui-même. Au début des années 1880, le pape déclare que le thomisme est « la philosophie officielle des écoles catholiques ». Le texte papal de 1879 souligne l'applicabilité des idées de saint Thomas aux problèmes contemporains ; ce mouvement se poursuit dans les encycliques ainsi que dans diverses lettres papales de l'époque. Cette

[914] PT II [trad. fr.] p. 128. (PT II, p. 51).

[915] Voir les références récurrentes de Carl Schmitt dans divers domaines à Francisco de Vitoria (1483-1546) : par exemple : FP, p. 671-73 ; SGN, p. 426, p. 451 ; *Der Nomos der Erde*, particulièrement ch.2.A (NE [trad. fr.] p. 102-26 ; aussi p. 138-9, p. 178-179. ECS [trad. fr.] p. 155. Certains exemples proviennent du journal intime de Schmitt : GL II, p. 19, 72-73, p. 130, p. 141, p. 148, p. 151, p. 194, p. 197, p. 207, p. 210, p. 213. p. 281 ; voir aussi en particulier : *Depositum* à Przywara (Réf. Archive à Duisburg : RW 0265, n.19864).

[916] Il convient d'indiquer ici qu'au début du XIXe siècle, certains professeurs de philosophie catholiques, en particulier en Italie, avaient commencé à voir dans l'enseignement de Thomas d'Aquin les principes de base susceptibles de résoudre les problèmes auxquels étaient confrontés l'idéalisme kantien et hégélien, l'empirisme britannique , le rationalisme actuel, le scepticisme et le libéralisme. En 1850, un courant «néo-scolastique» ou «néo-thomiste» commença déjà à se faire entendre à travers les écrits de Gaetano Sanseverino (1811-1865) à Naples, deMatteo Liberatore (1810-1892) à Rome, ainsi que dans le périodique jésuite *Civilta Cattolica* fondé à Naples en 1850. Ces efforts ont été menés à bien par Josef Kleutgen (1811-83) en Allemagne, avec d'autres théologiens comme le français Henri Lacordaire (1802-61), Zeferino Gonzales (1831-1894) aux Philippines et en Espagne, et Tommaso Zigliara (1833-1893) et le pape Léon XIII lui-même en Italie.

nécessité d'une « philosophie chrétienne fondée sur les principes thomistes » a été réitérée par divers futurs représentants de l'institution catholique au XXe siècle (notamment par le pape Jean-Paul II). C'est dans le contexte de cette réaffirmation du thomisme qu'une conception existentialiste de l'analogie basée sur les idées thomistes émerge durant la première moitié du XXe siècle et constitue une « forme catholique fondamentale » à travers les réinterprétations de théologiens. Dans ces débats, le cas le plus notable est celui d'Erich Przywara, auteur de divers ouvrages sur l'analogie dès les années 1920, dont le point culminant est son ouvrage majeur de 1932 proposant une conception de l'analogie de l'être (*Analogia entis*) faisant de celle-ci un principe formel de la théologie catholique. Un héritage particulier de cette lecture catholique de l'analogie de l'être se situe dans la « théologie dialectique » et la « théologie de crise », en particulier chez le théologien protestant suisse-allemand Karl Barth, qui reformule lui-même l'analogie comme une « analogie de la foi » (*Analogia fidei*).

Dans cette lecture de l'analogie, comme dans celle de Przywara, la distinction traditionnelle entre l'essence et l'existence imprègne encore toute la réalité « créée » : Il est hors de question de faire une distinction comme celle entre l'essence et l'existence à propos du Créateur (le Créateur est celui dont l'« essence » implique l'« existence ») ; la réalité créée (telle que l'homme la conçoit en tant que créée) est essentiellement dissemblable à cette unité avec le Créateur. Toutefois, malgré cette dissemblance essentielle, la réalité créée est toute dépendante de Lui dans l'être. Przywara considère toujours cette liaison entre dépendance et dissemblance essentielle comme la base d'une analogie de l'être. Cette interprétation de l'analogie se fonde aussi sur les commentaires de Saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote, et à travers une interprétation comme celle de Przywara, elle se développe en tant que perspective théologique fondamentale. Dans les applications théologiques ultérieures de cette doctrine de l'analogie, certaines distinctions ont été faites entre l'analogie d'*attribution* et l'analogie de *proportionnalité*. Certains des exemples les plus connus concernent le rapport avec Dieu : la question est de savoir si les perfections attribuées aux créatures, telles que la « sagesse » ou la « bonté », peuvent également être attribuées au divin. Un aspect important de cette analogie des noms concerne également ses cas extrêmes de « pure identité » (*univocité*) et de « pure ambiguïté » (*équivocité*) du sens de ces noms. L'analogie en ce sens théologique est censée résister à deux extrêmes en même temps : d'une part, aucun effet, pas même la perfection de la créature, ne ressemble pleinement à sa cause : il s'agit simplement d'une similitude avec ce qui n'existe réellement et parfaitement qu'en Dieu ; mais d'autre part, Dieu n'est pas totalement étranger à la création. Ainsi, lorsque nous disons que Dieu est

« bon » ou « sage », nous devons comprendre que, appliqués à Dieu, ces mots ne sont ni « identiques » ni « totalement différents » du sens qu'ils ont par rapport aux créatures (ou du moins pas si totalement différents que nous n'ayons plus aucune conception de ce que nous disons).[917] Une question controversée, est l'utilisation de l'analogie dans l'ordre de l'être (*ordo essendi*), qui n'implique pas simplement un jugement analogique sur le fait que Dieu « est » ou est « sage », etc., mais décrit la relation entre l'Être (de Dieu) et l'être (dans la création). La question qui se pose alors est la possibilité d'une analogie de l'être qui s'articule particulièrement avec le fait de la « création » telle qu'elle est désignée en termes d'*Analogia entis.*[918] Cette question de l'analogie selon la « ressemblance » et la « dissemblance » pourrait également prendre appui sur les Écritures en ce qui concerne aussi bien la question des « origines » (par exemple : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance »)[919] que la question eschatologique des « dernières » choses (par exemple : « *Quand cela se manifestera, nous serons semblables à lui* »).[920] Dans le cadre d'une *analogie d'être*, telle qu'elle est interprétée par Przywara, l'analogie peut être recommandée par la « raison » elle-même car la création est un effet du Créateur. L'effet est en quelque sorte similaire à la forme d'origine, il ne lui est ni totalement identique ni totalement étranger. Ce n'est pas seulement en raison de la différence dans une attribution précise, mais en raison de la différence de nature et d'essence.[921] En tant qu'effet de Dieu, l'être par analogie n'est ni totalement étranger à Dieu, ni «tout à fait» semblable à Dieu. Étant à la fois similaire et dissemblable à Dieu, la création Lui *est* analogue. Cette notion d'analogie ne constitue pas encore une catégorie d'inégalité dans le sens où une chose partage simplement une perfection donnée dans une plus

[917] « Aucun nom n'est attribué de manière univoque à Dieu et aux créatures [...] mais, d'autre part, les noms ne sont pas non plus appliqués à Dieu et aux créatures dans un sens purement équivoque. » (Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, question 13, article 5.). « Il est donc évident que ce mot " sage " n'est pas dit de Dieu et de l'homme selon la même raison formelle. Et il en est ainsi de tous les autres. De sorte qu'aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature. Mais pas non plus tout à fait équivoquement comme certains l'ont dit. » (*Somme théologique*, question 13,5).

[918] Le point de départ discutable est l'interprétation de l'analogie en termes de présence de Pryzywara. Voir : « ainsi, toutes les choses créées, dans la mesure où elles sont des êtres, sont comme Dieu en tant que principe premier et universel de tout être. (Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, question 4, article.3).

[919] Voir par exemple, Genèse 1 : 26 : « Puis Dieu dit: Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre.» (Bible Annotée consulté sur : www.levangile.com).

[920] Voir par exemple : 1 Jean 3.2 : « Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est ».

[921] Voir la remarque de Thomas : l'effet est en deçà de sa cause, non seulement « en intensité », comme ce qui est « le moins blanc manque à égaler le plus blanc », mais aussi parce qu'ils ne sont pas semblables soit spécifiquement soit génériquement. « La similitude que l'on reconnaît entre Dieu et la créature ne consiste pas en la communauté d'une forme semblable selon la perfection générique et spécifique, mais selon la proportion, Dieu étant par essence, les autres par participation. » (*Somme Théologique*, question 4, 3).

grande mesure dans une autre. Dieu ne peut pas non plus être décrit dans les termes de ce que Lui et la créature ont généralement en commun. Au contraire, il transcende tous les genres, car « *Deus non est in genere* ».[922] Quelle que soit la ressemblance que nous puissions établir entre Dieu et ses créatures, la dissemblance entre eux est toujours « plus grande ». Selon Przywara, cela est non seulement justifié par la théologie de Saint Thomas d'Aquin, mais aussi affirmé par l'Église en des occasions importantes comme le quatrième concile du Latran tenu à l'initiative du pape Innocent III en 1215. Dans ce contexte, le Concile a notamment défendu dans sa déclaration finale Pierre Lombard contre la doctrine de Joachim de Fiore en rappelant que « entre Créateur et créature, aucune similitude ne peut s'exprimer sans impliquer une dissemblance encore plus grande ».[923] Cette non-similarité fait également partie du « mystère » de Dieu et de l'homme. Correspondant à ce mystère, la « plus grande dissimilitude » doit encore se fondre dans la grande similitude de l'incarnation et de la participation.[924] Dans l'interprétation de l'analogie par Erich Przywara, ce mystère inclut l'*analogia entis* elle-même. Elle comprend la vérité « dans » et « au-delà » (*In-über*) de l'histoire.[925] Ce n'est pas une logique théologique abstraite mais une « théo-logie » en tant que « relation vivante », qui établit une corrélation entre la métaphysique et la religion.[926] Ce principe catholique fondamental comprend, selon Przywara, une « soumission » à ce mystère

[922] Voir la remarque suivante : « Si l'on concède en quelque manière, que la créature est semblable à Dieu, on ne peut aucunement concéder que Dieu soit semblable à la créature ; car, comme l'explique Denys, " la similitude n'est mutuelle qu'entre des êtres appartenant à un même ordre, non entre l'effet et la cause ". Ainsi nous disons bien qu'un portrait ressemble à son modèle, mais non que le modèle ressemble à son portrait. De même, on peut dire en un certain sens que la créature ressemble à Dieu, mais nullement que Dieu ressemble à la créature. » (*Somme Théologique*, question.4.3). Voir aussi : « Entre Dieu et les créatures le rapport n'est pas celui d'étants appartenant à des genres différents. Dieu est hors de tout genre, et il est le principe de tous les genres. » (*Somme Théologique*, question 4.3).

[923] Voir le rapport du Quatrième concile œcuménique du Latran (1213-1215) dans la Libreria Editrice Vaticana, www.libreriaeditricevaticana.va). Voir aussi J. Betz (2014) « The analogia entis as an Explication of Lateran IV », dans *Analogia Entis*, en particulier, p. 73-74.

[924] « Le mystère de celui qui est pour et dans le Dieu trinitaire (comme le mystère le plus élevé et le plus profond de la surnature et de la rédemption) est en même temps, le lieu où la distance la plus formelle apparaît entre le Dieu-Créateur et la création. » Quatrième concile œcuménique du Latran, dans *Libreria Editrice Vaticana* : www.libreriaeditricevaticana.va.

[925] E. Przywara (1932) *Analogia Entis* [trad angl.] Michigan, Eerdmans, 2014, p. 152. « *In the course of this work itself, we shall see how the theme of the Analogia entis takes such a method as its own proper mode of operation - how, that is, it formalizes itself in such a method: in every "comprehending of something" (and therein union with it) there is the greater "above-and-beyond" of "being comprehended by it" (and therein the increasing distance that transcends all unity).* » (1932, trad. angl., p. 151-152).

[926] E. Przywara (1932) *Analogia Entis*, trad. Eng., 2014, p. 162, p. 422. Voir aussi p. 109-111, p. 131, p. 312 (l'analogie en termes de structure primordiale). Voir aussi p. 500, p. 536, p. 564-568. (*Analogia entis en tant que rythme universel*) Voir aussi l'introduction de J. Betz (2014) dans *Analogia Entis*, [trad. angl.] p. 21-22, p. 47, p. 65-66].

en tant qu'*analogie* alors que la théologie catholique en est une « réduction ».[927] Au-delà, cette conception de l'analogie englobe une structure philosophique et théologique qui est capable de décrire les formes de pensée et les tensions *modernes*.[928] L'analogie consiste donc en une structure primitive permettant de penser l'interaction du divin et de l'humain, disons, une synthèse immanente qui inclut la philosophie et la théologie, les créatures et le Créateur, etc. Bien que son livre principal ait été publié en 1932, les écrits de Przywara sur l'analogie de l'être ont été publiés dès les années 1920.[929] Selon célèbre théologien Karl Rahner, Przywara déduit une « structure de base » catholique en termes d'analogie.[930] L'article de Przywara sur « La signification de l'analogie en tant que La 'forme catholique fondamentale' » de 1940 commence à indiquer que « l'analogie n'était pas appelée 'forme catholique fondamentale' avant le débat au cours duquel elle a été formulée comme telle » ; ce débat est, selon Przywara, inscrit dans un complexe de discussions du début des années 1920.[931] Betz souligne que déjà dans les années 1920, parmi une jeune génération de théologiens germanophones, le catholique Przywara et le protestant Karl Barth se distinguaient de l'héritage du « protestantisme libéral », comme celui de Harnack, tandis que les différences entre Barth et Przywara sur divers sujets tels que « l'existentialisme de Kierkegaard » et le rôle de « l'analogie » deviennent de plus en plus importants.[932] Le défi commun de Przywara et Barth

[927] E. Przywara (1932) *Analogia Entis*, *o p. cit.* p. 188, p. 422, p. 472. Ce principe catholique fondamental, par analogie à l'être, ne doit être ni une simple théorie logique ni une extraction, mais un principe métaphysique aux implications diverses. Ce n'est pas d'abord une simple logique de proportions, mais une façon de regarder la réalité, une « forme-pensée » ou une « structure primordiale ».

[928] Voir : E. Przywara (1932) « Logos, logique, dialectique, analogie » dans *Analogia Entis*, *o p. cit.* p. 193-5 ; voir aussi p. 203, p. 255 (tension au sein de « fondement de l'analogie »). La situation humaine, selon Przywara, implique une tension essentielle et le sens de l'analogie n'est rien d'autre qu'une « relation vivante » qui exprime la logique de cette tension par rapport à sa dissimilitude essentielle avec le divin.

[929] Voir aussi J. Betz (2018) « The analogia entis as a Catholic Panacea? Erich Przywara's Interventions in the Philosophy and Theology of the 1920s », dans *Modern Theology*. (2e édition : l'Université de Notre Dame, 2019). Voir aussi préface de Betz à E. Przywara (1932) *Analogia Entis*, Michican, Eerdmans, p. 100]. Voir aussi sur « Przywara's Principle » : S. Ekberg (2014) *The Mystical End of Finitude: Analogia Entis as Catholic Denkform*, en part., p. 39-42.

[930] Voir la remarque de Karl Rahner : « Przywara a réussi à transformer l'*analogia entis* d'un terme scolastique étroit en une structure de base de ce qui était 'catholique' » (K. Rahner, 1967, *Laudatio auf Erich Przywara*, p. 270, cité dans J. Betz, 2019, « The analogia entis as a Catholic Panacea?», *o p. cit*., p. 6). Voir cette autre remarque de K. Rahner: « Il ne faut pas oublier le père Erich Przywara. Pour les Catholiques d'Allemagne dans les années vingt, trente et quarante, il était considéré comme l'un des plus grands esprits. Il a eu une grande influence sur nous tous quand nous étions jeunes. » Voir aussi sur le sujet : P. Imhof (dir.) (1986) *Karl Rahner in Dialogue : Conversations and Interviews*, 1965-1985, New York, Crossroad, p. 14: D. Marmion (2017) « Karl Rahner, Vatican II, and the Shape of the Church », *Theological Studies*, 78/1, p. 25-48.

[931] E. Przywara (1932) *Analogia Entis*, trad. Eng., 2014, ici, p.348-399, ici p.348.

[932] « Przywara prend pour principaux interlocuteurs les théologiens dialectiques Barth, Thurneysen et Gogarten, plutôt que les pères du protestantisme libéral, Schleiermacher et Ritschl, ou leurs héritiers Harnack, Wobbermin et autres. La raison en est qu'il considère que Barth et al. représentent une "véritable renaissance" du protestantisme dans l'esprit de Luther. » (J. Betz, 2018, « The *analogia entis* as a Catholic Panacea? Erich Przywara's Interventions in the Philosophy and Theology of the 1920 » *o p. cit.* p. 6).

face aux échecs de l'Église dans le monde moderne a également été alimenté par les aspects théologico-politiques de la crise actuelle au lendemain de la Première Guerre mondiale ; ce défi n'est pas seulement théologique mais aussi politique. Cependant, vers la fin de la période de Weimar, Barth fait une critique sévère de l'idée de « l'analogie de l'être » (comme chez Przywara) présentée comme une « invention » théologique comportant des aspects politiques : un avertissement supposé aux théologiens et à l'Église de ne pas enrôler le divin dans leur camp, surtout lorsqu'ils s'engagent dans les affaires sociales et politiques.[933] En fait, dès la publication de son *Himmelreich* en 1922, Przywara a adopté une attitude critique non seulement envers la théologie de la crise barthienne mais aussi envers la « subjectivité excessive » du milieu contemporain. Cette préoccupation était déjà partagée et largement développée par le jeune auteur catholique de *Romantisme politique*, Carl Schmitt. Cependant, dans sa critique du livre de Schmitt en 1925, Przywara a également souligné un certain parti pris de Schmitt dans cette histoire.

2). *Le rapport au « révérend Père » Przywara*.[934] Au début des années 1930, alors que les publicistes catholiques se montrent de plus en plus critiques à l'égard de Schmitt, Erich Przywara prend la direction opposée et le soutient pleinement. Dans un article publié dans *Deutsche Front* en 1933, Przywara fait de nouveau référence à *Romantisme politique*, ainsi qu'à l'essai *Catholicisme romain et forme politique*, tout en désignant leur auteur, Carl Schmitt comme le « principal » penseur politique allemand.[935] Przywara compare Schmitt à l'économiste autrichien conservateur Othmar Spann[936] car ce sont « deux penseurs

[933] Dans le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (1931), Barth écrit notamment à propos de «l'analogie de l'être» chez Eric Przywara : « Je tiens *l'analogia entis* pour une invention de l'Antéchrist, et j'estime que c'est à cause de cela que l'on ne peut pas devenir catholique ; toutes les autres raisons pour ne pas le faire étant à mon avis myopes et insignifiantes » (*Kirchliche Dogmatik* I, 1). Voir aussi un recueil de réponses aux critiques de Barth, ainsi que les différents aspects de ce débat sur l'analogie entre Przywara et Barth, par le théologien catholique: Thomas Joseph White (dir.) (2010) *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* ; en part., p. 35-87, p. 147-171.

[934] Voir par exemple le projet du rapport de Schmitt à Przywara en 1945-46 : «Entwurf eines Berichtes an P. Erich Przywara. Ich komme zu Ihnen hochverehrter Pater, mit der Bitte, diesen Bericht als ein depositum anzuehmen, das Sie entweder bei sich aufbewahren oder irgenwohin weitergeben wollen, wie es Ihnen in der Abnormalitat unserer heutigen Lage richtig scheint. Das depositum betrifft Erkenntnisse und Einsichten, die nur in langen Forschungen und Erfarungen und nuraus dem innersten Kern der deutschen Ereignisse herause entsehen und nur von einem deutschen Katoliken gemacht werden konnten, d.h. von einem Deutschen, der legitimen Anteil, volle participatio hatte, ohne sich zu identifizieren. » (Archive de Schmitt à Duisburg, RW 265, 19864).

[935] E. Przywara, *Aufbruch*, p. 93 Cité dans M. Dahlheimer (1998) *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Schöningh, p. 560-61.

[936] Othmar Spann (1878-1950).

catholiques ».[937] En 1933, l'importance qu'a Schmitt aux yeux de Przywara (déjà bien connu pour son *Analogia Entis* de 1932) se reflète dans ses analyses de la « représentation juridique », étant donné que la réalisation de la fonction de cette représentation se situe d'abord au sein de l'institution religieuse et dans son « fondement religieux ».[938] Bien que la relation et les échanges théoriques du jésuite germano-polonais Przywara et Carl Schmitt aient leurs bases à l'époque de Weimar, la relation entre les deux catholiques trouve ses moments les plus forts au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. [939] Pour n'en citer que quelques-uns, en 1953, Przywara, s'adressant à Schmitt, se plaint que ce qu'il a écrit avant

[937] E. Przywara, *Front*, p. 153 : Cité dans M. Dahlheimer (1998) *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Schöningh, p. 561.

[938] Le commentaire de Przywara de 1933 continue de distinguer les écrits de Schmitt sur le sujet de ceux de Spann dont « l'objectif est la totalité » *:* « Mais si Schmitt souligne dans sa fondation religieuse la représentation juridique - étant donné que la réalisation de sa fonction se situe d'abord au sein de l'institution religieuse - pour Spann c'est la mystique "organique" du *Corpus Christi* qui est devenue l'a priori religieux de toute sa doctrine sociale ». Voir: « [Przywara] verwischt die Differenzen zwischen beiden nicht: "Sie bilden zueinander einen scharfen Gegensatz, insofern Carl Schmitt gegen alle Romantik ankämpft (*Politische Romantik*), diese aber der Wurzelboden Spanns ist. Aber sie finden sich in dem unbedingten Primat der Gemeinschaft vor dem Ich". [...] Aber während Schmitt in seiner religiösen Grundlage die juridische Repräsentation (des opus operatum des Amtes) betont, ist es für Spann das 'organische' Corpus Christi mysticum, das zum religiösen Apriori seine gesamten Gesellschaftslehre ward. » (M. Dahlheimer, 1998, *o p. cit.,* p. 561-2). Przywara aussi indique au début des années 1930 que le noyau catholique allemand est « presque entièrement porté par l'esprit de Carl Schmitt » (p. 562). Voir aussi l'indication de Karl Rahner sur 'opus operatum': « On appelle ainsi tout 'sacrement […] en tant que valide et efficace par l'action de Dieu et non pas par l'action ou la disposition religieuse subjective de l'homme (même soutenues par la grâce divine) comme telles (*opus operantis*). Cela ne veut pas dire que le sacrement peut être salutaire et donner effectivement la grâce même si l'homme se ferme à l'action efficace du sacrement par son manque de foi ou par son attachement volontaire à l'état de péché […]. Cependant, la « disposition » subjective requise pour la réception du sacrement, une réceptivité authentique vis-à-vis du pardon et de la sanctification de Dieu, n'est pas la cause de l'efficacité du sacrement lui- même, mais seulement une condition pour que la grâce divine offerte dans le sacrement devienne efficace en fait. Il en va de même des dispositions personnelles du ministre du sacrement, de sa sainteté ou de son état de pécheur : tant qu'il veut accomplir le sacrement […] et l'accomplit correctement au point de vue liturgique, celui-ci, même conféré par un pécheur, signifie la grâce objectivement et validement accordée par Dieu et constitue une expression historiquement tangible de la volonté salvifique de Dieu dans le Christ pour la vie de chacun et dans la vie de l'Église […]. A cela s'ajoute que (à la différence des rites de PA.T. et, à plus forte raison, des autres religions), en raison de la portée eschatologique définitive du N.T., du moment qu'il est correctement accompli, le rite sacramentel ne peut pas perdre sa signification authentique d'offre inconditionnelle de la grâce de Dieu dans le Christ (v. par ex. baptême des hérétiques, intention). Il reste toujours, jusqu'à la fin de l'histoire du salut, un signe que Dieu prend absolument au sérieux et qui, pour cette raison, opère lui-même ce qu'il signifie. C'est en partant de là qu'on pourrait expliquer ce que signifie la « reviviscence » des sacrements : les sacrements qui ne peuvent pas être réitérés […], si au moment de leur accomplissement rituel leur effet est, en fait, empêché par la résistance du sujet, produisent leur effet même plus tard, dès que le sujet renonce à sa résistance coupable. » (K. Rahner, 1961, *Pétit dictionnaire de la théologie Catholique*, Paris, Seuil, [1970], p. 327-8).

[939] Przywara écrit sur *Romantisme politique* de Schmitt) pendant Weimar ; en 1933, Przywara écrit une ercension positive de *Catholicisme romain et forme politique* (1923) Pourtant, les évocations des rapports de Przywara et Schmitt avant-guerre sont dispersés dans les biographies de Schmitt en raison d'un manque d'archives. Pourtant, diverses rencontres des deux auteurs dans la période de Weimar ont été bien documentées (R. Mehring, 2014, *Carl Schmitt*, p. 197). Voir aussi: R. Mehring (2010) « Autor vor allem der ‚Judenfrage' » *o p. cit.* p. 344-345; M. Dahlheimer (1998) *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Schöningh. p. 559-65.

1947 a brûlé, ou n'est pas disponible. Il demande ensuite à Schmitt s'il a vécu la même expérience, tandis qu'à diverses reprises, il lui demande de lui envoyer ses écrits des années 1930.[940] Dans un article de 1956, Przywara fait de nouveau l'éloge de Schmitt en le qualifiant de « Prussien rhénan de l'esprit ».[941] En 1957, Schmitt participe à une *Festschrift* pour Erich Przywara y avec son article « Nomos - Nahme - Name ». Cet article réinterprète la conception schmittienne centrale du *Nomos* dans les termes d'un chapitre sur le « pouvoir » de *Humanitas* de Przywara (sous-titré : *L'homme, hier et demain*) de 1952. Cette lecture de la modernité par Przywara apparaît alors, selon Schmitt, comme « l'une des réponses les plus magnifiques que l'esprit allemand puisse apporter à l'énorme défi d'une époque caractérisée par deux guerres mondiales ».[942] Cependant, les références explicites de Carl Schmitt aux travaux approfondis du théologien catholique appartiennent principalement à la période de l'après-guerre. Cela se produit lorsque, par exemple, désormais moins réticent à être considéré comme un « penseur catholique », le juriste plus âgé est capable de répondre à Przywara, non seulement par un soutien ouvert, mais aussi sa nouvelle quête de protection dans ce « véritable asile » qu'est le catholicisme romain.[943] Le défi majeur du deuxième livre de Carl Schmitt sur la théologie politique est de défendre son idée de 1922, qui a été critiquée en particulier par son ami proche, Erik Peterson, décédé entre-temps. À cette fin, une discussion sur l'analogie ainsi que sur la pertinence d'une compréhension analogique des structures politiques modernes et de leurs développements aurait semblé tout à fait adéquate et même nécessaire. Or cette deuxième *Théologie politique* formule certaines réponses non seulement aux critiques de Peterson, surtout à celles qu'il a faites entre 1931 et 1935, mais aussi aux nouvelles formes de théologie politique apparues dans les années 1960 qui procèdent avant tout à un amalgames téléologique de la religion et de la politique – pour lesquelles une vision « purement » théologique de la politique, comme celle de Peterson lui-même (avec sa critique de la théologie politique de Schmitt), reste importante. Toutefois, malgré sa pertinence pour le

[940] Voir E. Przywara à Schmitt : 2.7.1953 ; Voir aussi E. Przywara à Schmitt : 23.07.1953. Cité dans: P. S. Peterson (1994) « A third time, Erich Przywara: a brief look into Przywara's late letters to Carl Schmitt », *Journal for the History of Modern Theology/ Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, 24/2, Berlin, De Gruyter, p. 202-239. *Journal for the History of Modern Theology*, 2017, 24/2.

[941] E. Przywara (1956) 'Gegenwart', in *Die Besinnung* 11, p. 99-106. Voir cette remarque dans la thèse de doctorat de B. Fox : Dans ce contexte, Przywara considère également le « génie indépendant » de Schmitt comme ayant été un « anti-Berliner Rheinlander, mais 'Prussien après l'esprit'. Dans un « surpassement presque suicidaire de son héritage rhénan », il a réalisé dans sa philosophie politique l'esprit de l'Espagne (Donoso Cortés) et de la Prusse. » (Brian J. Fox, *Carl Schmitt and political Catholicism : Friend or Foe*, 2015, CUNY, p. 13). Voir aussi M. Dahlheimer, 1998, p. 453.

[942] Voir « *Nomos, Nahme, Name* » : SGN, p. 573.

[943] GL II, p. 164, (13.2.1949) Voir et comparer aussi thèse de Brian Fox à propos de Schmitt dans ce contexte: B. J. Fox (2015) *Carl Schmitt and political Catholicism: Friend or Foe*, Thèse de doctorat, New York, City University, en part., p. 9-19.

véritable sens de la théologie politique, la discussion sur l'analogie et en particulier sur l'« analogie de l'être » (par opposition à l'« analogie de la foi »), ainsi que la discussion menée sur ce sujet depuis Weimar parmi les héritiers d'Erich Przywara et de Karl Barth, n'a pas été abordée dans les critiques de la théologie politique formulées dans les années 1930 par Erik Peterson (en particulier dans *Le monothéisme comme problème politique*). Le texte relativement court de Schmitt a donc été façonné pour répondre avant tout à ces polémiques (Peterson et son influence vers 1960), et son auteur, en tant que « non théologien » lui-même, préfère laisser de côté pour le moment ce débat compliqué ignoré par Peterson, sur l'analogie et ses fondements théologiques :

> Le débat intense mené aujourd'hui par des théologiens catholiques et protestants sur une « révolution chrétienne » ne se sent nullement touché par le verdict de Peterson. […] Il nous faut maintenant vérifier le caractère probant, quant au contenu, de la thèse finale, en partant de l'autre face, la face théologique, pour autant qu'il nous soit permis de le faire à titre de non-théologien. Laissons de côté le problème théologique de *l'analogia entis* et de *l'analogia fidei*, qui, soit dit en passant, est également ignoré par Peterson, et n'abordons que du matériau et de la problématique de son étude de 1935.[944]

En rapport avec ces réflexions d'un « non théologien » sur des questions théologiques, nous sommes curieusement confrontés à différents moments de l'œuvre de Schmitt à un aphorisme du juriste italien, bien qu'il fût tuteur de la reine Elizabeth I, Alberico Gentili[945] avec une formule théologico-politique qui est fréquemment citée et commentée de diverses manières par Schmitt lui-même : « Silence, théologiens, sur les questions qui concernent les autres ! »[946] En effet, les théologiens du XVIe siècle ont été confrontés au risque d'une « guerre civile » en matière Juridico-politique et ont dû garder le silence sur ces questions. Ce message contre les guerres civiles comporte donc une fonction initiale de théologie politique conforme à ce que nous appelons dans ce qui suit une « négativité », ainsi dans les analogies entre Dieu et l'État. Néanmoins, avec l'accélération du processus de sécularisation et les conséquences qu'il a au lendemain des deux guerres mondiales, un nouvel « équilibre » des

[944] « Die intensive Diskussion, die katholische wie evangelische Theologen heute über eine „christliche Revolution" führen, fühlt sich von Petersons Verdikt in keiner Weise getroffen. Sein Sprung, mit dem auf der politisch-geschichtlichen Seite anderthalbtausend Jahre genommen werden, um die Schlußthese zu gewinnen, ist allzu pauschal und unvermittelt. Prüfen wir jetzt die inhaltliche Schlüssigkeit der Schlußthese von der andern, der theologisehen Seite her, soweit uns das als Nicht-Theologen erlaubt ist. Wir lassen das theologische Problem der Analogia Entis wie das der Analogia Fidei ganz beiseite, das übrigens auch von Peterson ignoriert wird, und befassen uns nur mit dem Stoff und der Fragestellung seiner Abhandlung von 1935. » (PT II, p. 50-51). Voir aussi : PT II [trad. fr.] p. 127-128.

[945] Alberico Gentili (1552-1608).

[946] « *Silete, theologi, in munere alieno!* »; Voir par exemple, NE, p. 92, aussi p. 131 ; ECS [trad. fr.] p. 158-161.

significations théologico-politiques s'est établi. C'est un véritable changement d'attitude théologico-politique, qui concerne non seulement le rôle de la théologie et de la théorie juridique, mais aussi la fonction réelle de la sécularisation dans la prévention d'une « guerre civile ».[947] Cette prévention est elle-même le *principium* qui est à l'origine du droit public européen moderne. Toutefois, compte tenu de la situation actuelle, de ses orientations, et de l'histoire d'un champ conceptuel en rapide évolution, il n'est pas possible d'effectuer facilement un retour au sens « initial » de cette proscription. Dans la réalité de ces phases de l'histoire sécularisée, aucune approche basée sur homologie de la situation réelle avec l'histoire sacrée et aucune analogie précise (comme celle du sacré et du profane, de Dieu et de l'État) ne peut expliquer quoi que ce soit de la réalité de l'histoire sécularisée qui a commencé au début de la modernité.[948] Un véritable théologien politique doit saisir la logique théologico-politique structurelle qui s'est mise en place à la fin des guerres civiles religieuses et sectaires et limiter la destruction de son noyau rationnel. Dans ce contexte, si au milieu des guerres de religion et des guerres civiles du début de la modernité, la relative neutralité de l'État moderne ainsi que la structure de la politique moderne devaient être mises en péril par les théologiens, les « théologiens d'aujourd'hui » (en 1947 comme en 1963) ne sont plus nécessairement ceux du XVIe siècle ; la même chose vaut pour les juristes :

> On pouvait reconnaître avec une logique implacable où se tient la science du droit en tant que science, c'est à dire entre la théologie et la technique, et l'époque technique plaçait les juristes devant un choix sévère du fait qu'elle les tirait dans la nouvelle objectivité de la pure technicité. Les sanctuaires traditionnels manquent maintenant d'objectivité et deviennent démodés. Au lieu d'un hôtel confortable s'ouvrent les bunkers et les baraques de l'époque technique. Maintenant ce sont les juristes qui sont invités au silence. C'est à eux maintenant que les techniciens du détenteur du pouvoir et du droit pourraient lancer - si tant est qu'on parle encore autant latin - un *Silete jurisconsulti!* Ce sont là deux ordres de se taire remarquables, au début et à la fin

[947] BRblu, p. 119-20. Comparer avec H. Blumenberg (1966) *Die Legitimität der Neuzeit*, 1996, p. 104-105 [trad. angl. p. 94]. PTII, p. 72-73 ; PT II [trad. fr.] p. 102, p. 152-153.

[948] Voir à ce sujet : « Un giurista davanti a se stesso. Saggi e Interviste », *Quaderni costituzionali*, 3/1, 1983, p. 5-34. Voir aussi ce passage de *Ex Captivitate Salus*: *«* Mon travail est consacré à l'explication scientifique du droit public. Un domaine qui s'étend bien au-delà du cadre d'une nation, et à plus forte raison de la légalité positive d'une génération. Ce n'est sûrement pas, cependant, une généralité en dehors de toute situation, non plus qu'une affaire indistincte, valable pour tout le monde et pour toutes les époques. C'est une création de l'esprit européen, un 'jus publicum Europaeum', et qui reste lié à une époque déterminée. Il est né aux XVIe XVIIe siècles des épouvantables guerres civiles européennes. C'est son commencement et son principe. Dans cette situation de commencement réside son affinité avec la situation de notre présent actuel, une affinité spirituelle qui est plus qu'un parallèle historique, plus aussi qu'une analogie et quelque chose d'autre ce que qu'Oswald Spengler appelait une homologie. Il existe des identités d'existence spirituelle, qui s'inscrivent jusque dans les destins les plus personnels, oui, jusque dans l'âme de tous ces hommes qui, en raison de leurs pensées et de leurs concepts, cherchent à se rendre spirituellement maîtres d'une telle situation, et qui ont à porter tout le fardeau de cette recherche*.* » (ECS [trad. fr.] p. 154-155).

> d'une époque. Au début se trouve une invitation à se taire, qui provient des juristes et s'adresse aux théologiens de la guerre juste. À la fin se trouve une invitation qui s'adresse aux juristes en vue d'une technicité pure, c'est à dire radicalement profane.[949]

Dans la nouvelle introduction de 1963 à *Der Begriff des Politischen*, Schmitt mentionne Erich Przywara parmi les théologiens dont la position est néanmoins une alternative à la modernité antérieure. Ces théologiens, tant catholiques que protestants, n'ignorent pas le mélange donné de religion et de politique dans la réalité des entités et institutions mondaines (disons, l'Église et l'État). Ils ont ainsi pu « approfondir » et « promouvoir » considérablement « le débat sur le concept de politique (*Begriff des Politischen*) » malgré des désacralisations excessives.[950] Une

[949] «Ihr letzter Sinn war die Alternative einer restlosen Profanierung. Freilich kam das nicht so schnell zum Bewußtsein, weil eine liberale Zwischenepoche eintrat, eine Zeit märchenhafter Prosperität, die sich den Luxus konservativer Gefühle und Haltungen wohl leisten konnte. In ihr ging es den Juristen ganz vorzüglich. Sie wohnten jetzt nur noch zum Teil im Hause des Staates. Die besser Situierten waren bei der Gesellschaft einquartiert, nicht mehr in einem Palast, dafür aber in einem um so komfortableren Hotel. Die Heiligtümer verblaßten zu philosophischen oder historischen Schmuckstücken. Doch fanden sie noch antiquarisches oder dekoratives Interesse, und in dem großen Hotel fand sich auch noch Raum für gewisse Traditionen, Talare und Perücken. Erst das konsequent technische Zeitalter räumte mit ihnen auf und vollendete die restlose Profanierung. Es ließ mit unerbittlicher Folgerichtigkeit erkennen, wo die Rechtswissenschaft als Wissenschaft steht, nämlich zwischen Theologie und Technik, und stellte die Juristen vor eine harte Wahl, indem es sie in die neue Sachlichkeit der reinen Technizität hineinzog. Die traditionellen Heiligtümer werden j'etzt unsachlich und altmodisch. Statt eines komfortablen Hotels öffnen sich die Bunker und Baracken des technischen Zeitalters. Jetzt sind es die Juristen, die eine Aufforderung zum Schweigen erhalten. Ihnen könnte jetzt - wenn es noch soviel Latein gäbe - von den Technikern der Macht- und Rechthaber zugerufen werden: „Silete jurisconsulti!" Das sind zwei merkwürdige Schweigebefehle am Anfang und am Ende einer Epoche. Am Anfang steht eine Aufforderung zum Schweigen, die von den Juristen ausgeht und an die Theologen des gerechten Krieges gerichtet ist. Am Ende steht eine an die Juristen gerichtete Aufforderung zur reinen, das heißt restlos profanen Technizität. Wir wollen den Zusammenhang der beiden Schweigebefehle hier nicht erörtern. Es ist nur gut und heilsam, sich daran zu erinnern, daß die Lage am Anfang der Epoche nicht weniger grauenhaft war, als sie es am, Ende ist. Jede Situation hat ihr Geheimnis, und jede Wissenschaft trägt ihr Arcanum in sich.» (ECS, p. 74-75; ECS [trad. fr.] p. 160-161). Voir aussi ECS [trad. fr.] p. 260-261 n.16 ; comparer avec NE, p. 92, p. 131. Voir aussi les notes de M. Walter (BP.syn, p. 45).

[950] Schmitt note en 1963 : « Die 1939 einsetzende Entwicklung von Krieg und Friend hat zu neuen, intensiveren, Kriegsarten und zu völlig verwirrten Friedensbegriffen, zum modernen Partisanen- und zum revolutionären Krieg geführt. [...] Wir können die Diskussion solcher Fragen hier nicht vertiefen; es sei nur daran erinnert, daß die Herausforderung, auf die wir eine Antwort suchen, inzwischen nicht entfallen ist, sondern ihre Kraft und Eindringlichkeit noch unerwartet gesteigert hat. [...] Aber nicht nur Juristen und Historiker, auch bedeutende Theologen und Philosophen haben sich mit dem Begriff des Politischen befaßt. Hierfür wäre ebenfalls ein besonderer kritischer Bericht erforderlich, um ein halbwegs vollständiges Bild zu vermitteln. In diesem Bereich treten allerdings neue, außerordentliche Schwierigkeiten gegenseitigen Verstehens zutage, so daß eine überzeugende Encachrierung der gemeinsamen Problematik fast unmöglich wird. Das Wort 'Silete theologi!', das ein Jurist des Völkerrechts am Beginn der staatlichen Epoche den Theologen beider Konfessionen zugerufen hat, wirkt immer noch weiter. [...]Wenn ich an dieser und an andern Stellen […] besonderes Verständnis für den Ausruf des Albericus Gentilis bekunde, so heißt das nicht, daß ich den Theologen undankbar wäre, deren Beteiligung die Diskussion über den Begriff des Politischen wesentlich vertieft und gefördert hat: auf evangelischer Seite vor allem Friedrich Gogarten und Georg Wünsch, auf katholischer P. Franciscus Strathmann O. P. , P. Erich Przywara SJ, Werner Schöllgen und Werner Becker. Die Theologen von heute sind nicht mehr die des 16. Jahrhunderts, und für die Juristen gilt entsprechendes. » (BP. syn, p. 44-45). Les exemples de Schmitt dans *Der Begriffe des Politischen* sont aussi divers, qu'il s'agisse des catholiques allemands comme Werner Schöllgen, à la suite d'Erich Przywara, ou des luthériens comme Friedrich Gogarten,

caractéristique commune de ces théologiens est non pas leur système de croyance particulier (catholique ou protestant). La nouvelle introduction de Schmitt sur sa *Théologie politique* fait également une distinction entre les théologiens protestants tels qu'Heinrich Forsthoff et Gogarten (tous deux dans la période, plus proches de Barth) qui ont une compréhension du processus de sécularisation, et la tradition libérale en théologie.[951] Cependant, l'approche de Schmitt envers Przywara est différente de la critique adressée par Karl Barth à propos de l'auteur d'*Analogia Entis*. En tant que « principe de forme », l'analogie rappelle la réalité des tensions humaines tout en niant toute ressemblance essentielle de l'humain et du divin. Parmi certains des textes que Carl Schmitt a écrits à Lichterfelde en 1945-1946, l'un d'eux est particulièrement précieux ; il prend la forme d'un « *depositum* » pour le « Père Erich Przywara ».[952] Bien que datée à la main, en anglais, sa dactylographie a été très probablement réalisée par des officiers américains. Au-delà de l'effort futile d'un auteur pour se disculper en détention, il y avait tout de même un point commun avec Przywara : le catholicisme romain en tant que forme politique. Cette présentation fait ensuite référence à l'histoire de Benito Cereno (le personnage de Melville) :

---

ou Georg Wünsch. Il convient brièvement d'indiquer que Friedrich Gogarten (1887-1967), est un théologien luthérien qui, sous l'impulsion de Karl Barth, s'était séparé de la théologie libérale d'Albrecht Ritschl et de von Harnack, tandis que la suite des événements lui a fait prendre distances avec Barth lui-même. Georg Wünsch (1887-1964) est un théologien luthérien mais un politicien d'église connu pour sa «théologie du réel». Alors qu'il a reçu un poste de professeur vers la fin de la peiode de Weimar, l'auteur d'*Evangelische Ethik des Politischen* de 1936 a été suspendu de l'enseignement entre 1945 et 1950. En 1961, Wünsch publie un nouvel ouvrage à signification théologico-politique intitulé *Luther et le présent*. En tant que catholique, Werner Schöllgen (1893-1985) est l'auteur de *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (1953), ainsi que d'un ouvrage sur les « Problèmes moraux actuels » en 1955. Un an après cette nouvelle introduction de Schmitt à *Der Begriffe des Politischen,* en 1964, l'auteur de *Humanitas* (1952), Erich Przywara a publié son article « Logos, Abendland, Reich » dans la revue *Commercium*.

[951] « Heinrich Forsthoff und Friedrich Gogarten [haben] gezeigt, daß ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich ist. Freilich stellt in der protestantischen Theologie eine andere, angeblich unpolitische Lehre Gott in derselben Weise als das „Ganz Andere" hin, wie für den ihr zugehörigen politischen Liberalismus Staat und Politik das „Ganz Andere" sind." (PT, *Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe* : 1933. Voir PT [trad. fr.] p. 12« Heinrich Forsthoff et Friedrich Gogarten ont montré que sans le concept de sécularisation, il n'est pas du tout possible de comprendre les derniers siècles de notre histoire. Il faut bien admettre que dans la théologie protestante, une doctrine *différente*, prétendument apolitique, présente Dieu comme étant « tout autre », de la même manière que pour le libéralisme politique qui lui est associé, l'État et la politique sont « tout autre ».

[952] Cette désignation de « *depositum* » apparaît avant tout dans les premières lignes de la description de la lettre par Schmitt lui-même et elle réapparaît vers la fin, en se désignant par ce titre. Voir la première ligne : „Entwurf eines Berichtes an P. Erich Przywara, Ich komme zu Ihnen, hochverehrter Pater, mit der Bitte, diesen Bericht als ein depositum anzunehmen, das Sie entweder bei sich aufbewahren oder irgenwohin weitergeben wollen, wie es Ihnen in der Abnormalitat unserer heutigen Lage richtig scheint." (Archive : RW 0265, n.19864.) Il convient d'indiquer qu'en droit romain, le terme « depositlum », dans le sens de dépôt, désigne à la fois l'objet qui est remis à une personne pour qu'elle en assure la garde, ainsi que le contrat lui-même par lequel quelqu'un a assumé le devoir de veiller sur la chose du déposant sans aucune rémunération. Comme l'indique Berger, une notion importante liée au *depositum* en droit romain est celle de « Depositurn», qui désigne un dépôt effectué en cas d'urgence (A. Berger, *Encyclopedic dictionary of Roman Law*, p. 432).

> Le *depositum* concerne des connaissances et des idées qui ne peuvent être acquises que par de longues recherches et expérimentations et uniquement à partir du noyau le plus profond des événements allemands et qui ne peuvent être faites que par un catholique allemand, c'est-à-dire un Allemand qui a eu d'une part légitime, la pleine *participatio*, sans s'identifier. Pour le dire dans sa forme la plus extrême, il s'agit d'un rapport sur Benito Cereno du point de vue de l'histoire des idées. Pour moi, le nom de Benito Cereno est devenu un symbole de la position existentielle de l'intellect authentique à l'ère des masses. Un grand conteur américain du XIXe siècle, Melville, a créé ce symbole étonnant dans un récit du même nom (vers 1855) sans la moindre intention ni même le moindre soupçon.[953]

Quatorze ans après ce « dépôt », à l'occasion de l'anniversaire de Przywara, Schmitt écrit une autre lettre symboliquement présentée comme un « second message ».[954] Cette lettre est accompagnée d'un article de Schmitt dont l'introduction porte sur l'*Humanitas* (1952) de Przywara, et en particulier sur la partie concernant la puissance (*Macht*). Cet article lui-même est rapidement réédité sous le titre « Nomos - Nahme - Name » dans un volume d'hommage à Przywara ; il prend la forme d'une approche juridico-historique des relations entre ces trois concepts.[955] Cet article est alors publié par Glock à Nuremberg, une « petite » maison d'édition « distinguée, d'inspiration catholique ».[956] Dans *Humanitas*, Przywara distingue trois modes de la puissance : premièrement, la puissance comme « secret » (la puissance est le « secret le plus insaisissable »);[957] deuxièmement, la puissance comme tendance ou contrainte à « s'affirmer » (la « centralité implicite » de tout pouvoir) ; troisièmement, la puissance comme tendance ou orientation vers la visibilité, la publicité et la « cérémonie ».[958] En examinant ces trois modalités de puissance existant chez Przywara (le secret, l'affirmation de soi et la visibilité cérémoniale), Schmitt reconstitue une enquête historique sur sa propre

[953] « Das *depositum* betrifft Erkenntnisse und Einsichten, die nur in langen Forschungen und Erfahrungen und nur aus dem innersten Kern der deutschen Ereignisse heraus entstehen und nur von einem deutschen Katholiken gemacht werden konnten, d.h. von einem Deutschen, der legitimen Anteil, volle *participatio* hatte, ohne sich zu identifizieren. Auf die äusserste Formel gebracht, handelt es sich um einen geistesgeschichtlichen Benito-Cereno-Bericht. Der Name Benito Cereno ist für mich zu einem Symbol für die existenzielle Position des echten Intellekts im heutigen Massenzeitalter geworden. Ein grosser, amerikanischer Erzähler des 19. Jahrhunderts, Melville, hat in einer Erzählung gleichen Namens (um 1855) dieses erstaunliche Symbol geschaffen, ohne es im geringsten zu beabsichtigen oder auch nur zu ahnen. » (Archive : RW 0265, n. 19864.)

[954] Lettre de Schmitt à Przywara, dans H. Meier (1994) *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, [trad. Eng. 2011, p. 145]. L'indication d'un «deuxième message» est très probablement symbolique. Entre-temps, plusieurs échanges ont également eu lieu entre eux. Cette formule réapparaît au début de la lettre : « C'est, pour ainsi dire, la tentative d'un deuxième message pour vous, Honorable Révérend Père Przywara ».

[955] «Nomos – Nahme - Name» : SGN, p. 573-586.

[956] GDS, p. 214. Voir aussi l'observation de Schmitt dans un entretien en 1983 : s'il y a quelque chose de plus à traduire en italien, il voudrait que ce soit le « Nomos - Nahme - Name » et particulièrement ses dernières parties.

[957] « Zum ersten ist die Macht das ‚geheim unheimlich Letzte'. » (cité dans SGN, p. 573).

[958] E. Przywara (1952) *Humanitas: der Mensch gestern und morgen*, Nuremberg, Glock und Lutz. p. 369. SGN, p. 578-589.

conception du Nomos et ses distinctions d'avec *Nahme* et *Name*.[959] Selon Przywara, en vue de cette visibilité, le pouvoir politique prend les formes historiques de l'*archie* et de la *kratie*. Le concept de Nomos, selon Schmitt, constitue une troisième catégorie capable de traverser ces formes cérémonielles de pouvoir visible (« Archie », « Kratie ») : D'une part, « le Nomos traverse des Archies et des Kraties. Aucune des deux ne peut se passer d'un Nomos ».[960] Cela correspond notamment à l'*impersonnalité* fondamentale du Nomos. D'autre part, « pas plus qu'Archie et Kratie n'existent sans Nomos, le Nomos humain ne vit sans Archie et Kratie. »[961] Dans cette interdépendance, certaines confusions théologico-politiques apparaissent non seulement si le Nomos est « personnifié » (*personifiziert*) mais aussi si le

[959] Il convient d'indiquer que, comme on peut également le comprendre à propos de l'autre article de Schmitt « Nehmen-Teilen-Weiden », Schmitt considère que « Nahme » est la racine du verbe « Nehmen », donc ce qui peut également se traduire par « appropriation ». (voir: « Hier handelt es sich um den rechtsgeschichtlichen Sinn des Zusammenhangs von Nähme und Name, von Macht und Namengebung, und insbesondere auch um die förmlichen, ja feierlichen Vorgänge bei manchen Landnahmen, die aus der Nähme einen sakralen Akt zu machen vermochten. Eine Landnahme wirkt nur dann konstituierend, wenn es dem Landnehmer gelingt, einen Namen zu geben »; SGN, p. 584). « Une appropriation de terres n'a un effet constitutif que si l'accapareur de terres réussit à lui donner un nom. » (SGN, p. 584). Voir aussi l'indication critique de Schmitt d'expressions telles que « Namen des Gesetzes » (SGN, p. 575). Le traitement de cette question du « Name » se situe, comme l'indique Schmitt à plusieurs reprises, vers la fin de son article (partie VI) : p. 583-584.

[960] « Beim Dritten soll unser Beitrag ansetzen. Der Richtung ins Geheime und Verborgene entspricht eine Gegenrichtung der Macht, die zur Sichtbarkeit und Öffentlichkeit drängt. P Przywara spricht hier von einer „platonischen" Notwendigkeit, in Politeia und Nomos zu münden und sich zu krönen. Die Macht erscheint dann in vielen Gestalten als Archie und als Kratie. Archie heißt: vom Ursprung her; Kratie ist Macht durch Übermächtigung und Inbesitznahme. P. Przywara weist (in der Zeitschrift *Besinnung*, 1955, S. 11) daraufhin, daß Platons Aristokratie und Demokratie, also zwei Kratien, eine anthropologische Macht durch Macht-Nahme bezeichnen, während die beiden Archien, Monarchie und Oligarchie eine theologische Begründung, nämlich eine monotheistisch oder polytheistisch gott-ent-sprungene Macht enthalten. Mit seinem späten Buch über die *Nomoi* kommt Platon zu einer Mitte zwischen Monarchie und Demokratie. Das Ergebnis ist eine Polis - das Wort „Staat" vermeiden wir lieber, weil es zu viele Projektionen aus einem spezifischen neuzeitlichen Gebilde veranlaßt -, ein Gemeinwesen, das allen ein Existenz-Minimum garantiert, aber nicht nach der Art eines auf Massendaseins-Vorsorge angelegten, modernen Sozialverwaltungs-Systems, dessen Legitimität sich in der Garantie eines komfortablen Lebensstandards mit hohem Konsum-Niveau erschöpft. Hier deutet sich schon an, daß wir neben den Archien und Kratien noch ein weiteres im Auge behalten müssen: den Nomos. Davon soll hier die Rede sein. Der Nomos geht durch Archien und Kratien hindurch. Keine von ihnen kommt ohne einen Nomos aus. »(SGN, p. 574).

[961] « Damit kehren wir an den Anfang unserer Darlegungen zurück. Im Namen und in der Namengebung wirkt sich die dritte Richtung der Macht aus, die Tendenz zur Sichtbarkeit, Öffentlichkeit und Krönung. Sie überwindet die satanische Versuchung zu einer unsichtbaren, anonymen und im Geheimen bleibenden Macht. Sobald ein echter Name erscheint, hört der nur oikonomische Nomos auf, der sich in Wirtschaft und Verwaltung erschöpft. Der Bienenkorb hat keinen Namen. Sowenig wie Archie und Kratie ohne Nomos bestehen, so wenig lebt der menschliche Nomos ohne Archie und Kratie. Selbst die Erhebung des unpersönlichen Gesetzes zum alleinigen Herrscher, selbst der rationalistische Anspruch einer reinen Legalität, die - als Äußerung der Vernunft - jeder Legitimität überlegen sein will, selbst diese klassische Leistung der Rasse des Jahres 1789, verzichtet nicht auf den Namen und will ihre Herrschaft „im Namen des Gesetzes" ausüben. Aber das Großartige an Nähme und Name ist, daß mit ihnen die Abstraktionen aufhören und die Situationen konkret werden. Was ist denn der Name des Gesetzes? Wie heißt es denn eigentlich? Heißt es Jean Jacques oder Napoleon? Oder heißt es vielleicht Louis Philippe oder de Gaulle? Gesetz ist wohl Macht und Nahme, aber als reines Gesetz ist es nur reine Nahme, solange seine Urheber im Anonymen und die wahren Machthaber im Dunkeln verborgen bleiben. » (SGN, p. 584).

Nomos devient son propre « sujet » indépendant (comme dans la formulation de « au nom de la loi »).[962] Cette confusion sur le concept de Nomos est, selon Schmitt, également suivie, dans les phases ultérieures de la modernité, par diverses fausses revendications d'autonomie juridique totale, d'autonomie politique totale, ainsi que par des pensées utopiques. Une véritable conception du Nomos ne consiste en ni à une autosuffisance juridique (« les abeilles trouvent leur formule dans la ruche », ou « les choses se gèrent d'elles-mêmes »), ni à une quelconque planification utopique.[963] Comme nous le verrons, ce qui reste des différentes personnifications du Nomos, ainsi que des pures légalités (« au nom de la loi » au sens d'autolégitmation et d'autosuffisance), obéit selon Schmitt à une logique théologico-politique qui est « en réalité au service d'un jeu idéologique de divisions artificielles qui servent la guerre civile ».[964] Enfin, l'article « Nomos-Nahme-Name » aborde les fondements de la fonction de nomination à travers l'exemple de l'institution du « mariage »:

> Jetons un coup d'œil - en guise d'adieu, pour ainsi dire - sur les temps passés du 'prendre'. Je voudrais ici faire deux références supplémentaires, pour illustrer ces temps passés: un exemple tiré de l'histoire juridique des institutions (*Rechtsgeschichte der Institutionen*) et un autre tiré de la sphère de la mystique pure. L'exemple tiré de l'histoire du droit concerne l'institution du mariage et de la famille fondée sur le mariage. Dans ces temps-là, l'homme prenait donc la femme. La femme connaissait l'homme et se soumettait donc à la prise. Cet acte de prendre l'épouse n'était ni un vol ni un viol, ni une expérience de vacances ou ce qu'on appelle aujourd'hui une aventure érotique. Au contraire. Parmi les nombreuses façons dont l'homme et la femme se rencontrent et les innombrables possibilités qui existent pour l'homme et la femme de réagir l'un à l'autre de façon fugace ou intense, cet acte de 'prendre' une

[962] « Eine gewisse Verwirrung kann dadurch eintreten, daß man den Nomos selbst personifiziert und zum Subjekt erhebt. Das ist dem Nomos Basileus geschehen, über den ich noch einiges sagen werde. Wer acht gibt, wird der Verwirrung nicht erliegen, denn der innere Widerspruch einer Personifizierung des Nomos besteht darin, daß der Nomos eben deshalb zum personifizierten Herrscher erhoben werden soll, weil er etwas Unpersönliches ist. Es ist derselbe Widerspruch wie er in der Formel vom "Namen des Gesetzes" liegt, worüber wir noch sprechen werden. » (SGN, p. 575).

[963] Voir le passage suivant : « Ich halte es für eine Utopie, wenn Friedrich Engels uns verspricht, eines Tages werde alle Macht von Menschen über Menschen aufhören und gebe es nur noch ein problemloses Produzieren und Konsumieren, bei dem „die Dinge sich selbst verwalten". Dieses Sich-Selbst-Verwalten der Dinge soll jede Archie und Kratie überflüssig machen und bringt zum Ausdruck, daß die Menschheit hier ihre Formel gefunden hat, so wie, nach Dostojewski, die Biene ihre Formel im Bienenkorb gefunden hat. Denn auch die Tiere haben ihren Nomos. Die meisten, die vom Nomos Basileus schwärmen, ahnen nicht, daß sie in Wirklichkeit eine solche Formel propagieren. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir den Nomos in seinem ganzen Umfang erkannt haben. » (SGN, p. 577). NE [trad. fr.] p. 70 *(nomos, nihimisme et utopie) ;* NE [trad. fr.] p. 80 (nomos et positivisme légaliste moderne). SGN, p. 579, p. 580 (la critique de Philon d'Alexandrie avec qui « Nomos est devenu la traduction grecque de la 'loi' de l'Ancien Testament »). SGN, 576 (La distinction entre le politicos et le règne de l'ère nomade comme "une sorte de dieu", pour qui le berger et le « Nomeus » est le "symbole typique de la domination »).

[964] SGN, p. 576-577. Voir aussi: « Die sophistische Art des Diskutierens schürt den Gegensatz zu immer schärferen Antithesen, scheinbar im Dienst des Fortschritts und der Verfeinerung, in Wirklichkeit im Dienst eines ideologischen Spiels künstlicher Trennungen, die dem Bürgerkrieg dienen. Nomos wird Gegensatz der Physis, wird „bloßes" Gelten, „reine" Setzung, bloßer Befehl, nichts als Thesis. » (SGN, p. 578).

> femme se distingue par son caractère clairement public. L'homme qui a pris la femme de cette manière particulière lui a donné son nom, la femme a pris le nom de l'homme, et les enfants légitimes sont nés avec le nom de l'homme. Aujourd'hui, tout cela est très différent et même désavoué en raison de la loi et de la constitution. L'homme et la femme sont égaux sur la base d'une disposition automatique de la Loi fondamentale de Bonn. Le fait que la femme légalement mariée porte encore le nom de l'homme est un vestige des temps passés où l'homme prenait la femme, un vestige qui se perpétue par habitude pour le moment. Cependant, nous ferions bien de considérer le lien plus profond entre le nom et la prise, afin de savoir quel était le mariage de nos pères, dont nous sommes issus et dont nous tenons notre nom. Nous ne comprendrions même pas notre propre nom si l'unité du nom et de la prise devait être effacée de notre mémoire. Je tombe sur la deuxième référence dans le livre *Attente de Dieu* de Simone Weil. On y raconte que le Christ lui-même, alors que Simone Weil récitait un beau poème avec la force puissance de la prière, est descendu vers elle et l'a prise : « *il m'a prise* ». Friedhelm Kemp, que je respecte et que j'admire en tant que rédacteur et traducteur, rend cette tournure décisive […] dans les termes suivants : « il m'a saisie » (*er hat mich ergriffen*). Cela passe par la puissante concision de la prise. Karl Epting traduit […] « *er hat mich genommen* » [« il m'a prise »]. C'est ça. Simone Weil a refusé d'être baptisée. L'idée du *Corpus Christi Mysticum* la répugnait. Mais si l'on veut expliquer l'absence totale de toute *analogia* que P. Przywara note chez elle […], ce passage d'*Attente de Dieu* ne peut être ignoré. Je laisse expressément de côté la question historico-linguistique- de savoir si les deux mots *Nahme* et *Name* peuvent avoir un lien étymologique. Je voudrais plutôt suggérer le problème général de la pensée humaine, qui consiste à indiquer à l'aide d'un seul mot le fait de prendre, d'entendre, de percevoir, de 'comprendere' et de concevoir, Il s'agit ici du sens historico-juridique du lien entre la prise et le nom, entre la puissance et le fait de nommer, et surtout aussi des processus formels, voire solennels, accompagnant certaines prises de terres, qui ont pu transformer l'acte de prendre en un acte sacré. Une prise de terres n'a d'effet constitutif que si le 'preneur de terre' réussit à lui donner un nom.[965]

Comme on peut le voir à la fin de l'article, l'institution du mariage dans sa logique théologico-politique est toujours distincte de la logique des puissants colonisateurs aventuriers :[966] ce dernier type d'appropriation est marqué par une intention de « donner sans prendre »,[967] ou de « nommer sans mariage », ou même d'être parfaitement dans l'esprit

[965] SGN, p. 583-584.

[966] Voir aussi sur le sujet : GDS, p. 214

[967] « Alles, was sich heute auf unserer Erde, im Osten wie im Westen, auf Fortschritt und Entwicklung beruft, enthält in seinem Kern ein konkretes und präzises Credo, dessen Glaubenssätze lauten: Die industrielle Revolution führt zu einer unermeßlichen Steigerung der Produktion; infolge der Steigerung der Produktion wird das Nehmen altmodisch und sogar kriminell; auch das Teilen ist angesichts des Überflusses kein Problem mehr; es gibt also nur noch Weiden, nur noch das problemlose Glück des reinen Konsums. Kriege und Krisen gibt es nicht mehr, weil die entfesselte Produktion nicht mehr partiell und einseitig, sondern total und global sein wird. Mit anderen Worten: Die Menschheit hätte endlich ihre Formel gefunden, so wie die Biene ihre Formel im Bienenkorb gefunden hat. Die Dinge verwalten sich selbst; die Menschheit begegnet sich selbst; die Wüstenwanderung der Entfremdung ist zu Ende. In einer von Menschen für Menschen - und manchmal leider auch gegen Menschen - geschaffenen Welt kann der Mensch geben ohne zu nehmen. »(SGN, p. 583). [souligné par moi]

puissant d'un « corps mystique », sans une clarté qui peut recevoir ou comprendre le rapport théologico-politique de la légitimité. En contraste avec l'expérience d'être prise comme le décrit Simone Weil – qui est marquée par une « absence totale d'*analogia* » (*völlige Mangel jeder analogia*) et la base de nomination légitime (telle que par le mariage). Schmitt se réfère à Erich Przywara pour appuyer son affirmation.[968] Des)distinctions telles que celle de *Nahme* et de *Name* représentent également une forme de problématique de la légitimité : « le mariage sert l'objectif de considérer la relation plus profonde entre *Nahme* et *Name*, afin que nous comprenions comment le mariage de nos pères, dont nous sommes issus et dont nous portons le nom, a été institué ».[969] En contraste direct avec ce principe, il y a une logique de la prise par la puissance, c'est la nomination par le mariage. En tant que forme d'institutionnelle, le « mariage » dans sa simplicité originelle d'acte de nomination n'est pas une fonction « abstraite ». Cette forme de mariage est aussi inscrite dans l'histoire juridique de l'institution : La productivité réelle de la forme catholique est justifiée sur la base du mariage (disons, de telle sorte que le Christ épouse constamment son Église, l'Église la communauté, donc l'Église avec la communauté est l'Église avec les enfants, etc.). Ce rapport déjà présent dans ses premiers écrits est indiqué par une interaction de la représentation et du nom à travers une participation vivante (lorsqu'une femme prend le nom de son mari par le mariage).[970]

[968] SGN, p. 584. Voir aussi l'indication finale de Schmitt : « C'est avec cette perspective sur le lien entre Nahme et Name que je termine mes remarques sur les nomos. Bien que ma contribution ne s'appuie explicitement que sur quelques passages des livres de P. Przywara, qui sont pour moi, en tant que juriste, particulièrement impressionnants et puissants, elle peut, si elle est lue et comprise correctement, contribuer à présenter l'énorme richesse de l'ensemble de l'œuvre. Cette grande œuvre complète et de toute une vie se trouve devant nous, encore inépuisable. L'œuvre de Przywara contient l'une des plus grandes réponses que l'esprit allemand a apportées à l'immense défi d'une époque marquée par deux guerres mondiales. » (SGN, p. 585-586).

[969] SGN, p. 383-4. Voir aussi : GDS, p. 214-215 (la distinction entre deux significations de nomos).

[970] « Le mariage est cependant devenu le fondement d'une parabole qui signifie en profondeur la consécration de tous ses membres : la femme est à l'homme ce que l'homme est à son Église, et ce que l'Église est au Christ médiateur. Toute une hiérarchie de la médiation se déploie à partir de là, et son fondement est donné avec la Parole même de Dieu. La stabilisation de ces rapports en rapports juridiques, leur passage à un état d'agrégation plus solide, qui éprouve le religieux dans l'ecclésial, comme l'amour dans le mariage, la compression du pneumatique dans le juridique, suit aussi le rythme de la naissance du visible à partir du Dieu invisible. Mais le visible garde toujours son unité, car Dieu aussi est seulement un. » (SK [trad. fr.] p. 149-50). Voi aussi : « C'est pourquoi dans la conception chrétienne, la légalité du monde visible est pareillement bonne par nature ; la réglementation juridique des relations humaines existait avant le mal et le péché ; elle n'en est pas la conséquence. Au sujet de la relation humaine la plus importante, celle qui est élevée au rang de sacrement et d'institution juridique, le mariage, Augustin croit nécessaire de souligner que Dieu l'a instituée *'ante peccatum hominis ab initio' (De civitate Dei, XIV, 22*), tout comme la femme fut créée à partir de l'homme ante peccatum (XIII, 14). » (SK [trad. fr.] p. 149). Voir aussi : sur le verset de l'Odyssée « Kai nomon egnõ » et son rapport avec l'article dédié à Przywara (*Nomos - Nahme - Name*) : GDS, p. 214.

b) **Deux aspects métaphoriques** (de la question théologico-politique)

1). **Épiméthée chrétien** ; Konrad Weiss, et l'image mariale

Après que Prométhée ait procuré aux hommes le feu, Zeus fait de Pandore la première femme parce qu'il veut rabaisser l'humanité. Zeus fabrique alors une femme en argile et fait en sorte que tous les dieux lui fassent des cadeaux pour qu'elle devienne la créature la plus belle et la plus attirante possible. Puis Zeus ajoute une jarre ou boîte scellée et donne la clé au mari de Pandore, en insistant sur le fait qu'il ne doit jamais l'utiliser pour ouvrir la jarre. Le pauvre Epiméthée, dont le nom suggère une pensée après coup, un non-planificateur, ou même quelqu'un qui ne prend pas en compte les conséquences de ses actes, est donc censé résister à une femme qui possédait tous les attraits que les dieux pouvaient imaginer ; et bien sûr, il n'y avait aucune chance. Il l'ouvre quand même, et toutes les misères et tous les maux qui affligent la société humaine se sont déchaînés sur le monde. Néanmoins, « l'espoir » ne s'est pas échappé de la jarre lorsque le couvercle a été soulevé et est resté enfermé en toute sécurité dans la boîte. Aussi imagé que soit le récit, on pourrait sûrement lire dans la boîte ou le bocal la féminité, et la « clé » permettant d'ouvrir la jarre de Pandore que Zeus a donnée en mariage à Epiméthée un symbole masculin. Enfermé dans une « jarre », cet espoir est aussi celui de la nouvelle vie qui naît par la reproduction : la fille de Pandore et d'Epiméthée, Pyrrha, épouse Deucalion, puis, comme dans l'histoire de Noé, seuls leurs enfants survivent au déluge qui détruit le reste de l'humanité.



Epiméthée ouvrant la boîte de Pandore, Giulio Bonasone, XVIe siècle.

Outre une histoire des centaines de versions de ce mythe grec, le poète allemand Konrad Weiss a également publié en 1933 un recueil de ses notes et réflexions sophistiquées datant des dernières années de Weimar sous le titre *Der christliche Epimetheus*. Schmitt cite non seulement cette image métaphorique de Weiss mais il souligne aussi à différents moments de son œuvre sa propre dette intellectuelle envers cet ami de jeunesse.[971] Cette référence à

[971] Voir par exemple l'indication de l'influence de Weiss sur ses perspectives théologiques entre 1917 et1923 (PT II [trad. fr.] 1970, p. 97-98, n.1). Voir également ses lettres de 1945-1946 à E. Przywara (RW 0265, n.

Epiméthée renvoie selon Weiss au chrétien dont la caractéristique principale est la « *piété mariale* » : Cette image mariale selon le récit de Weiss fait référence à la « mariée dans l'église ». Cette « parabole » de Marie a d'après Weiss une forme telle que « plus elle est réelle, plus elle est irréelle » : l'image mariale renvoie à celle qui a « réellement donné naissance à l'enfant divin » comme un être miraculeux.[972] Il s'agit d'un passage exceptionnel de l'invisible au visible au niveau juridique et historique de la communauté chrétienne. La figure mariale n'a rien d'une figure de vengeance, ni de honte, ni de repentir, elle est plutôt celle d'un témoin compréhensif : elle offre une « raison de base » (*Ingrund*) aux amalgames théologico-politiques de l'histoire.[973] Selon Weiss, la figure mariale inclut un acte de témoignage sur les origines d'un « champ de bataille éternel » : « la mère, endurant le regard de Dieu, porte tout dans la durée, silencieusement ».[974] Un Épiméthée chrétien, comme Marie, ne regarde que les choses et les recueille dans son cœur.[975] Weiss note : « Et la terre reste aussi - la pensée de la séparation dans l'image – l'image de la séparation des hommes ».[976] Dans la conclusion de Weiss, ce sens de l'histoire apparaît comme le témoignage marial d'une séparation fondamentale de la justice et de la puissance.[977]

19864). Voir aussi les diverses mentions des poèmes de Weiss dans ses notes de 1945-1947 (ECS [trad. fr.] p. 144, p. 146, p. 149, p. 150, p. 169 ; GL II, p. 117-118 ; DCG, 1950, p. 930-931.

[972] « Maria hat das göttliche Kind wirklich geboren. » (K. Weiss, 1933, *Der christliche Epimetheus,* note du 14 février 1932.)

[973] K. Weiss, 1933, troisième partie de de cette publication : Der deutsche christliche Epimetheus, *Christliche Epimetheus*. Voir et comparer l'indication de Carl Schmitt: « *Der Christ blickt auf vollbrachte Ereignisse zurück und findet dort Ingrund und Inbild, in deren aktiver Kontemplation der dunkle Sinn unserer Geschichte weiterwächst. Daraus ist das marianische Geschichtsbild eines großen deutschen Dichters entstanden, der Christliche Epimetheus von Konrad Weiß*. » (DCG, p. 930).

[974] « Wenn in der Politik sofort und nur jede reine Regung Echo bekäme, es wäre erst recht kein ewiger Friede, aber es wäre ohne die Formen des Rechtens, gewissermaßen ohne die intellektuelle Sichtbarmachung der Geschichte, wie eine Glocke der Schöpfung, in welcher sich das menschenschaffende Herz Gottes immerdar wie Tod und Leben zugleich offenbar machen muß. Die Geschichte wäre auf ein ewiges Schlachtfeld in der Zeit verkürzt, dessen kleine Dauerspannen immer im Ganzen widerklängen. Aber die Mutter, indem sie den Blick Gottes aushält, trägt alles stumm in der Länge. » (K. Weiss, 1933, *Der christliche Epimetheus,* note du 18 Jan. 1932, p.32).

[975] K. Weiss (1933) *Der christliche Epimetheus*, *op. cit*, note du 11 Fév. 1932, p.17.

[976] « Und die Erde bleibt auch - der Gedanke der Trennung im Inbild - das Bild für die Trennung der Menschen. » (K. Weiss, 1933, *Der christliche Epimetheus*).

[977] « Und weggenommen aus sich selber lebt so die Geschichte in ihrem eigenen Gedächtnis als die Jungfrau der reinsten Liebe und es wird eine Angulation der Gerechtigkeit daraus wie ein Nein der Gegenwart und ein Raum, in welchem die Geschichte ihren komparativischen Abstand hat und worin das Zeugnis wie weggetragen ist und das Bild im Schweißtuche den Anblick einer Löschung weitergibt und das Gedächtnis die Gemeinschaft und Gattung mitnimmt und aufhebt für die bloße Einkunft in der Weitergabe. Die Geschichte wird das von Maria getrennte Bild einer Löschung, welche die Züge der Gerechtigkeit mitnimmt und sie nicht anders hat als in einer gegensinnigen Doppelung. Das Bild verdoppelt sich durch Veronika und die Frauen wie aus dem schweigenden Atem des Tieres der Erde, wenn es dem Sinn begegnet in der Ohnmacht Mariens. Es wird alles Wiederkehr und Abstand in dieser Löschung. Es war der erste Raum der Kirche. Die Uneinholbarkeit sich selber forttragend, färbte die blutigen Züge des gerechten Sinnes für die kommende Welt, und in dieser

Les brefs commentaires de Carl Schmitt sur Karl Löwith s'inspirent largement de cette figure de Konrad Weiss. Concernant la signification d'une histoire sécularisée, supposément autonome, Schmitt recherche des métaphores chrétiennes pour les mobiliser contre un « oubli » progressif d'un passé désacralisé et utilise les fonctions archétypales de ces métaphores pour comprendre le passage du temps au sein d'une « vision chrétienne de l'histoire ».[978] L'héritage historique du XIXe siècle est plein de messianismes, de christologies politiques, ainsi que de *grands parallèles* avec la période historique du Christ et des Césars. Schmitt intervient en proposant deux images alternatives, celle du *Katechon* et celle de l'*Epiméthée chrétien*.[979] Il s'oppose au premier titre donné par l'éditeur à l'article de 1949, « *Drei Stufen historischer Sinngebung* » et propose à la place le titre : « Trois possibilités d'une vision chrétienne de l'histoire » (*Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes*). Le *grand parallèle*, le *Katechon* et l'*Épiméthée chrétien* représentent ces trois choix possibles. Ce texte est une réponse à l'histoire de la dégénérescence de l'esprit allemand décrite par Karl Löwith dans *De Hegel à Nietzsche*, écrit pendant son séjour au Japon entre 1936 et 1941, et surtout à *Meaning in History* (1949). Dans *Der christliche Epimetheus*, Konrad Weiss mettait déjà en avant une autre grande image de la dégénérescence. Selon Schmitt, la « contemplation active » mariale, telle qu'elle est exposée dans le livre de Weiss, est avant tout comprise comme le témoin de cette histoire : « Le chrétien se penche sur les événements accomplis et y trouve la raison et l'image, dans la contemplation active desquelles le sens sombre de notre histoire continue de croître ». Weiss, cité par Schmitt, dit dans ce contexte que les « circonstances historiques sont plus souvent à saisir qu'à retenir ».[980] L'image de l'Epithémée chrétien de Weiss n'est pas celle du « grand parallèle » historique avec le temps du Christ et des Césars (selon laquelle, selon Schmitt, « la mort sur la croix et la résurrection du Fils de l'Homme restent vivantes dans une présence

Sinnbegegnung ist der Abstand und die komparativische Umkehr und innere Grenzgröße der Kirche erhalten. » (K. Weiss, 1933, *Der christliche* Epimetheus, partie 3, p.62).

[978] Voir le titre de l'article de Schmitt en 1949 où Konrad Weiss joue un rôle important : « Trois possibilités d'une vision chrétienne de l'histoire » (*Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes*) (DCG).

[979] DCG (1950) p. 927-931.

[980] « Der Christ blickt auf vollbrachte Ereignisse zurück und findet dort Ingrund und Inbild, in deren aktiver Kontemplation der dunkle Sinn unserer Geschichte weiterwächst. Daraus ist das marianische Geschichtsbild eines grossen deutschen Ditschters entstanden, der Christliche Epimetheus von Konrad Weiss. [...] Für Konrad Weiss genügen die bloss haltenden Kräft nicht. Er sagt, dass die geschichtlichen Bedingnisse stets mehr zu gewinnen als zu halten sind. Er sagt, dass die geschichtlichen Bedingnisse stets mehr zu gewinnen als zu halten sind. Mann kann sein marianisches Geschichtesbild als blosse Geschichtsmystik abtun. Aber seine dunkle Wahrheit ist damit nich abgetan, die Neutralisieung der Geschichte zum verleihbaren Kostüm für die Nackheit aktivistischer Sinngebungen des Sinnlosen. » (DCG, p. 930-931).

immuable » et le chrétien doit se faire une idée de son identité).[981] Ce n'est ni une simple philosophie de l'histoire ni une image historiciste qui finit par abroger les distinctions au nom d'une signification universelle pour l'homme (une humanité pour laquelle le passé est un musée de cadavres ou pour laquelle chaque sens est « attribuable » et « échangeable » par son acte historique d'auto-affirmation et de libre interprétation).[982] Cette image n'est ni une « dislocation utopique », ni une « propagande de masse » qui « cherche sa justification en prouvant qu'elle est du côté des choses à venir » (comme le fait un communiste, par exemple). L'image de la « mère impuissante » chez Weiss n'a rien à voir ni avec le « messianisme » politique profane comme chez certains socialistes et révolutionnaires, ni avec le « paternalisme » puissant.[983] La figure de l'Épiméthée chrétien, empruntée à Konrad Weiss, est un recours à un personnage témoin comme possibilité chrétienne de donner un sens à l'histoire. Selon Schmitt, l'image de Konrad Weiss peut sans doute être simplement rejetée comme un « mysticisme historique », mais sa signification en termes d'orientation théologico-politique ne s'efface pas :

> Notre troisième remarque vise l'infinie singularité de la réalité historique. Prenons comme point de départ un passage (p. 196) du livre de Löwith, où il écrit que le message du Nouveau Testament ne consiste pas en un appel à un acte historique mais

[981] « Der Christ muss die Parallele zur Identität erheben, weil für ihn die Kern-Ereignisse des Christlichen Aion, Ankunft, Kreuzestod und Aufestehung des Menschensohnes, in unvedänderter Präsenz lebending bleiben. » (DCG, p. 429).

[982] DCG, p. 931, p. 927-928.

[983] Voir par exemple l'observation de K. Weiss: « Nachdenkend über den Sinn des Maßes als einer Notwendigkeit zur politischen Stärke, kann man die komparativische Möglichkeit unter dem Bilde eines Lagers von Söhnen um eine stetige und heimliche oder offene mütterliche Vorhandenheit empfinden. Eine leidende Mutter, im Nachgesichte der abtrünnigen Geschichte wie verwandelt, kann nicht die Kraft der Ausübung empfangen. (Es fiel mir plötzlich die refrainartige Empfindung aus meinem Prosastück „Genannt Bona« ein, mit dem Worte: »Die Mutter aber, um unter der tieferen Bahn des Himmels zu ruhen, muß alles Geschehen erleiden und kann nicht empfangen.“) Da beginnt das brütende oder tätige Maß der Söhne vom leidenden Inbild weg maßlos zu werden. Der komparativische Sinn des Inbildes ist ohne Selbsthilfe (und ohne Maß und Hilfe, wenn nicht im Grade zu ihr die säkularen Angulationen gestärkt werden); und die Entdeckung der leidenden Mutter gibt ohne Angulationskräfte den Proportionen nur immer stärkere Zwangswege der Freiheit. Ist dies nicht so mit dem Leidenssinne und dem Marianischen Inbild als einer doch noch in letzter Schönheit geöffneten Ohnmacht des Nachmittelalters bei Grünewald? Hierin ist eine geschichtliche Brechung gewesen wie zwischen Mutterschaft und Vaterschaft. Dann hat sich ein neutralisierter Vaterschaftssinn gegen die Kirche gebildet, der seine freien Söhne wählt und wieder verzehrt. So, ins Vaterschaftliche gerückt, ist auch die Katastrophe der russischen Revolution in dieser Zeit, die der Sinn des Dostojewski vorgefühlt hat, der aber auch am Mutterschaftlichen leidet und den viele unserer bürgerlich positivistischen Deutschen nicht ertragen mögen.“ (K. Weiss, 1933, *Der christliche Epimetheus*, note du 12.2.1932, p.18-19). Autre texte: « Es braucht um so weniger Verwahrung, als ob ein deutscher Katholik hiermit sich und andere zu einem geringeren Deutschtum einstufen wolle, als gerade im Gegenteil die nach dem Naturbegriff scheinbar verringerte Aussage tatsächlich zu einem noch stärkeren Vorgebot in das Deutschtum und zu der geschichtlichen Komparation Nacherholung gewährt, welche in der schwesterlichen Erkenntnis wie marianisch spiegelhaft erst die eigentliche metaphysische Sinnbildung der Geschichte möglich macht gegenüber der bloßen »natursinnigen« vaterschaftlichen Analogieform. » (K. Weiss, 1933, *Der christliche Epimetheus*, n. 1, p.70).

> en un appel à la repentance. Il est certain qu'en général, l'histoire ne consiste pas en un appel à des actes historiques. Elle est plutôt comme un passage à travers le manque, la faim et l'impuissance vivifiante. Cependant, afin de clarifier notre pensée, opposons à la proposition de Löwith une autre, qui est censée nous tenir à l'écart de tout nivellement philosophique, éthique et autre, et osons suggérer : Le christianisme n'est par essence ni une moralité ni une doctrine. Ce n'est pas un sermon pénitentiel, ni une religion au sens des études religieuses comparatives, mais un événement historique d'une singularité infinie, non-appropriable, non-occupable. C'est l'incarnation dans la Vierge Marie. Le Credo chrétien parle d'événements historiques. Ponce Pilate en fait essentiellement partie. Il n'est pas seulement un oiseau de malheur étrangement égaré là. Le chrétien se penche sur les événements passés pour y trouver une raison de base [*Ingrund*] et une image de base [*Inbild*]. Grâce à leur contemplation active, le sens obscur de notre histoire continue de croître. La vision mariale de l'histoire d'un grand poète allemand, l'Épiméthée chrétien de Konrad Weiss, en est issue. Dans la revue viennoise *Wort und Wahrheit* [Parole et vérité, avril 1949], Friedhelm Kemp a publié un essai qui constitue une excellente introduction à ce propos. Pour Konrad Weiss, les seules forces de retenue ne sont pas suffisantes. Il affirme que les circonstances historiques sont plus souvent à saisir qu'à retenir. On peut rejeter sa vision mariale de l'histoire comme une simple mystique historique. Cependant, son obscure vérité n'est pas pour autant supprimée, ni sa signification en tant que contrepoids historique à la neutralisation de l'histoire qui en fait l'universel humain, le musée du passé, un costume interchangeable pour masquer la nudité des tentatives militantes de donner un sens à l'insignifiant. […] L'histoire souffle en tempête dans les grands témoignages. Elle se développe à travers des créations fortes, qui insèrent l'éternel dans le cours des temps. C'est un enracinement (*Wurzelschlagen*) dans l'espace de signification de la terre. Par le dénuement et l'impuissance, cette histoire est l'espoir et l'honneur de notre existence.[984]

En fait, Konrad Weiss conclut *Der christliche Epimetheus* par deux observations ; l'une porte sur les Caractères distinctifs d'un catholique allemand et de son sens de l'histoire,[985] l'autre porte sur Carl Schmitt.[986] *Ex Captivitate Salus* de Schmitt va plus loin en indiquant que s'il avait le « secret » (*arcane*) de sa vie à raconter à son enfant, cette citation ne serait ni une

[984] DCG, p. 930-931.

[985] « Es braucht um so weniger Verwahrung, als ob ein deutscher Katholik hiermit sich und andere zu einem geringeren Deutschtum einstufen wolle, als gerade im Gegenteil die nach dem Naturbegriff scheinbar verringerte Aussage tatsächlich zu einem noch stärkeren Vorgebot in das Deutschtum und zu der geschichtlichen Komparation Nacherholung gewährt, welche in der schwesterlichen Erkenntnis wie marianisch spiegelhaft erst die eigentliche metaphysische Sinnbildung der Geschichte möglich macht gegenüber der bloßen »natursinnigen« vaterschaftlichen Analogieform. » (K. Weiss, 1933, n.1, p.70).

[986] « In diesen Zusammenhängen steht das politische und publizistische Ansehen des katholischen Rechtslehrers Carl Schmitt, dessen Rechtssinn wie ein mystisch-praktisches Integrum erscheint, woran das Ambigene der logisch-humanen und immer zuletzt christlich nicht rekludierbaren Position als an der juristischen Dezision sich umschlagen und in politisch-geschichtliche raumhafte Fruchtbarkeit ausgeleitet werden soll. Dieser Umschlag zwischen Recht und Masse, »Technik« und Kreatur erscheint auch als eine spezifisch-katholische Sinnesform der Gegenwart. Man kann vergleichsweise dafür an den Sinn von Pfeiler und Säule in der basilikalen Reklusaform denken. Es ist der Umschlag, an dessen Ordo die Komparation des Sinnes zur aktiven Kontemplation im Säkularen sich fortfördern muß; und hierher gehört auch die nach Dante gerichtete Sinnesarbeit von Albert Mirgeler. » (K. Weiss, 1933, *Der christliche Epimetheus*, p.70, n.2). Voir sur Albert Mirgeler: K. Breuning (1969) *Vision des Reiches*, p. 226-7; voir aussi L. V. Kaplan & R. Koshar (2012) *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology and Law*, chapitre 2, en particulier, p. 44.

citation du *Nordlicht* de Theodor Däubler,[987] ni une « réponse prométhéenne », mais une « réponse épiméthéenne chrétienne », telle qu'une strophe de Konrad Weiss.[988] Alors qu'il débat de l'Epithémée chrétien, le livre de Konrad Weiss prend la forme d'un compte rendu de scènes politiques contemporaines. « Épiméthéenne » et « chrétienne », l'orientation théologico-politique de cette image est tout d'abord celle d'un « témoin » de l'histoire.[989] Au-delà, cette interprétation chrétienne de l'histoire ne se confond ni avec un messianisme ni avec une christologie sur le plan politique.[990] Contre l'esprit prométhéen de découverte, de planification et d'accélération (combattu chez Schmitt par l'image du *Katechon*), et à l'aide de l'Épiméthée pour lutter contre le « désespoir ». Cette distinction s'est développée de la même manière dans le débat entre Schmitt et Blumenberg qui s'est poursuivi pendant quelques années. [991] Cette opposition est également un message qui ressort des commentaires

[987] C. Schmitt, *Theodor Däublers ‚Nordlicht' : Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, 1916.

[988] ECS, p.52-53. « Ainsi devient le sens, d'autant plus il se cherche lui-même, / De la sombre prison, l'âme est conduite au monde. / Accomplis ce que tu dois, qui est déjà / Toujours accompli et tu fais seulement la réponse. » (K. Weiss, cité dans : ECS [trad. fr.] p. 150). En fait, cette citation ne provient pas du *Christliche Epimetheus* de Weiss de 1933, mais de son ouvrage *Tantale* de 1929.

[989] Voir, par exemple, le jugement de Schmitt sur Tocqueville : Tocqueville n'est ni un Épiméthée chrétien ni un *Katechon*. Néanmoins, il joue le rôle d'un témoin (ECS [trad. fr.] p. 138-9). Cela se reflète encore dans ses idées sur les États-Unis ; Voir zn part. : DC, p. 88-92 ; voir aussi GL II, p. 385, NE [trad. fr.] p. 67 (NE, p. 33), NE [trad. fr.] p. 288. Voir aussi RW 265,19864, (« un pauvre poète allemand est [...], Konrad Weiss, à cause de son « Chrisliches Epimetheus » (1933), un document di sens historique allemand, dont la profondeur, la vérité et la beauté laissent derrière elles de nombreux porteurs célèbres du sens historique allemand, même Dilthey et Bachofen, en dépassant le concept neutre et classique de l'humanité par une piété mariale. »).

[990] Voir la référence de Schmitt à Weiss sur ce sujet : GL II, p. 117-8 ; *Depositum* à Przywara (archive : RW 265,19864) ; Voir aussi : B. Bourdin (2014) « Carl Schmitt : Un Contre-Messianisme Théologico-politique ? », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 98, No. 2, p. 241-259.

[991] Voir la première lettre de Hans Blumenberg à Schmitt qui reprend l'aphorisme de Goethe (« *Nemo contra deum nisi deus ipse* »). Entrant en contact avec Carl Schmitt peu après les critiques formulées par celui-ci en 1970, Blumenberg se réfère ici à ce qu'il a « récemment appris » lors de discussions avec Gershom Scholem et Hans-Georg Gadamer. Selon Blumenberg, ces actes sont d'abord apparus sous la forme d'une figure de Prométhée chez Goethe, qui a eu une influence sur le premier spinozisme renaissant allemand chez des personnages comme Lessing et Jacobi (BRblu, p. 106-107). L'aimable réponse de Schmitt au jeune philosophe souligne « un fort élément épiméthéen chez Goethe, qui reste en équilibre avec l'élément « *prométhéen* » (BRblu, p. 112). Dans une lettre ultérieure à Schmitt, quelques années plus tard, Blumenberg mentionne sa propre « réécriture » de la première partie ed la *Légitimité des temps modernes* en souhaitant avoir « mieux rendu justice à la position du concept de sécularisation » dans l'œuvre de Schmitt « qu' il y a dix ans » (BRblu, p. 116). La réédition de *La Légitimité des temps modernes* comporte non seulement une révision importante de sa première partie sur la théologie politique, mais aussi des différences mineures sur l'usage de Goethe dans sa deuxième partie. (Voir par exemple : *Die Legitimität der Neuzeit*, 1999, Frankfurt, Suhrkamp, p. 457-466 ; p. 593). Concernant sa conception de la « réoccupation » (*Umbesetzung*) (p. 99) et sa réfutation détaillée de la sécularisation en cours, le point de référence de Blumenberg est toujours Goethe ; pour lui la « réoccupation » signifie que différentes déclarations peuvent être comprises comme des réponses à des questions identiques (1988, p. 466.) Après les remaniements du livre de Blumenberg, Carl Schmitt lui écrit deux lettres successives dont la première est principalement une critique de la première partie de *La légitimité des temps modernes*. Une deuxième lettre revient une fois de plus sur le sujet d'Épiméthée. Cette figure d'Épiméthée, selon Schmitt, ne doit pas être traitée dans le langage juridique d'une identité et d'une continuité mais comme un « *témoignage* » (BRblu, p. 125). Ultérieurement, Blumenberg admet ce point, car il fait référence à un

de Schmitt à la première édition de *La légitimité des temps modernes* de Hans Blumenberg (1966), qui forment le post-scriptum à sa deuxième *Théologie politique* : Le petit « d » de l'aphorisme de Goethe : « personne n'est contre dieu sinon dieu lui-même » (*nemo contra deum nisi deus ipse*) a fait scandale.[992]

2). **Le *Katechon***

S'agissant d'une des principales interventions métaphoriques de Carl Schmitt sur le rapport théologico-politique, on peut se demander si cette image du *Katechon* est bien conforme aux paroles de Saint Paul. Au premier siècle, Saul de Tarse est encore un « implacable ennemi des chrétiens », un parfait inquisiteur qui consacre la première partie de sa vie à persécuter les premiers disciples de Jésus dans la région de Jérusalem ; mais, en se rendant à Damas pour les « arrêter » et les « ramener »,[993] il a une vision de Jésus ressuscité dans une « grande lumière ».[994] C'est la raison de sa conversion qui va faire de lui le fondateur de l'Église et le « conquérant des âmes », Saint Paul. L'introduction du motif du *Katechon* dans le christianisme commence avec cet homme qui a déclaré à l'origine que « Jésus est le Christ ».[995] Lors de son deuxième voyage missionnaire à Thessalonique, en Macédoine, Paul a lui-même mis en garde contre le pouvoir « secret » de l'anarchie déjà à l'œuvre, mais qui doit rester secret jusqu'à ce que ce « quelqu'un » que vous connaissez évidemment (le *Katechon*) continue à l'empêcher, lui et son secret, de se manifester pleinement au cours de l'éon actuel. L'image paulinienne du *Katechon* fait donc référence à celui qui le retient et résiste

« mélange ambigu de Prométhéen et d'Épiméthéen chez Goethe » que Karl Löwith, avec son approche purement prométhéenne de Goethe, n'a pas su reconnaître (BRblu, p. 132-33).

[992] PT [trad. fr.] p. 178 ; voir aussi PTII, p. 181 (*Nemo contra hominem nisi homo ipse*).

[993] « Saul, de son côté, ravageait l'Église ; pénétrant dans les maisons, il en arrachait hommes et femmes, et les faisait jeter en prison » (Actes, 8:3) ; « Le souverain sacrificateur et tout le collège des anciens m'en sont témoins. J'ai même reçu d'eux des lettres pour les frères de Damas, où je me rendis afin d'amener liés à Jérusalem ceux qui se trouvaient là et de les faire punir. » (Actes, 22:5) ; « ils avaient avec lui des discussions relatives à leur religion particulière, et à un certain Jésus qui est mort, et que Paul affirmait être vivant. » (Actes, 25:19); « je les ai souvent châtiés dans toutes les synagogues, et je les forçais à blasphémer. Dans mes excès de fureur contre eux, je les persécutais même jusque dans les villes étrangères. » (Actes, 26:11); « Vous avez su, en effet, quelle était autrefois ma conduite dans le judaïsme, comment je persécutais à outrance et ravageais l'Église de Dieu, » (Gal. 1:13).

[994] « Comme il était en chemin, et qu'il approchait de Damas, tout à coup une lumière venant du ciel resplendit autour de lui. Il tomba par terre, et il entendit une voix qui lui disait : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? Il répondit : Qui es-tu, Seigneur ? Et le Seigneur dit : Je suis Jésus que tu persécutes. Il te serait dur de regimber contre les aiguillons. Tremblant et saisi d'effroi, il dit : Seigneur, que veux-tu que je fasse ? Et le Seigneur lui dit : Lève-toi, entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire. Les hommes qui l'accompagnaient demeurèrent stupéfaits ; ils entendaient bien la voix, mais ils ne voyaient personne. Saul se releva de terre, et, quoique ses yeux fussent ouverts, il ne voyait rien ; on le prit par la main, et on le conduisit à Damas. Il resta trois jours sans voir, et il ne mangea ni ne but. » (Actes, 9:3-9).

[995] Voir sur ce sujet particulièrement J. Taubes (1999) *La Théologie politique de Paul*.

ainsi sur son chemin. Bien que ce sera aussi un tournant vers une institution chrétienne, Paul ne mentionne pas lui-même explicitement l'identité du *katechon*. Dans le contexte d'un propos sur « l'avènement du Seigneur et ce qui le précède », il indique :

> Vous vous rappelez, n'est-ce pas, qu'étant encore près de vous je vous disais cela, Et vous savez ce qui le retient présentement de façon qu'il ne se révèle qu'à son moment. Dès maintenant, oui, le mystère de l'impiété est à l'œuvre. Mais que seulement celui qui le retient soit d'abord écarté, alors l'Impie se révélera, et le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa bouche, l'anéantira par le resplendissement, de sa Venue.[996]

Une distinction notable concernant les termes grecs utilisés dans l'Epître (κατέχον, κατέχων) doit être faite entre le participe neutre *to Katechon* du verbe *katechein* (tenir, contenir) et la forme substantive masculine, *ho katechōn*. Alors que le premier concept jouait un rôle important dans l'éthique stoïcienne ancienne (et a été repris plus tard par les traditions eschatologiques chrétiennes) comme « ce qui retient » ou (avec le sens d'une obligation morale) « ce qui est dû », la deuxième forme masculine (« celui qui retient ») fait référence à une figure ou une force qui empêche l'Antéchrist d'apparaître pleinement dans le monde, puisque cette apparition doit d'abord avoir lieu avant l'arrivée du Jour du Jugement. « Celui qui retient » est censé être actif jusqu'à ce que le Mal soit « écarté ». Au cours de sa longue histoire, il est censé prendre différents noms à différentes époques.[997]

Bien que les premières mentions de l'idée du *katechon* chez Schmitt datent de la même période que l'*Épiméthée chrétien* de Konrad Weiss (début des années 1930), c'est plutôt à partir du début des années 1940 (et en particulier de ses articles sur le droit international) que l'image du Katechon s'est imposée avec force dans son œuvre publiée. (« Accélérateurs malgré eux : la problématique de l'hémisphère occidental » de 1942,[998] « Terre et mer » de 1942,[999] la conférence de 1943 sur « La situation de la science européenne du droit »).[1000]

---

[996] 2 Thessaloniciens 2 : 5-8. (Edition du Cerf, 1958, p. 677).

[997] « 6. καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ 7. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. » (2 Thessaloniciens 2 :6-7, Bibilehub.com) Voir : M. Hannah et R. Rowan (2017) *Ex Captivitate Salus*, Londres, Polity, p. 83-4. L. J. Lietaert Peerbolte (1997) 'The κατέχον/κατέχων of 2 Thess. 2:6-7', Dans *Novum Testamentum*, 39 : 2, p. 138-50. C. Nicholl (2000) 'The restrainer removes (2 THESS. 2:6-7). Dans *The Journal of Theological Studies*, 51:1, p. 27-53. Voir *High Peaks Bible Fellowship*, entrée sur 2 Thessaloniciens 2 :6-7. Voir aussi sur le sens de la continuité concernant le *Katechon* au sein d'une vision chrétienne de l'histoire, l'interpretation de S. Lewis (2004) www.spiritandtruth.org, sur 2 Thess. 2:6-7.

[998] « Beschleuniger wider Willen: oder Problematik der westlichen Hemisphare » (1942): SGN, p. 431-40, en part., p. 436, p. 438, [trad. fr.]: dans: A. de Benoist (dir.) (1996) *Carl Schmitt : Du politique*, *Légalité et légitimité et autres essais*, p. 169-175.

[999] *Land und Meer* ; voir aussi « Das Meer gegen das Land » (1941) : SGN, p. 395-400. [Trad. fr.] : *Terre et Mer*, J. L.. Pesteil, 1985, Paris, Labyrinthe.

Dans la même période, le terme apparaît également dans un contexte plus théologique comme dans le *Depositum* à Przywara de 1945-1946 où le *Katechon* est une métaphore de la « puissance historique de l'Europe », ou dans sa recension de *Meaning in History* de Karl Löwith où le *Katechon* réapparaît comme l'une des possibilités majeures d'une « interprétation chrétienne de l'histoire ». Le terme se retrouve à plusieurs reprises dans *Le Nomos de la Terre*, et en particulier dans un chapitre sur l'histoire des idées européennes d'Empire, de Césarisme et de tyrannie (dans lequel le *Katechon* retrouve le sens d'un fondement d'orientation théologico-politique européen malgré les ruptures précises de sa fonction, notamment à partir du Moyen Âge tardif).[1001] « L'unité du monde » (*Die Einheit der Welt*) de 1951 rappelle ensuite que, en tant que conception chrétienne de l'histoire (*das christliche Geschichtsbild*), la pertinence théologico-politique de cette orientation a toujours reposé avant tout sur un peuple qui a cette vision ancrée depuis longtemps dans son système de croyances.[1002] Cette image du *Katechon* est, selon Schmitt, précisément différente des

---

[1000] « Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft » dans VA, p. 386-429. Trad. fr. dans, A. de Benoist (ed.) *Carl Schmitt : Du politique, o p. cit.*, p. 133-142.

[1001] Voir en particulier : 'L'empire chrétien comme puissance qui retient (*kat-echon)*' (NE [trad. fr.] p. 63-66) ; Voir aussi : 'Empire, césarisme, tyrannie' (NE [trad. fr.] p. 66-70), en particulier le passage suivante : « Depuis que les rois allemands se furent assuré une puissance dynastique, l'empire devint une composante de cette puissance. C'est ainsi qu'il cessa d'être *l'élévation,* en vertu du rôle de *kat-echon*, d'une *couronne*, c'est-à-dire d'une royauté fondée sur un pays et son peuple. Depuis les Luxembourg et les Habsbourg, la couronne impériale appartient à une « maison », à une famille dynastique ; la puissance dynastique de cette maison réside dans une accumulation de couronnes, de droits de possession, de prétentions successorales et de candidatures, une accumulation où figure alors aussi la couronne impériale romaine, bien que celle-ci soit une « couronne » dans un tout autre sens que la couronne de saint Louis, de saint Etienne ou de saint Wenceslas. Mais la couronne *royale* allemande fut ainsi vidée de sa substance, c'est-à- dire du rattachement spatial et terrien qui caractérise si nettement les autres couronnes médiévales, surtout celle de saint Étienne. Le puissant *kat-echon* des époques franque, saxonne et salique devint un gardien débile et purement conservateur. Les concepts repris du *Corpus Juris* eurent aussi un effet destructeur et délocalisant. Ils ne purent conférer à Rome une nouvelle consécration. Dans les constructions juridiques des romanistes des XIVe **et** XVe siècles, l'union d'un empire chrétien et d'une royauté territoriale, dont procède l'œuvre d'un *kat-echon,* était déjà complètement oubliée. Bartole et tous les autres juristes et publicistes italiens du XIVe siècle ne savent plus que l'empereur a cette mission de *kat-echon*. Ils ont même oublié ce fait d'histoire du droit qu'au regard des cités de l'Italie septentrionale et centrale il était non seulement empereur romain, mais d'abord roi d'Italie » (NE [trad. fr.] p. 68).

[1002] « *Die Einheit der Welt* » 1951, dans FP, p. 841-871, ici, p. 849-850. (voir aussi « *Die Einheit der Welt »,* 1952, dans SGN, p. 496-512). Schmitt indique : « Ce sont des perspectives terrifiantes [*de l'unité mondiale*]. Que pouvons-nous faire pour les contrer ? […] Je crois et je sais par expérience historique et par la recherche scientifique qu'il existe de nombreuses et grandes possibilités d'une vision chrétienne de l'histoire qui ont donné aux peuples chrétiens la force de surmonter des siècles de difficultés et de dangers, mais qui ont été oubliées dans les époques heureuses. […] Il y a encore d'autres possibilités pour une vision chrétienne de l'histoire. Par exemple, il y a l'enseignement de l'apôtre saint Paul sur l'homme et sur le pouvoir qui empêche le pouvoir du mal et de l'Antéchrist et qui retarde ainsi le début de la catastrophe finale. C'est l'enseignement de "*kat-echon*", comme il est appelé dans un mot grec de saint Paul. Des siècles entiers de l'histoire chrétienne médiévale et son idée du royaume sont basés sur la conviction que le royaume d'un prince chrétien a la tâche d'être un tel "*katechon*". D'importants souverains médiévaux tels qu'Othon le Grand et Frédéric Barberousse ont vu l'essence historique de leur dignité impériale dans le fait qu'ils ont combattu comme un « *katechon* »

« grands parallèles » entre l'époque moderne actuelle et « l'époque des Césars et du christianisme primitif »,[1003] par exemple dans le romantisme allemand, qui mènent vers la « perspective terrifiante » de l'unité du monde.[1004] Dans la deuxième *Théologie politique*, en 1970, une idée similaire est utilisée dans la controverse avec Erik Peterson, dont les mentions de l'image de *Katechon* étaient antérieures à celles de Schmitt, puisqu'elles remontent à leur séjour à l'Université de Bonn à partir de l'hiver 1924.[1005]

2.1). ***Un contexte théologico-politique*** : Le grand et très ancien temple de Jupiter à Rome a été incendié en 83 av. J.-C. Parmi le riche héritage perdu lors de l'incendie du temple, l'un des plus importants était la collection originale des *Livres sibyllins*, une compilation de déclarations oraculaires qui ont été consultées tout au long de l'histoire de la République romaine dans des situations de crise. En 76 av. J.-C., le Sénat romain a expédié des envoyés dans le monde entier pour en trouver des copies. Au cours des siècles ultérieurs, une nouvelle *Oracula Sibyllina* réapparut progressivement sous la forme de réinterprétations compilées de prétendues prophéties de nature juive, chrétienne et païenne. A partir de ce point, l'une de ces nouvelles compilations reconfigurées (pseudo-sibyllines) met désormais en garde contre un retour de l'empereur romain de la dynastie Julio-Claudienne, Augustus Germanicus Nero (37-68) en tant qu'Antéchrist. Cette interprétation n'est pas retenue par certains des premiers pères de l'Église comme Tertullien ou Lactance.[1006] Saint Augustin considère les oracles

---

contre l'Antéchrist et ses alliés, retardant ainsi la fin des temps.» (FP, p. 849-50) [Souligné par moi]. Il convient d'indiquer que ce passage figuredans une conférence en petit comitéen 1951 ; le texte est publié une seconde fois en 1952, mais prend une autre structure, avec des similitudes partielles avec la première version. Dans ce cadre, l'idée de l'unité du monde comprend non seulement un héritage du marxisme mais aussi le type de libéralisme progressiste pour lequel l'unité politique et morale du monde apparaît comme l'apogée des réalisations humaines et une porte d'entrée utopique (FP, p. 850). [Souligné par moi]

[1003] FP, p. 849.

[1004] *Ibid.* Voir aussi à ce sujet : W. Hooker (2009) p. 4, p. 51, p. 203 ; J. F. Kervégan (2004) « Carl Schmitt et « l'unité du monde » dans *Les Études philosophiques* 2004/1, n. 68, p. 3-23.

[1005] Voir E. Peterson, 1924, cité dans B. Nichtweiss (1992), *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk,* Freiburg, Herder. p. 489.

[1006] Voir la référence à Néron du cinquième chapitre de *l'Apologeticum* de Tertullien (*L'Apologétique*, J. P. Waltzing (trad.) p. 28-9, voir aussi, p. 69).Voir l'indication de Lactance : « Lorsque Néron [...] observa que non seulement à Rome, mais en tout autre lieu, une grande multitude se révoltait chaque jour du culte des idoles et, condamnant leurs anciennes voies, passait à la nouvelle religion, lui, un tyran exécrable et pernicieux, s'avança pour raser le temple céleste et détruire la vraie foi. C'est lui qui, le premier, persécuta les serviteurs de Dieu ; il crucifia Pierre et tua Paul ; il n'échappa pas non plus à l'impunité, car Dieu regardait la détresse de son peuple ; et donc le tyran, privé d'autorité et précipité du haut de l'empire, disparut soudainement, et même le lieu de sépulture de cette bête sauvage nuisible ne fut plus visible. Cela a conduit certaines personnes à l'imagination extravagante à supposer que, ayant été transporté dans une région lointaine, il est encore en vie ; et à lui appliquer les versets de la Sibylle concernant 'Le fugitif, qui a tué sa propre mère, devant venir des confins de la terre' : comme si celui qui était le premier devait aussi être le dernier persécuteur, et ainsi prouver le précurseur de l'Antéchrist ! Mais nous ne devons pas croire ceux qui, affirmant que les deux prophètes Hénoch et Élie ont été transférés dans un lieu éloigné pour qu'ils puissent assister à notre Seigneur

comme une conjecture « audacieuse » des païens (de nombreux chrétiens croyaient que Néron était l'Antéchrist ou qu'il reviendrait en tant qu'Antéchrist). En réinterprétant la deuxième épître de Paul aux Thessaloniciens à l'occasion de cette polémique contre les païens, il attribue toujours à l'Empire romain le caractère d'une force qui retient.[1007] La conception du *Katechon* de Carl Schmitt se développe toujours sur ce fond, par exemple dans son ouvrage *Le Nomos de la Terre*:

> Je ne crois pas qu'une autre représentation de l'histoire que celle du *kat-echon* soit même possible pour une foi chrétienne originaire. La foi en une force qui retient la fin du monde jette le seul pont qui mène de la paralysie eschatologique de tout devenir humain jusqu'à une puissance historique aussi imposante que celle de l'Empire chrétien des rois germaniques. L'autorité de Pères de l'Église et d'auteurs comme Tertullien, Jérôme et Lactance, et la continuation chrétienne de prophéties sibyllines se conjuguent pour affirmer que seul *l'Imperium Romanum* et sa prolongation chrétienne expliquent la persistance de cet âge du monde, et le protègent contre la puissance écrasante du Mal. Cette vision s'inscrivait, chez les moines germains, dans une lumineuse foi chrétienne, de la plus forte intensité historique ; et qui ne peut faire la distinction entre, d'une part, les textes d'Haimo de Halberstadt ou d'Adson, et d'autre part les troubles oracles du Pseudo-Méthode ou de la Sibylle tiburtine ne saisira l'Empire du Moyen Âge chrétien qu'à travers des généralisations déformantes et des parallèles avec des phénomènes de puissance non chrétiens, plutôt que dans son historicité concrète. […] Les constructions politiques ou juridiques relatives à la continuation de l'*Imperium Romanum* ne sont pas l'essentiel, comparées à la doctrine du *kat-echon* ; elles représentent déjà un déclin et une dégénérescence, passant de la piété au mythe érudit. Elles peuvent être très différentes : translations, successions, consécrations ou rénovations de toutes sortes. […] L'unité médiévale entre *imperium* et *sacerdotium*, en Europe occidentale et centrale, n'a jamais été une accumulation centralisatrice de pouvoir dans la main d'un seul homme. Elle reposait dès l'origine sur la distinction entre *potestas* et *auctoritas*, conçues comme deux hiérarchies différentes au sein de la même unité globale. Les oppositions entre empereur et pape

---

quand il viendra au jugement, imaginent aussi que Néron apparaîtra dans l'avenir comme le précurseur du diable, quand il viendra ravager la terre et renverser l'humanité. » (Lactance*, De la mort des persécuteurs*, ch. 2)

[1007] Voir Augustin, *Cité de Dieu* livre 20, ch.18. Gallimard, p. 928-930. Voir aussi la référence de Saint Augustin à la deuxième Epitre de Paul aux Thessaloniciens : « Certains estiment : que ces propos touchent l'Empire romain, et que l'apôtre Paul n'a pas voulu l'écrire ouvertement pour ne pas encourir l'accusation calomnieuse de souhaiter du mal à cet Empire, qu'on espérait alors éternel. Et sous les mots : «dès maintenant en effet le mystère d'iniquité est à l'œuvre », il voudrait que l'on entende Néron, dont les actes paraissaient ceux de l'Antéchrist. Certains conjecturent-ainsi qu'il doit ressusciter pour être l'Antéchrist ; et d'autres pensent qu'il n'a pas été tué mais plutôt enlevé de façon qu'on le croie mis à mort, et qu'on le cache, vivant : dans la force de l'âge où il était quand on l'a cru mort jusqu'à ce qu'il se révèle en son temps et retrouve son trône. Pareille présomption chez les tenants d'une telle opinion me plonge dans le plus vif étonnement, mais les propos de l'Apôtre : « seulement, que celui qui tient à présent tienne, jusqu'à ce qu'il s'écarte», peuvent raisonnablement passer pour s'appliquer à l'Empire romain lui-même, comme s'il était dit : « seulement, que celui, qui commande commande, jusqu'à ce qu'il s'écarte », c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit, écarté. « Et l'impie se révélera alors » : personne ne doute que soit ainsi désigné l'Antéchrist. » (*Cité de Dieu*, Livre 20, ch.19, éd. Gallimard, p. 932).

> ne sont donc pas des antagonismes absolus, mais seulement *diversi ordines* dans lesquels vit l'ordre de la *Respublica Christiana*.[1008]

L'effondrement de l'empire romain a provoqué une paralysie théologico-politique qui affecte également la légitimation du pouvoir politique. Peu après cet effondrement, sous les rois germaniques, les moines et les évêques chrétiens sont devenus le symbole d'une continuité entre l'Empire et les royaumes germaniques. Les évêques ont même reçu un certain rôle administratif et un pouvoir dans ce sens. Les monastères, en tant que centres de culture, d'érudition et d'économie, sont également devenus des institutions importantes permettant aux rois germaniques de mieux gouverner leurs royaumes grâce à ces établissements. Dans un complexe primordial entre un royaume à venir et une apocalypse à contenir, le *Katechon* fonctionne à l'origine comme une instance de « réconciliation ». Sans une compréhension de cette quête de légitimation du pouvoir politique, ce que l'on perçoit de cette histoire est la pure puissance (et donc, selon Schmitt, pure non-chrétienté). Comme l'indique *Le Nomos de la Terre*, cette orientation en tant que *Katechon* reste tout de même essentielle à une conception vraie de l'Europe chrétienne du Moyen-Âge. La fonction de cette image, celle de ce qui retient et restreint l'anarchie, sous-entend une unité d'ordre et d'orientation, suivie dans une certaine mesure tant au sein de l'*imperium* de l'empereur que du sacerdoce du pape. De

[1008] NE [trad. fr.] p. 64-65. « Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Kat-echon überhaupt möglich ist. Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so groß artigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt. Die Autorität von Kirchenvätern und Schriftstellern wie Tertullian, Hieronymus und Lactantius Firmianus, und die christliche Fortführung sibyllinischer Weissagungen vereinigen sich in der Überzeugung, daß nur das Imperium Romanum und seine christliche Fortsetzung den Bestand des Aeon erklären und ihn gegen die überwältigende Macht des Bösen erhalten. Das war bei den germanischen Mönchen ein lichtvoller, christlicher Glaube von stärkster, geschichtlicher Kraft, und wer die Sätze Haimos von Halberstadt oder Adsos nicht von den trüben Orakeln des Pseudomethodius oder der tiburtinischen Sibylle zu unterscheiden vermag, wird das Kaisertum des christlichen Mittelalters nur in fälschenden Verallgemeinerungen und Parallelen mit nicht-christlichen Machtphänomenen, aber nicht in seiner konkreten Geschichtlichkeit begreifen können. Die politischen oder juristischen Konstruktionen der Weiterführung des Imperium Romanum sind im Vergleich zu der Lehre vom Kat-echon nicht das Wesentliche; sie sind schon Abfall und Entartung von der Frömmigkeit zum gelehrten Mythos. Sie können sehr verschieden sein: Translationen, Sukzessionen, Konsekrationen oder Renovationen aller Art. Doch haben auch sie die Bedeutung, daß sie, gegenüber der Zerstörung antiker Frömmigkeit durch die spät-antike orientalische und hellenistische Vergottung der politischen und militärischen Machthaber, geistig eine Rettung der antiken Einheit von Ortung und Ordnung enthielten. Sie mußten sich organisatorisch im Hochmittelalter einer feudal-grundherrlichen Bodenordnung und den persönlichen Bindungen eines feudalen Gefolgschaftswesens anpassen, während sie, seit dem 13. Jahrhundert, eine sich auflösende Einheit gegenüber einem Pluralismus von Ländern, Kronen, Fürstenhäusern und selbständigen Städten zu behaupten suchten. Die mittelalterliche, west- und mitteleuropäische Einheit von Imperium und Sacerdotium ist niemals eine zentralistische Machtanhäufung in der Hand eines Menschen gewesen. Sie beruhte von Anfang an auf der Unterscheidung von potestas und auctoritas als zwei verschiedenen Ordnungsreihen derselben umfassenden Einheit. Die Gegensätze von Kaiser und Papst sind daher keine absoluten Gegensätze, sondern nur "diversi ordines", in denen die Ordnung der Respublica Christiana lebt. » (NE, p. 29-30).

l'empire aux rois germaniques, le *Katechon* s'inscrit jusqu'ici dans une continuité théologico-politique dont la première indication se trouve à Rome même. Cela a bien été le cas selon Schmitt, que ce soit en termes de continuité institutionnelle (« la localisation de la succession de Pierre à Rome est juridiquement et factuellement insoluble » ; « Rome ne sera jamais sans clergé et sans un peuple de croyants »),[1009] ou de continuité dans l'autorité pontificale (« le successeur de Pierre est certes toujours évêque de Rome, mais sans tenir compte de sa résidence effective »).[1010] La « continuité » qui relie la population médiévale à l'Empire romain ne se trouve pas dans les « normes » ou dans les « idées générales » mais dans cette « orientation concrète vers Rome » : cela signifiait une continuation des anciennes orientations adoptées par la foi chrétienne.[1011] L'image du *Katechon*, selon Schmitt, comporte l'union dans la dualité d'une autorité et d'un peuple participant : L'ordre de la couronne est défini par le fait de régner sur une terre « chrétienne particulière et son peuple », associé à la mission théologico-politique impartie à l'empereur (*Amt des Kaisers*) de rendre au Christ sa couronne. Cette élévation à la fonction de *katechon* n'est ni une simple extension du pouvoir monarchique ni une partie du pouvoir dynastique. C'est un indice de droit au sens de légitimité, un principe d'ordre et une commission « qui émane d'une sphère toute différente de celle de la dignité royale ».[1012] Cette continuité de l'image de *katechon* allait être ébranlée

[1009] NE, p. 28-9. NE [trad. fr.] p. 63, n.1.

[1010] NE, p. 28-9. NE [trad. fr.] p. 63, n.1.

[1011] NE, 31-2. NE [trad. fr.] p. 68. Voir aussi: « Die Einheit dieser Respublica Christiana hatte im *Imperium* und *Sacerdotium* ihre adäquaten Ordnungsreihen und in Kaiser und Papst ihre sichtbaren Träger. Die Anknüpfung an Rom bedeutete eine Weiterführung antiker, vom christlichen Glauben weitergeführter Ortungen. Die Geschichte des Mittelalters ist infolge dessen die Geschichte eines Kampfes um Rom, nicht die eines Kampfes gegen Rom. Die Heeresverfassung des Römerzuges ist die Verfassung des deutschen Königtums. In der konkreten Ortung auf Rom, nicht in Normen und allgemeinen Ideen, liegt die Kontinuität, die das mittelalterliche Völkerrecht mit dem Römischen Reich verbindet. » (NE, p. 28-9).

[1012] « Que non seulement les rois allemands mais aussi d'autres rois chrétiens aient pris le titre d'*imperator* et nommé leurs royaumes des empires, qu'ils aient reçu du pape des mandats de mission et de croisade, c'est-à-dire des titres juridiques pour l'acquisition de territoires, n'a pas fait disparaître l'unité de la *Respublica Christiana* fondée sur des localisations et des ordres assurés, mais n'a fait que la confirmer. Pour la conception chrétienne de l'*Imperium*, il me semble important qu'aux yeux du Moyen Âge chrétien la fonction de l'empereur n'ait pas représenté en soi une position de puissance absolue absorbant ou consommant toutes les autres fonctions variables. Elle fait œuvre de *kat-echon* avec des devoirs et des missions déterminés, et s'ajoute à une royauté concrète ou à une *couronne*, c'est-à-dire à la domination sur un pays chrétien déterminé et son peuple. Il s'agit de l'élévation d'une couronne, mais pas d'une augmentation en ligne droite et verticale, telle une royauté sur des rois, une couronne des couronnes, non pas l'extension d'un pouvoir royal ou même, comme plus tard, un élément d'un pouvoir dynastique, mais une mission qui émane d'une sphère toute différente de celle de la dignité royale. L'Imperium est ici un élément superposé à des formations autochtones, tout comme - dans le même contexte culturel général - une langue cultuelle sacrée vient d'une autre sphère se superposer aux langues vernaculaires. L'empereur peut donc aussi déposer sa couronne en toute humilité et modestie après l'accomplissement d'une croisade, sans compromettre pour autant son honneur - comme le montre le *Ludus de Antichristo* dans le fil de la tradition entièrement dominée par Adson. Il quitte alors sa place surélevée d'empereur pour retrouver sa place naturelle, et n'est plus désormais que le roi de son pays. » (NE [trad. fr.] p. 66).

dès la fin du Moyen Âge (disons au 13ème siècle) : Schmitt évoque la constitution « des unités politiques qui se soustraient à l'*Imperium*, non plus seulement en fait mais de plus en plus aussi en droit, tandis qu'elles cherchent à reléguer l'*Auctoritas* du sacerdoce aux affaires purement spirituelles »,[1013] et évoque « une unité en voie de décomposition face à un pluralisme de pays, de couronnes, de maisons princières et de villes autonomes ».[1014] Quand les royaumes fusionnent en une seule dynastie, l'orientation légitimante du *katechon* attaché à l'élévation de la couronne est sur le point de se perdre : « Depuis que les rois allemands se furent assuré une puissance dynastique, l'empire devint une composante de cette puissance. C'est ainsi qu'il cessa d'être l'élévation d'une couronne en vertu du rôle de kat-echon, c'est-à-dire d'une royauté fondée dans un pays et son peuple. »[1015] L'Empire est ainsi dépouillé de sa « substance » (*Substanz*), c'est-à-dire de l'attachement spatial et territorial auquel les autres couronnes du Moyen Âge avaient encore droit. À cet égard, sa « source » légitime n'est ni une unité de pays et de peuple attachée à sa fonction de *katechon*, ni n'a plus le sens plus ancien de « l'accumulation des couronnes » (*Ansammlung von Kronen*):

> Depuis les Luxembourg et les Habsbourg, la couronne impériale appartient à une « maison », à une famille dynastique ; la puissance dynastique de cette maison réside dans une accumulation de couronnes, de droits de propriété, de prétentions successorales et de candidatures, une accumulation sous laquelle se trouve alors aussi la couronne impériale romaine, bien que celle-ci soit une « couronne » dans un tout autre sens que la couronne de saint Louis, de saint Étienne ou de saint Wenceslas. Mais la couronne *royale* allemande fut ainsi vidée de sa substance, c'est-à-dire du rattachement (*Ortung*) spatial et terrien qui caractérise si nettement les autres couronnes médiévales, surtout celle de saint Étienne. Le puissant *kat-echon* des époques franque, saxonne et salique devint un gardien débile et purement conservateur. Les concepts repris du *Corpus Juris* eurent aussi un effet destructeur et délocalisant. Ils ne purent conférer à Rome une nouvelle consécration. Dans les constructions juridiques des romanistes des XIVe et XVe siècles, l'union d'un empire chrétien et d'une royauté territoriale, dont procède l'œuvre d'un *kat-echon*, était déjà complètement oubliée. Bartole et tous les autres juristes et publicistes italiens du XIVe

[1013] « C'est un signe de la dissolution de l'Empire chrétien médiéval que se forment (à partir du XIIIe siècle) des unités politiques qui se soustraient à l'Imperium, non plus seulement en fait mais de plus en plus aussi en droit, tandis qu'elles cherchent à reléguer l'auctoritas du sacerdoce aux affaires purement spirituelles.» (NE [trad. fr.] p. 69). Voir aussi sur le développement du rôle de l'institution chrétienne au sein des croisades (1095-1492) et en termes de guerres saintes. (NE, p. 27).

[1014] «[Les fonctions médiévales en tant que *katechon*] aussi ont pour sens de préserver spirituellement l'antique unité entre ordre et localisation, face à la destruction de la piété ancienne par la divinisation hellénistique et orientale des dirigeants politiques et militaires durant l'Antiquité tardive. Du point de vue organisationnel, elles durent s'adapter pendant le Haut Moyen Âge à un régime foncier lié à la féodalité terrienne et aux liens personnels d'une vassalité féodale, tandis qu'à partir du XIIIe siècle elles cherchèrent à affirmer une unité en voie de décomposition face à un pluralisme de pays, de couronnes, de maisons princières et de villes autonomes.»(NE [trad. fr.] p. 64-65).

[1015] « Seitdem die deutschen Könige sich eine Hausmacht schufen, wurde das Kaisertum ein Bestandteil dieser Hausmacht. Damit hörte es auf, die in der Leistung eines Kat-echon begründete Erhöhung einer Krone, d. h. eines in einem Land und seinem Volk begründeten Königstums zu sein. » (NE, p. 33). NE [trad. fr.] p. 68.

> siècle ne savent plus que l'empereur a cette mission de *kat-echon*. Ils ont même oublié le fait juridico-historique qu'au regard des cités de l'Italie septentrionale et centrale il était non seulement empereur romain, mais d'abord roi d'Italie.[1016]

2.2). ***Noms et époques*** : L'intervention de Schmitt sur le *Katechon* comprend une longue liste et l'histoire de personnalités et institutions qui partagent ce rôle historique ou ce potentiel politique à « chaque époque ». Comme l'écrit Schmitt juste avant Noël 1947, il faut même pouvoir « nommer le κατέχων pour chaque époque des dernières 1948 années. La place ne fut jamais inoccupée, sinon nous ne serions plus là. »[1017] Pour « tout grand empereur du Moyen Âge » qui était croyant, il y avait encore une croyance dans son propre rôle katéchontique. Cela a également été le cas lors des grands changements de paradigmes et des moments de l'histoire européenne où une image katéchontique a dû être restaurée, comme cela s'est produit, selon Schmitt, en 1814 « peut-être » dans l'ordre des jésuites.[1018] De la brève histoire des « accélérateurs malgré eux » (*Beschleuniger wider Willen*) en 1942 au *Nomos de la Terre*, il y a aussi une histoire de figures katéchontiques. D'abord, l'Empire romain (en référence, par exemple, à Tertullien),[1019] puis la *croyance* de type médiéval en un « pouvoir mystérieux » de rétention (qui « empêchait la fin des temps apocalyptiques, attendue depuis longtemps, de se produire à présent »).[1020] À cet égard, l'histoire des grands parallèles de l'Allemagne du XIXe siècle avait un « autre » sens, lorsque, par exemple, dans ses dernières

---

[1016] NE [trad. fr.] p. 68 (légèrement modifié). (NE, p. 33).

[1017] « Je crois au κατέχων ; c'est la seule possibilité pour moi, en tant que chrétien, de comprendre et de trouver un sens à l'histoire. La doctrine secrète paulinienne n'est pas plus et tout aussi secrète que toute existence chrétienne. Celui qui ne sait rien du κατέχων in concreto ne peut pas interpréter le passage. Adso vient Haimo de Halberstadt (Migne X. 117, col. 779), la source de l'Adso et bien plus clairement que cela. [Zu Adso kommt Haimo von Halberstadt (Migne X. 117, col. 779), als die Quelle von Adso und viel deutlicher als dieser.] Les théologiens d'aujourd'hui ne le savent plus et ne veulent pas le savoir. En fait, je voulais apprendre de vous: Qui est le κατέχων aujourd'hui? On ne peut pas se contenter de Churchill ou de John Foster Dolles. La question est plus importante que celle du Grand forestier de Jünger (*Die Frage ist wichtiger als die nach dem Jüngerschen Oberförster*). Il faut pouvoir nommer le κατέχων pour chaque époque des dernières 1948 années. La place ne fut jamais inoccupée, sinon nous ne serions plus là. Chaque grand empereur du Moyen Âge chrétien s'est pris pour le *Katechon* en pleine foi et conscience, et il l'était. Il n'est pas possible d'écrire une histoire du Moyen Âge sans voir et comprendre ce fait central. Il existe des détenteurs temporaires, transitoires et fragmentaires de cette tâche. Je suis sûr que nous pouvons même nous mettre d'accord sur de nombreux noms concrets jusqu'à aujourd'hui, dès lors que le concept est suffisamment clair. Donoso Cortes a échoué sur le plan théologique parce que ce concept lui était inconnu. » (GL II, p. 47).

[1018] Voir, GL II, p. 52 (Schmitt à Ernst Jünger en 1947).

[1019] « Tertullian und andere sahen in dem damaligen, alten *Imperium Romanum* den Verzögerer, der durch seine bloße Existenz den Äon „hielt" und eine Vertagung des Endes bewirkte. Das europäische Mittelalter hat diesen Glauben übernommen, und wesentliche Vorgänge mittelalterlicher Geschichte sind nur von ihm aus verständlich. » (SGN p. 634).

[1020] « Die Historiker und Geschichtsphilosophen sollten einmal die verschiedenen Figuren und Typen der weltgeschichtlichen Aufhalter und Verzögerer untersuchen und darstellen. In der Spätantike und im Mittelalter glaubten die Menschen an eine geheimnisvoll aufhaltende Macht, die mit dem griechischen Wort „kat-echon" (Niederhalten) bezeichnet wurde und die es verhinderte, daß das längst fällige apokalyptische Ende der Zeiten jetzt schon eintrat. » (SGN, p. 436).

phases, selon le regard critique de Nietzsche, Hegel devient le « grand retardateur et un point d'arrêt sur le chemin qui mène au véritable athéisme ».[1021] Cependant, tout au long de l'histoire de cette fonction théologico-politique originale initialement définie à Rome, toujours à travers des figures et des personnalités de l'histoire politique, les forces de ralentissement et de retardement peuvent également être comprises d'une manière « particulière et symbolique ».[1022] Par exemple : l'empereur François-Joseph qui semble retarder la fin de l'Empire des Habsbourg ;[1023] après la guerre mondiale de 1918, le président tchèque Masaryk ou le maréchal Pilsudski pour la Pologne.[1024] Ces figures et ces images, partageant une même fonction katéchontique, constituent des pôles de « résistance », selon une interprétation chrétienne de l'histoire. Selon Schmitt, même l'idée de l'Europe a été « perdue à défaut de l'idée d'un *katechon* ».[1025] Cette idée est historiquement basée sur la

[1021] « In einem anderen, aber doch wieder analogen Sinne war Hegel, der letzte große systematische Philosoph Deutschlands, in den Augen Nietzsches nichts als der große Verzögerer und Aufhalter auf dem Wege zum wahren Atheismus. » (SGN, p. 436). Voir aussi NE [trad. fr.] p. 289 (sur Nietzsche dans un contexte critique autour de 1848). Voir aussi chapitre trois sur « le grand parallèle » dans le contexte du débat de D. F. Strauss et B. Bauer. Comparer aussi avec : FP, 849-52, particulièrement p. 850 (notamment la cinquième et dernière partie de « Die Einheilt der Welt », qui n'est pas présente dans l'article éponyme de 1952 : SGN, p. 496-505), Voir aussi : DCG, p. 927-31 (sur K. Löwith : l'image du *katechon* comme possibilité chrétienne alternative à une histoire des grands parallèles) : „Nietzsche hat voller Wut gerade in Hegel und dem sechsten, das ist in dem historischen Sinn der Deutschen den grossen Verzögerer auf dem Weg zum offenen Atheismus erblickt ». (DCG, 1950, p. 930). Voir aussi : GDS, p. 205-6 (sur l'histoire de la « troisième religion » en Allemagne au cours de l'histoire intellectuelle de certains descendants de Hegel au sein du protestantisme allemand). Voir aussi l'indication du *Nomos de la Terre* : « Dans ce contexte, nous avons des raisons essentielles pour faire ressortir en toute clarté la spécificité de l'unité chrétienne médiévale et de son «pouvoir suprême ». Car c'est là que réside le contraste le plus profond qui sépare l'empire chrétien d'une *Respublica Christiana* même des antiques concepts païens que le Moyen Âge a renouvelés, reproduits et restitués. Toutes ces rénovations font abstraction du *kat-echon* et ne peuvent en conséquence faire naître qu'un césarisme plutôt qu'un empire chrétien. Or le césarisme est une forme de pouvoir typiquement non chrétienne, même lorsqu'il conclut des concordats. En tant que terme et comme problème consciemment posé dans la sphère spirituelle, ce césarisme est un phénomène moderne. Il n'apparaît qu'avec la Révolution française de 1789 et se rattache historiquement à l'époque du grand parallèle entre la situation de la chrétienté primitive et la situation du XIXe siècle, un parallèle qui commence avec la Révolution française. Celle-ci suscite les mots et les concepts, issus tout entiers du grand parallèle, de césarisme, guerre civile, dictature et prolétariat. Ce grand parallèle singulier et dominant entre le présent et l'époque qui marque le début de notre ère ne doit pas être confondu avec les nombreux autres parallèles historiques qui fourmillent chez les historiens et les politiciens. Ce grand parallèle a été exposé avec maintes variations par divers auteurs, allant de Saint-Simon, Tocqueville, Proudhon, Bruno Bauer jusqu'à Oswald Spengler.» (NE [trad. fr.] p. 67).

[1022] « Aber auch in einzelnen Figuren und Persönlichkeiten der politischen Geschichte können aufhaltende und verzögernde Kräfte in eigentümlicher, symbolischer Weise Gestalt annehmen. » (SGN , p. 436).

[1023] « Der alte Kaiser Franz Joseph schien durch sein bloßes Dasein das Ende des überalterten habsburgischen Reiches immer wieder aufzuhalten, und wenn damals die Meinung verbreitet war, Österreich werde nicht zusammenbrechen, solange er lebte, so war das mehr als ein törichter Aberglaube. » (SGN, p. 436).

[1024] « Nach dem Weltkrieg 1918 kam dem tschechischen Präsidenten Masaryk die Funktion eines Aufhalters in entsprechend kleinerem Maßstab zu. Für Polen wurde der Marschall Pilsudski zu einer Art von „kat- echon". Vielleicht genügen diese Beispiele, um den politischen und geschichtlichen Sinn anzudeuten, der in der Rolle des Verzögerers enthalten sein kann. » (SGN, p. 436).

[1025] ECS [trad. fr.] p. 138. Voir: « *Europa war ohne die Idee eines Kat-echon verloren. Tocqueville kannte keinen Kat-echon*. » (ECS, p. 31). Cela se reflète encore dans ses idées ver États-Unis, et dans sa position au sein d'une

symbolique de la « continuité » de sa fonction théologico-politique. Ensuite, comme nous le verrons par la suite, l'utilisation métaphorique de l'image de *Katechon* par Schmitt conduit dans une double direction. D'une part, vers le passé, la réorientation des énergies destructrices mythique de la scène politique (en entités politiques, unités politiques et institutions politiques) ; d'autre part, en tournant les yeux vers l'avenir, l'image de *Katechon* est une incitation à la résistance et à préserver, dans la vie publique et politique, certains espoirs de continuité des institutions et des unités visibles (face à la possibilité de leur destruction totale et malgré l'accélération historique du processus de sécularisation).

2.3). ***Réorientation du mythe*** : Entre le contre-révolutionnaire catholique Joseph de Maistre[1026] et le révolutionnaire socialiste Georges Sorel[1027], un point commun malgré toutes leurs différences est qu'ils développent une théorie du « mythe » qui accompagne et dynamise implicitement l'« acte » politique. Si le pouvoir social du « mythe » a été défini par le premier en termes symboliques de « lutte contre Satan » (disons, contre le Mal dans l'histoire), il est devenu le point d'inspiration de l'enchantement mythique du second pour le socialisme. Au moment où la politique et la religion se heurtent, l'élément mythique consiste, selon Sorel, à offrir une possibilité pratique parfaite à la « grève générale ». De ce point de vue, Sorel est prêt à se référer à la théorisation « éloquente » du « mythe » chez Maistre malgré l'existence de certaines oppositions évidentes entre les deux auteurs.[1028] Pour Schmitt, dès la *Théologie*

---

histoire aux grands parallèles au XIXe siècle .Voir aussi en particulier « *Donoso Cortes dans l'interprétation paneuropéenne »* (DC, p. 88-92) : «Hegel est mort en 1831. Quelques années plus tard seulement, le livre *De la démocratie en Amérique* (1835), du grand historien français Alexis de Tocqueville, a privé de son fondement l'auto-compréhension de l'Europe et a produit le pronostic qu'une inévitable démocratisation et centralisation de l'humanité se réaliserait en Amérique et en Russie.». (DC.fr p. 235 ; DC, p. 88-89,) ; voir aussi : GL II, p. 385 (également à propos du regard européen sur l'Amérique), ECS [trad. fr.] p. 138-139, NE [trad. fr.] p. 67, p. 288.

[1026] Joseph de Maistre (1753-1821).

[1027] Georges Sorel (1847-1922).

[1028] Voir par exemple cette remarque de Sorel : « Au début du XIXe siècle, les persécutions révolutionnaires ravivèrent ce mythe de la lutte satanique, qui a fourni à Joseph de Maistre des paroles éloquentes ; ce rajeunissement explique, en grande partie, la renaissance religieuse qui se produisit à cette époque. Si le catholicisme est aujourd'hui si menacé, cela tient beaucoup à ce que le mythe de l'Église militante tend à disparaître. La littérature ecclésiastique a fort contribué à le rendre ridicule ; c'est ainsi qu'en 1872 un écrivain belge recommandait de remettre en honneur les exorcismes, qui lui semblaient être un moyen efficace pour combattre les révolutionnaires. Beaucoup de catholiques instruits sont effrayés en constatant que les idées de Joseph de Maistre ont contribué à favoriser l'ignorance du clergé, qui évitait de se tenir au courant d'une science maudite ; le mythe satanique leur semble donc dangereux et ils en signalent les aspects ridicules ; mais ils n'en comprennent pas toujours bien la portée historique. Les habitudes douces, sceptiques et surtout pacifiques de la génération actuelle ne sont pas favorables d'ailleurs à son maintien ; et les adversaires de l'Église proclament bien haut qu'ils ne veulent pas revenir à un régime de persécutions qui pourrait rendre leur puissance ancienne aux images de guerre. […] En employant le terme de mythe, je croyais avoir fait une heureuse trouvaille, parce que je refusais ainsi toute discussion avec les gens qui veulent soumettre la grève générale à une critique de détail et qui accumulent les objections contre sa possibilité pratique. » (G. Sorel, *Réflexions sur la violence*,. Entremonde, 2013, p. 23-24).

politique, l'image ou le mystère fondateur du « Mal » est le *telos* du temps historique : cette application du mythe a également été d'une grande importance pour ses considérations ultérieures sur le *Katechon*. Cependant, selon Schmitt, les « totalisations mythiques », tant en ce qui concerne la société que l'État, n'aboutissent à rien de moins qu'à une logique théologico-politique de « guerre civile », à laquelle sa longue carrière dans la théorie juridique et politique devait avant tout s'opposer. À cet égard, malgré les divers jugements positifs qu'il formule à propos du sens implicite du mythe dans l'acte chez Sorel, Schmitt ne peut s'accorder avec lui ni sur l'application ni sur l'orientation théologico-politique du « mythe ».[1029]

Au-delà de cela, en ce qui concerne les contre-révolutionnaires catholiques, bien qu'une figure comme Donoso Cortes parvienne à comprendre la signification théologico-politique de la « décision » dans les structures politiques modernes, ce qui est encore absent chez Donoso Cortes est principalement ce que Schmitt appelle une orientation théologico-politique retardatrice (*Katechon*), c'est-à-dire une interprétation chrétienne du sens de l'histoire.[1030] La

[1029] Exemples de l'intervention de Schmitt sur Sorel et sa théorie du mythe : RK [trad. fr.] p. 164 : malgré la polarité essentielle entre un socialiste et des contre-révolutionnaires tels que Maistre et Donoso Cortes, il existe entre eux une base commune, la force vitale du mythe. RK [trad. fr.] p. 162 (légerement à modifier) : Sorel a repéré à juste titre que l'opposition de l'institution catholique à la rationalité des Lumières n'est ni une irrationalité au sein de l'institution ni une crise en termes d'irrationalité. DC [trad. fr.] p. 227 : « *Le Donoso Cortes inconnu*», 1929, sur une ligne allant de Proudhon, puis de Sorel vers le fascisme du « *stato corporativo* », toute cette ligne contrastant avec le « socialisme athée » des disciples de Marx). LSH [trad. fr.] p. 79-80 : sur Sorel et sa théorie du mythe chez des penseurs tels que Machiavel, Vico et Nietzsche. SGN, p. 146 ; p. 146-7, n.14 : L'article de 1937 « *L'État comme mécanisme dans Hobbes et Descartes* » : une critique de Sorel pour des forces destructrices des totalisations mythiques et des simples « mythisations ». Pour des autres exemples de divers aspects critiques d'un point de vue critique sur la force destructrice de la pure orientation mythologique sur le plan politique voir aussi : LSH [trad. fr.] p. 139, LSH [trad. fr.] p. 99-100 : les critiques de l'intégration réductrice de l'étatique au mythique. PT [trad. fr.] p. 57 : le troisième chapitre de la *Théologie politique*, ainsi que la critique du mythe de « l'architecte : législateur ». LSH [trad. fr.] p. 101 : les esthétisations romantiques sur la « productivité » ; ainsi que Schelling et les romantiques et leur distinction d'une histoire de mécanisme étatique comme « mécanisme mort » en tant que machine. Voir aussi sur le sujet : W. Hooker (2009) *Carl Schmitt's International Thought*, *o p. cit.* p. 42-44, p. 56 : « le *katechon* et la force mythique », p. 102-125. Voir aussi l'introduction de Graham Ward et Michael Hoelzl à la deuxième *Théologie politique* en réponse au mythe de la fin de toute théologie politique, en particulier sur « Schmitt, la mythologie et Georges Sorel » (2008, *Political Theology II*, p. 20-24).

[1030] « Ich lese Troeltsch, *Soziallehren* (1912), insbesondere den Satz (S.173): „Die christliche Theorie des Naturrechts, in der sich das reine Naturrecht des Urstandes, das ganz entgegengesetzte relative Naturrecht des Sündenstandes, das oft die größten Greuel einschließende positive Recht, und die (trotz allem Naturrecht wahre Güte erst von sich aus mitteilende) theokratische Obergewalt beständig stoßen, ist als wissenschaftliche Theorie kläglich und konfus, aher als praktische Lehre von der höchsten kultur- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, das eigentliche Kulturdogma der Kirche, und als solches mindestens (!) so wichtig wie das Trinitätsdogma oder andere Hauptdogmen." Dieser Troeltsch hätte mich verstanden, wie ich ihn verstehe. Wie einsam bin ich also! „Non intelligor ulli". [*'Je suis pas compris'*] Armer Donoso; der seiner politischen Theorie adäquate theologische Begriff wäre nur der κατέχων gewesen; statt dessen gerät er in dieses Labyrinth der Lehre vom absoluten und relativen Naturrecht! Es gibt eine sehr einfache soziologische Erklärung für die Aussichtslosigkeit der Klage des Charles Péguy, daß er bei Katholiken keinen Erfolg habe. Vielleicht war der

pluralité des mythes au sein d'une société a des significations politiques liées à leurs actions politiques. La fonction de la métaphore du *katechon* est aussi de limiter les possibilités de guerre civile. Comme l'indique *Der Leviathan* (1938), l'État hobbesien avait déjà une telle orientation opposée à la guerre civile.[1031] Au sein de l'État hobbesien, les énergies mythiques doivent être absorbées de l'intérieur dans leur interaction avec la croyance et l'obéissance politique.[1032] Dans cette interprétation, alors que les pouvoirs mythiques doivent être redirigés vers le corps politique de l'État, le Léviathan incarne une composition de trois éléments : représentatif, autoritaire et mystique.[1033]

Dans une publication d'après-guerre au sujet de la puissance, Schmitt indique que la puissance n'est en soi ni bonne, ni mauvaise, ni neutre, mais qu'elle est en fait distincte de « ce qui est juste ».[1034] L'idée que la puissance est mauvaise est apparue selon Schmitt dans une polémique contre le postulat théologique selon lequel toute puissance vient de Dieu. Selon Schmitt, l'idée de la mort de Dieu accompagne cette polémique selon laquelle la puissance est mauvaise.[1035] Sur la base théologique de cet usage métaphorique du *Katechon*,

---

Jesuitenorden der κατέχων. Aber seit 1814? Restaurierter *Katechon*? » (GL II, p. 52 27.12,1947). Voir l'indication d'Ovide : « Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli : *Je suis un barbare ici, car personne ne comprend ce que je dis*. » (J. R. Stone, 2005, *The Routledge Dictionary of Latin Quotations*, p. 233). Sur l'indication de Cortes par Schmitt, le Grand Inquisiteur, voir : PT, ed. 1979, p. 73-74. Voir aussi sur le sujet : A. Motschenbacher (2000) *Katechon oder Grossinquisitor ? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, Tectum, p. 330-338.

[1031] Voir par exemple l'article de Schmitt sur la « Réforme accomplie » (*Die Vollendete Reformation*) et son traitement approfondi de Hobbes, les distinctions hobbesiennes « grand homme » qui « apparaît comme une grande machine parfaite »), ainsi que les différences significatives entre le personnalisme juridique de Hobbes et tout « scientisme » ultérieur, qui, selon Schmitt, conserve une influence dans certains courants ultérieurs de la théorie de l'État. (VR, p. 56 ; Voir aussi p. 62-63). Gmm, ed. 1994, p. 26-7 (L'État hobbesien en tant que le moyen de « limiter le danger »). PT, 1922, ed. 1979, ch.3, p. 61 (« le Léviathan, au rang de personne monstrueuse, presque dans la mythologie » mais pour Hobbes : « ce n'est pas de l'anthropomorphisme, il en était vraiment libre, mais une nécessité méthodique et systématique de sa pensée juridique »).

[1032] Voir aussi sur le sujet : H. Meier (1994) *Die Lehre Carl Schmitts*, [trad. angl. par M. Brainard, Chicago et Londres, 2011, p. 101, p. 107-108].

[1033] LSH [trad. fr.] p. 94-97.

[1034] « Je ne dis pas que la puissance des hommes sur les hommes est bonne. Je ne dis pas non plus qu'elle est mauvaise. Et surtout, je ne dis pas qu'elle est neutre. Et j'aurais honte, en tant que personne réfléchie, de dire qu'elle est bonne quand je l'ai et mauvaise quand mon ennemi l'a. Je dis seulement qu'elle est une réalité indépendante pour tous, même pour ceux qui sont au pouvoir, et qu'elle les entraîne dans sa dialectique. La puissance est plus forte que toute volonté de puissance, plus forte que toute bonté humaine, et heureusement aussi plus forte que toute malice humaine. » (Gmm, ed.1994, p. 29). Voir aussi : Gmm p. 23-26.

[1035] « Celui qui croit en un Dieu tout-puissant et bienveillant ne peut pas déclarer la puissance comme étant mauvaise ou neutre. L'apôtre du christianisme, Saint Paul, dit dans l'Epitre aux Romains : Tout pouvoir vient de Dieu. [...] C'est ce que dit le grand Saint Grégoire. Il dit : « Seule la volonté de puissance est mauvaise, mais la puissance elle-même est toujours bonne » (Gmm, ed.1994, p. 24) ; « Cependant, c'est précisément depuis l'époque où cette humanisation de la puissance semble toucher à sa fin - depuis la Révolution française - que la conviction que la puissance elle-même est le mal se répand irrésistiblement. Le dicton selon lequel Dieu est mort et celui selon lequel le pouvoir est mauvais en soi proviennent tous deux du même moment et de la même situation. En gros, les deux disent la même chose. » (Gmm, ed.1994, p. 26).

la puissance totale du Mal doit être confrontée et combattue sur les bases d'une puissance mythique. Le *Katechon*, en tant qu'image chrétienne de l'histoire, lutte contre le Mal, sa puissance croissante, son mystère d'impiété qui est à l'œuvre. Les fonctions de résistance et de continuité historique comme celles de *Katechon* sont orientées pour sauver le sens de l'histoire de l'absurdité totale. Le *Katechon*, selon sa fonction métaphorique schmittienne, intervient pour que la source et les formulations finales de la question de ce qui est juste ou vrai et légitime restent distinctes et séparées des formulations finales de la puissance (en politique) malgré leur mélange, à un degré ou à un autre, dans la réalité donnée. Il restreint les domaines et les effets des amalgames théologico-politiques actuels dans le monde ; il repousse les similitudes fabriquées entre entités divines et État, et il limite les interventions mythiques destructrices sur le plan théologico-politique. Ces types de pouvoirs doivent être neutralisés puis absorbés dans le « corps » des entités et institutions politiques, c'est-à-dire avant tout de l'État.[1036] Dans la mesure où l'État moderne poursuit la tâche originelle de neutralisation des revendications politiques sur la base d'une conception théologique de la vérité à l'œuvre dans les guerres civiles, et où il limite les guerres interétatiques à l'échelle européenne, il se trouve dans une fonction katéchontique. Cependant, cette fonction n'est pas totale selon Schmitt. Les orientations katéchontiques ne sont ni simplement « conservatrices » (*konservativer*) ni simplement « réactionnaires » (*reaktionärer*).[1037] Selon cette orientation, il

[1036] Voir par exemple : « Lorsque toutes les distinctions (telles que celles entre l'État et le social, entre la politique et l'économie) et toutes les incompatibilités se dissolvent, il ne reste plus que la distinction entre ami et ennemi. L'ordre interne consiste à maintenir la distinction ultime primaire latente par des distinctions secondaires. L'état neutre comme *Katechon*. » (GL II, p. 313).

[1037] Voir la distinction faite par Schmitt de son idée non seulement avec mais aussi avec Freyer. En réponse à *Meaning in History,* la possibilité chrétienne katéchontique d'interpréter l'histoire sécularisée ne conduit ni à un pur étatisme ni à une philosophie de l'histoire *:* « Nietzsche, plein de colère, a vu en Hegel et le sixième, au sens historique du terme des Allemands, le grand retardateur sur la voie de l'athéisme ouvert. Dans le récent ouvrage de Hans Freyer [...] les forces de maintien apparaissent comme des catéchistes. Bien entendu, nous devons veiller à ne pas faire de ce mot un terme généralisant pour désigner de simples tendances conservatrices ou réactionnaires. Nous ne devons pas l'utiliser pour augmenter de quelques exemplaires les collections d'historicisme de type 'Diltheyien' des conservateurs et des retardateurs. » („Nietzsche hat voller Wut grade in Hegel und dem sechsten, das ist in dem historischen Sinn der Deutschen den grossen Verzögerer auf dem Weg zum offenen Atheismus erblickt. In *Hans Freyers* vor kurzem erschienener [...] treten haltende Kräfte als Katechonten auf. Freilich müssen wir uns hülten, das Wort zu einer generalisierden Bezeichnung Bloss konservativer oder reaktionärer Tendenzen zu machen. Wir durfen es nicht benutzen, um durch Erhalter und Verzögerer die 'Diltheyschen' Typensammlungen des Historismus um einige Exemplare zu vermehren.", DCG, 930). Cette référence à de Freyer et de Dilthey peut être vue avec par exemple dans la correspondance de Schmitt avec Blumenberg : « Hans Freyer l'avait mal compris [le *Katechon*] à la manière d'un Diltheysien ; Max Weber en avait fait un 'type idéal' ». („Seit über 40 Jahren sammle ich Material zu dem Problem „κατέχων" bzw. „κατέχον" (Thess. 2,2,6); eben-solange suche ich ein Menschenohr, das diese Frage - für mich die Kernfrage der (meiner) Politischen Theologie - hort und versteht. Hans Freyer hat sie Dilthey-isch missverstanden; Max Weber hatte einen »Idealtypus« daraus gemacht.", BRblu, p. 120). Le premier passage est à lire ainsi et avant tout en termes d'une certaine différenciation non seulement de la colère nietzschéenne contre Hegel (mentionnée ci-dessus), mais aussi du sociologue luthérien conservateur Freyer (1887-1969) et

n'y a ni une mission précise de réduction complète de la politique à l'État ou à son culte, ni domination institutionnelle totale sur le sens de la vie politique d'un peuple. En ce sens, la fonction du *katechon* ne vise pas à un pur désenchantement du monde politique ; Il s'agit de réorienter le pouvoir de la société ainsi que de neutraliser les mythes au sein du corps politique, et il résiste encore à la désacralisation accélérée (la démystification totale, le scientisme, etc.). Selon Schmitt, le *Katechon*, en tant qu'image chrétienne, est avant tout une grande image historique des peuples, implicite dans leurs croyances, leurs craintes et leurs espoirs. C'est l'une des possibilités d'une interprétation chrétienne de l'histoire :

> Je crois et je sais, grâce à l'expérience historique et à la recherche scientifique, qu'il existe de nombreuses et grandes possibilités d'une vision chrétienne de l'histoire qui ont donné aux peuples chrétiens la force de surmonter des siècles de difficultés et de dangers, mais qui ont été oubliés dans les bons moments. Ils n'ont pas pu travailler de cette manière, mais n'ont pas perdu leur « vieille vérité » et leur ancienne énergie. Il s'agit de se souvenir d'eux et de les comprendre à nouveau dans la situation actuelle. Avec eux s'éveilleraient des énergies historiques bien plus grandes que celles réveillées il y a un siècle et demi par la mémoire de l'art médiéval et par la nouvelle compréhension du gothique dans le romantisme. À cette époque, une grande partie des énergies éveillées étaient déformées par le romantisme et relativisées par l'historicisme. Les brillantes possibilités d'une vision chrétienne de l'histoire, à laquelle nous nous référons maintenant, rendront la distorsion romantique tout aussi impossible que la relativisation du type historiciste. C'est seulement à travers eux que nous découvrirons la richesse de la rencontre passée avec le Moyen Âge chrétien. Mais pour comprendre ces possibilités, nous devons d'abord nous libérer des décombres qui se sont accumulés pendant deux siècles d'histoire non chrétienne et un siècle de neutralisation mi-romantique, mi-historique. Dans un récent article publié dans la revue *Arbor*, j'ai souligné trois de ces possibilités, sans toutefois les épuiser. Le point de départ de mes réflexions est une réalité étrange mais indéniable : depuis la

---

auteur de *Der Staat* (1925), *Die Revolution von Rechts* (1931), et Weltgeschichte Europas (1948). Voir à ce sujet : BRblu, p. 116. Voir aussi sur la relation de Schmitt et Hans Freyer : R. Mehring (2014) *Carl Schmitt*, en part., p. 458-60, p. 482, p. 671, n.2. Cette indication correspond toujours à la grande différenciation théologico-politique que Schmitt fait de lui-même et de Nietzsche. Voir à ce sujet : Gmm, ed. 1994, p. 24 ; GL II, p. 272 (parallèle de « Dieu est mort » de Nietzsche et « Le pouvoir est mauvais » de Burckhardt). GL II, p. 123 : (« ce surhomme de Nietzsche est, après tout, la conséquence évidente de la foi en l'homme, qui ase forge et s'élève au-dessus de lui-même ») ; GL II, p. 70-71 , GL II, p. 132 (De Bauer à Nietzsche) ; GL II, p. 145, (le « virtuose » Jünger contre esprit créatif de Nietzsche); GL II, p. 276 (l'intervention de Hobbes contre insatiabilité de l'homme : « ce qui fait de lui un penseur plus profond et plus pointu que Nietzsche »). Dans une autre note de l'époque, Schmitt indique également la proclamation de Nietzsche selon laquelle « Dieu est mort » dans un contexte où Nietzsche critique les socialistes qui « veulent rendre Dieu présent » : « Les deux sacrements socialistes ! Hegel : L'État est le Dieu présent ; Marx : L'État doit être massacré, pour le banquet du Léviathan. C'est le grand sacrement du socialisme marxiste ; il est pratiqué depuis longtemps là-bas en Russie. („*Die zwei sozialistischen Sakramente! Hegel: Der Staat ist der präsente Gott; Marx: Der Staat muß geschlachtet werden, zum Gastmahl des Leviathan. Das ist das große Sakrament des marxistischen Sozalismus; es ist schon längst vollzogen, drüben in Rußland*." (GL II, p. 305, 12, 3.1954). Voir SGN p. 146 ; p. 146-7, n.14. Selon Schmitt, Nietzsche trouve en Hegel (ainsi qu'en Luther et même les grands empereurs allemands) un « grand Kat-Echon » (*große Kat-Echon*), et donc il les déteste : sans son idée en tant que grand *Katechon* (Hegel et Luther) : « la haine de Nietzsche pour Hegel est inexplicable ». (GL II, p. 326).

> Révolution française, l'humanité européenne a commencé à se voir et à voir sa situation actuelle dans un parallèle historique avec la situation d'il y a deux millénaires, avec l'époque des Césars romains et les débuts du christianisme. Ce n'est pas un des parallèles historiques qui existent à tout moment, mais c'est la seule façon pour les XIXe et XXe siècles de se comprendre. Presque tous les grands historiens de ces deux siècles ont été plus ou moins influencés par ce grand parallèle.[1038]

Schmitt apprécie donc toujours les efforts des penseurs politiques modernes qui s'efforcent de mettre fin aux guerres civiles et sectaires qui se déroulent depuis le début des temps modernes. Cette fonction de *Katechon* marque la dissimilitude particulière qui caractérise la variété des imitations théologiques et des raccourcis à la question de la vérité théologico-politique sur le plan politique moderne. Cette fonction de *Katechon* n'est pas un grand parallèle (de l'interprétation de l'histoire mondiale par le grand parallèle avec le temps du Christ et des Césars).[1039] Cette orientation emprunte donc à son passé une signature de résistance, mais est censée vers l'avenir contenir un dernier espoir de vérité au sein de la vie publique et politique et de clarté quant à ses fondements théologico-politiques.

2.4). ***La théologie politique*** : Bien que l'apparition de *Katechon* dans l'œuvre de Carl Schmitt soit relativement tardive, elle comporte une portée générale : elle illustre le passage de son projet initial de théologie politique à son dernier livre sur le sujet. Un dernier exemple est offert par les longs échanges entre Carl Schmitt et Hans Blumenberg. Ce dernier a critiqué Schmitt dans la première édition de son ouvrage majeur *La légitimité des temps modernes*

[1038] « Ich glaube und weiß aus geschichtlicher Erfahrung und aus wissenschaftlicher Forschung, daß es viele und große Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes gibt, die den christlichen Völkern die Kräfte verliehen haben, Jahrhunderte der Mühsal und der Gefahr zu meistern, die aber in guten Zeiten in Vergessenheit gerieten. So vermochten sie nicht zu wirken, verloren jedoch nicht ihre alte Wahrheit und ihre alte Energie. Es geht darum, an sie zu erinnern und sie in der gegenwärtigen Situation neu zu begreifen. Mit ihnen würden geschichtliche Energien geweckt, die um vieles größer wären als jene, die vor anderthalb Jahrhunderten durch die Erinnerung an die mittelalterliche Kunst und durch das neue Verständnis der Gotik in der Romantik geweckt wurden. Damals wurde ein guter Teil der geweckten Energien durch die Romantik entstellt und durch den Historizismus relativiert. Die glänzenden Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes, auf die wir nunmehr Bezug nehmen, werden die romantische Entstellung ebenso unmöglich machen wie die Relativierung vom historizistischen Ty p. Sie erschließen uns erst den Reichtum jenes einstigen Zusammentreffens mit dem christlichen Mittelalter. Doch um zur Kenntnis dieser Möglichkeiten zu gelangen, müssen wir uns zuerst befreien von dem Trümmerschutt, der sich zwei Jahrhunderten eines nicht-christlichen Geschichtsbildes und in einen Jahrhundert einer halb romantischen, halb historizistischen Neutralisierung angehäuft hat. In einem kürzlich in der Zeitschrift *Arbor* veröffentlichten Artikel habe ich auf drei dieser Möglichkeiten hingewiesen, ohne daß damit die Möglichkeiten erschöpft wären. Der Ausgangspunkt meiner Betrachtungen ist eine merkwürdige, jedoch unbestreitbare Wirklichkeit: Seit der Französischen Revolution beginnt die europäische Menschheit sich selbst und ihre gegenwärtige Situation in einer geschichtlichen Parallele mit der Situation vor zwei Jahrtausenden zu sehen, mit der Epoche der römischen Cäsaren und der Anfänge des Christentums. Es handelt sich nicht um eine der geschichtlichen Parallelen, wie es sie zu allen Zeiten gibt, sondern ei ist die einzige Möglichkeit für das 19. und 20. Jahrhundert, sich selbst verstehen zu können. Fast alle großen Historiker dieser beiden Jahrhunderte waren mehr oder minder beeinflußt von dieser Großen Parallele. »(*Die Einheit der Welt' ,* dans FP, p. 850). Voir aussi: A. de Benoist (ed.) *Carl Schmitt : Du politique*, p. 247-248.

[1039] Voir aussi le troisième chapitre : « le grand paralléle ».

(*Die Legitimität der Neuzeit*) de 1966, puis Schmitt lui a répondu sous la forme d'un post-scriptum à *Théologie politique II*. Dès lors, et après une série de contacts directs et indirects avec le vieux penseur (âgé de plus de quatre-vingts ans), Hans Blumenberg a remanié son livre. Dans la deuxième édition, un chapitre spécial, de par son titre (*Politische Theologie I und II*), s'adresse particulièrement à Schmitt. Blumenberg se demande si le fondement de l'idée de sécularisation repose sur une conception de « l'analogie structurelle » (*strukturelle Analogie)* comme chez Schmitt. Questions posées par Blumenberg :

> La « théologie politique » reste-t-elle une métaphore dont le choix suggère davantage le caractère des situations dans lesquelles elle est prise que l'origine des idées et des concepts introduits pour traiter de telles situations ? En 1970, Carl Schmitt, dans un livre intitulé *Théologie politique II*, se défend contre la *légende de la liquidation de toute théologie politique*. La question la plus importante qui se pose à l'occasion de cette reprise du thème qui remonte à un demi-siècle est celle de *l'identité* ou de la *mutation* de la compréhension de la « sécularisation ». La déclaration la plus révélatrice à ce sujet est peut-être une note : « Tout ce que j'ai dit au sujet de la théologie politique, ce sont des déclarations d'un juriste sur une relation structurelle systématique entre les concepts théologiques et juridiques qui s'impose à la théorie et à la pratique juridiques. » Cette formulation réduit le théorème de la sécularisation au concept d'analogie structurelle ; elle rend quelque chose visible - et à cet égard n'est en aucun cas sans valeur - mais n'implique plus l'affirmation qu'une structure provient de l'autre ou que les deux proviennent d'une préforme commune. Si, par exemple, la monopolisation de la force dans l'État ou dans une certaine instance politique est considérée comme structurellement comparable à l'attribut théologique de la toute-puissance, cela ne concerne que l'attribution de sièges dans un contexte systématique caractérisé par le dénominateur commun du « tout puissant… ». Mais cela justifie-t-il de parler d'ores et déjà d'une '*théologie politique*' du côté de la théorie de l'État ? [1040]

[1040] « Bleibt die 'Politische Theologie' der Inbegriff einer Metaphorik, deren Wahl mehr auf den Charakter der Situationen schließen läßt, in denen sie ergriffen wird, als auf die Herkunft der Vorstellungen und Begriffe, die zur Bewältigung solcher Situationen eingeführt werden? Carl Schmitt hat sich 1970 in einem Buch »Politische Theologie II« gegen die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie zur Wehr gesetzt. Die wichtigste Frage, die sich bei Gelegenheit dieser Wiederaufnahme des ein halbes Jahrhundert zurückliegenden Themas ergibt, ist die nach Identität oder Mutation des Verständnisses von »Säkularisierung«. Dazu findet sich die vielleicht aufschlußreichste Selbstaussage in einer Anmerkung: ‚Alles, was ich zu dem Thema Politische Theologie geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen.' Diese Formulierung reduziert das Säkularisierungstheorem auf den Begriff der strukturellen Analogie; sie läßt etwas sichtbar werden - und ist insofern keineswegs wertlos -, impliziert aber keine Behauptung mehr über die Herkunft der einen Struktur aus der anderen oder beider aus einer gemeinsamen Vorform. Wenn etwa die Monopolisierung der Gewalt im Staat oder bei einer bestimmten politischen Instanz mit dem theologischen Attribut der Allmacht als strukturell vergleichbar behauptet wird, so bezieht sich dies nur noch auf die Zuordnung von Stellen in einem systematischen Zusammenhang, die durch die Gemeinsamkeit des Allquantors 'Alle Macht …' gekennzeichnet sind. Aber berechtigt dies schon, für die staatstheoretische Seite von einer ‚politischen Theologie' zu sprechen? » (H. Blumenberg , *Die Legitimität der Neuzeit*, 1985 [1966], p. 104-105; [trad. fr.] p 103-104).

Serait-il alors possible de ne plus évoquer le champ conceptuel commun à la pensée théologique et à la pensée juridico-politique moderne, et « de parler alors d'une théologie politique » ? Quelle est la base légitime une discussion sur la théologie politique dans ce cas ? La théologie politique est-elle auto-affirmative et moderne ? Écrivant à Schmitt au sujet de ses corrections importantes, Blumenberg lui a envoyé un exemplaire de la nouvelle édition de *La Légitimité des temps modernes ;* la lettre qui l'accompagne formule l'espoir qu'il a maintenant rendu « une meilleure justice à la position du concept de sécularisation » chez Schmitt.[1041] Pourtant, la nouvelle édition de Blumenberg présente de nouveaux défis: Mais est-il justifié de parler, dans le cadre de la théorie politique (*staatstheoretische),* d'une « théologie politique » ? La brève réponse de Schmitt tient, ironiquement, en un mot : « oui ». Il ajoute ensuite une note en marge de ce « oui » : S'il y a quelque chose à retenir de cette réponse succincte, c'est que l'orientation générale de son intervention sur la « structure analogique » de la politique moderne, a toujours été « katéchontique ». Le *katechon* est une question centrale de la théologie politique :

> A la fin, deux brèves remarques sur le sujet lui-même : (1) Dans [cette] page [-là], vous me posez une question claire : « Mais cela justifie-t-il de parler d'une '*théologie politique*' sur le versant de la théorie de l'État ? » Ma réponse claire (que je me ferai un plaisir d'expliquer et d'articuler) est : « Oui ». (2) Depuis plus de 40 ans, je recueille des matériaux sur le problème du κατέχων et du κατέχον (Thess. 2,2,6) ; depuis aussi longtemps, je cherche une oreille humaine qui entende et comprenne cette question - pour moi c'est la question centrale de (ma) théologie politique.[1042]

L'image du *Katechon* fait référence à « ce qui retient ».[1043] Chez Schmitt, une fonction katéchontique est encore en jeu dans les dernières phases de l'histoire sécularisée. Selon lui, dès ses origines romaines, le *Katechon* sert une interprétation chrétienne de l'histoire car il retarde et limite une crise théologico-politique. Non seulement il maintient un avenir de visibilité institutionnelle, mais il se souvient d'une histoire de distanciation théologico-politique, de silence et d'oubli de cette origine qui résonne avec la continuité symbolique du droit : en tant que « puissance qui retient », le *Katechon* maintient la question plus ancienne de la « continuité » juridique (*rechtliche Kontinuität*) avec Rome au sein des orientations

[1041] BRblu, p. 116 (9.10.1974).

[1042] Schmitt à Blumenberg, 20.10.1974: „Zum Schluss zwei kurze Bemerkungen zum Thema selbst: (1) Auf Seite 109 stellen Sie mir ein klare Frage: aber berechtigt dies schon, fiir die staatstheoretische Seite von politischer Theologie zu sprechen? Meine klare Antwort (deren Explizierung und Artikulierung mir eine grosse Freude sein würde): „Ja". (2) Seit über 40 Jahren sammle ich Material zu dem Problem „κατέχων" bzw. „κατέχον" (Thess. 2,2,6); eben- solange suche ich ein Menschenohr, das diese Frage - für mich die Kernfrage der (meiner) Politischen Theologie - hört und versteht." (BRblu, p. 120). Voir aussi, p. 116, p. 125.

[1043] « Et maintenant vous savez ce qui retient pour qu'il soit révélé en son propre temps. » Thess. 2,2,6.

adoptées par l'institution et la foi chrétiennes.[1044] Comme nous le démontrerons à la fin de ce chapitre, l'existence d'un domaine conceptuel commun à la pensée théologique et à la pensée juridique et politique moderne ne signifie pas une identité ou une continuité substantielle entre les deux domaines. Tous les concepts modernes importants de la théorie de l'État sont des concepts théologiques sécularisés : mais ce qui semble continu est un rapport analogique reproduit par la structure (historiquement synchronique) des concepts juridiques ainsi que leur développement (historiquement diachronique) au nom des légitimations politiques.[1045] Dans une deuxième lettre à Blumenberg, se référant au même passage sur la « sécularisation » (mentionné ci-dessus), Schmitt indique que la véritable justice à rendre à la sécularisation en tant que processus est un acte de témoignage, comme c'est le cas avec les significations chrétiennes métaphoriques du *Katechon* et de l'Épiméthée chrétien. Le processus de sécularisation, en son sens ultime, n'implique ni « continuité » ni « rupture ». Le vocabulaire de l'identité (*Identität*) et de la continuité (*Kontinuität*) porte essentiellement la marque d'une pensée « juridique ». Pour saisir le sens réel d'un héritage et d'une succession, on ne doit pas se satisfaire de l'indication d'une succession légale (*gesetzliche*) ; il y faut aussi un acte ou une indication « testamentaire » (*testamentarische*) selon laquelle des métaphores comme

[1044] « L'unité de cette *Respublica Christiana* trouvait dans l'empire et le sacerdoce ses hiérarchies adéquates, et dans le pape et l'empereur ses supports visibles. Le rattachement à Rome impliquait la continuation de localisations antiques reprises par la foi chrétienne. L'histoire du Moyen Age est par conséquent l'histoire d'une lutte *pour* Rome, et non celle d'une lutte contre Rome. La constitution militaire du voyage romain est la constitution de la royauté allemande. C'est dans la localisation concrète à Rome (*Ortung auf Rom*), non dans des normes et des idées générales, que réside la continuité qui relie le droit des gens médiéval à l'Empire romain. Pour cet Empire chrétien, il était essentiel qu'il ne fût pas un Empire éternel, mais qu'il gardât à l'esprit sa propre fin et la fin de l'ère actuelle, tout en étant capable d'une puissance historique. Le concept décisif qui fonde historiquement sa continuité est celui de la puissance qui retient, du *kat-echon.* Empire signifie ici la puissance historique qui peut *retenir* l'apparition de l'Antéchrist et la fin de l'ère actuelle, une force *qui tenet*, selon les mots de l'apôtre Paul dans sa deuxième *Epître aux Thessaloniciens*, chapitre 2. Cette conception de l'Empire est attestée par de nombreuses citations des Pères de l'Église, des textes de moines germains de l'époque franque et ottonienne - surtout le commentaire de la deuxième Épître aux Thessaloniciens par Haimo de Halberstadt, et la lettre d'Adson à la reine Gerberge - des propos d'Otto de Freising et d'autres documents jusqu'à la fin du Moyen Age. On peut même y voir le signe distinctif d'une période de l'histoire. L'Empire du Moyen Age chrétien dure tant que vit l'idée du *kat-echon ».*NE [trad. fr.] p. 63-64 (NE, p. 28-9). Schmitt remarque aussi que cette continuité juridique avec Rome ne doit pas être recherchée dans des concordances culturelles et économico-historiques : « Die rechtliche Kontinuität darf nicht in kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Übereinstimmungen gesucht werden (dazu Dopsch, Das Kontinuitätsproblem, Wien 1938). Die italienischen Juristen sehen meistens nur eine Kontinuität von Normen und Ideen, so in typischer Weise Balladore Pallieri in seinem Grundriß des Diritto Internazionale, und als "Erbe der Antike", Bruno Paradisi, Storia del Diritto Internazionale nel Medio Evo I. Milano 1940. » (NE, ed. 1974, p. 29).

[1045] Par exemple: « Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der all-mächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. » (PT, ed. 1979, p. 49).

celles du *Katechon* et de l'Épiméthée chrétien sont, en dernier lieu, des rappels destinés à réparer l'oubli du rapport qu'entretient depuis ses origines la sécularisation avec son passé. Le sens réel de ces mutations et ruptures dans les différentes phases de l'histoire sécularisée pourrait être compris à travers ces témoignages qui se tiennent toujours du côté des porteurs oubliés de ses relations théologico-politiques, le *katechon* et l'Épiméthée chrétien :

> Ces lignes Épiméthéennes sont inspirées d'un passage de « sécularisation et affirmation de soi » [de votre *La Légitimité des Temps Moderne*] : « La question la plus importante... est celle de l'identité ou de la mutation de la compréhension de la sécularisation ». Correct, mais je dis : identité et continuité et avec cela nous sommes dans des structures de pensée spécifiquement juridiques. Continuité, succession, passage, héritage ; qu'il s'agisse d'une succession testamentaire ou d'une succession « légale » (!) (C'est-à-dire juridique). Leibniz (même cité par Lassalle dans ses *Wohlerworbenen Rechten*) dit : *Testamenti nullius essent momenti nisi animus esset.*[1046]

Dans ce qui suit, il s'agit maintenant de réfléchir au sens de cette « continuité » et à sa signification pour la structure analogique de la question du politique depuis le début de la modernité selon Schmitt. Comme nous le démontrons vers la fin du sous-chapitre suivant dans le cadre du débat sur les hypothèses métaphysiques de l'autosuffisance du juridique (Kelsen), si Schmitt, par exemple, déclare que « l'exception dans la théorie juridique de l'État est analogue au miracle de la théologie », la signification du rejet de l'état d'exception dans les phases ultérieures de la science juridique moderne n'est pas seulement le rejet d'une telle analogie factuelle (qui est, selon Blumenberg, fondamentale pour l'idée schmittienne de la

[1046] BRblu, p. 125.(Schmitt à Blumenberg du 24.11.1974). « *Testamenti nullius essent momenti nisi animus esset immortalis* »: G. W. Leibniz, 1748, *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, ch.20, p. 43. Ferdinand Lassalle (1825-64) analyse cette phrase dans les dernières pages de son écrit sur le système des droits acquis : « *Testamenta vero mero jure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis* ». Voir le commentaire d'A. Schmitz et M. Lepper sur cette indication dans les lettres les lettres de Schmitt et Blumenberg : « Lassalle aborde l'apparente analogie entre la continuité de l'existence de la veuve après la mort du testateur et l'immortalité de l'âme dans la foi chrétienne. L'âme, cependant, n'est plus en relation juridique avec les biens matériels de ce monde ; à cet égard, Lassalle rejette également la formule de Leibniz. Néanmoins, et c'est probablement ce qui importe à Schmitt, le droit successoral doit toujours réglementer la poursuite de certaines relations de vie et de droit au-delà de la mort. Cette citation se retrouve à plusieurs reprises dans les textes de Blumenberg, que l'on peut trouver sous la rubrique des documents de Schmitt.
Schmitt décrit dans un cahier de notes intitulé « Théologie politique III » ce qu'il advient de l'héritage lorsqu'il est conçu comme purement immanent (*rein immanent*) dans les conditions de la vision scientifique moderne du monde, au-delà de la théologie politique, à l'aide de quelques équations : « 'Propriété et meurtre' - 'Propriété et héritage' - 'Propriété : tout le monde peut hériter d'un mort' - 'Héritage : acide désoxyribonucléique' - 'ou : le passage de Satan dans la boue de la procréation' ». (*'Eigentum und Tötung' - 'Eigentum und Erbe' - Eigentum : Jeder kann jeden toten' 'Erbe : Desoxyribonukleinsäure - oder : Satans Schleichweg durch den Zeugungsschleim'*) » (Cité dans Schmitz et M. Lepper, BRblu, p. 126-127, les esquisses une troisième théologie politique: RW 265-20947).

sécularisation dans le cadre de la théologie politique),[1047] mais la conscience conceptuelle de la structure analogique qui va principalement disparaître dans les phases ultérieures de cette histoire sécularisée. Selon l'interprétation de Schmitt, alors que par exemple pour Blumenberg, « on ne parle de légitimité que lorsqu'elle est contestée »,[1048] et la légitimité des temps modernes s'obtient par l'affirmation d'une ligne de curiosité humaine (historiquement en tant que transformations et « dépassements » au sein d'une histoire parallèle à la pensée théologique), le concept de légitimité lui-même (comme dans le titre *Die Legitimität der Neuzeit*) est avant tout un concept au sein de la pensé théologique.[1049]

[1047] Voir l'interprétation critique par Blumenberg de l'analogie avec le dieu tout-puissant dans le théorème de la sécularisation de Schmitt en tant que le rapport analogique des concepts théologiques et juridiques de la théorie de l'État et la réponse de Schmitt: « Der Satz: *„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*" ist von Carl Schmitt zuerst 1922 ausgesprochen worden. Er ist nicht nur der Tatsachenbehauptung nach, die er enthält, sondern auch den Folgerungen nach, die er inauguriert, die stärkste Form des Säkularisierungstheorems. Das methodisch Merkwürdige an der Politischen Theologie Carl Schmitts ist, daß sie selbst überhaupt Wert auf diesen Säkularisierungsnexus legt. [...] Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Für die Aufklärung war die Verwerfung des Ausnahmezustandes primär auf das Naturgesetz bezogen, das nicht mehr als über die Natur verhängte Gesetzgebung, sondern als aus der Natur der Dinge hervorgehende Notwendigkeit keine Ausnahme, keinen Eingriff der Allmacht möglich bleiben lassen konnte. [...] Beispiel ist, daß der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde. Wenn diese Behauptung richtig sein sollte, kann nicht auch die andere zutreffen, daß nach dem Scheitern der Aufklärung die konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution versucht hätten, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen. Analogien sind eben gerade keine Umwandlungen. Wäre jeder metaphorische Rückgriff in den dynastischen Sprachschatz der Theologie »Säkularisierung im Sinne einer Transformation, dann ständen wir alsbald vor einer Masse von Säkularisaten, die den Titel "Romantik" tragen müßte. » (p.102-103). Voir aussi l'indication du dieu créateur ex nehilio : « Wenn Carl Schmitt die Staatsphilosophie de Maistres charakterisiert als Reduzierung des Staates auf das Moment der Entscheidung, konsequent auf eine reine nicht räsonierende und nicht diskutierende, sich nicht rechtfertigende, also aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung, so ist dies nicht die Säkularisierung der creatio ex nihilo, sondern die metaphorische Interpretation der Lage nach dem revolutionären Nullpunkt. » (H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, p.103). [souligné par moi]

[1048] « *Von Legitimitäten wird immer nur gesprochen, wenn sie bestritten werden. Der Anlaß, von der Legitimität der Neuzeit zu sprechen, liegt nicht darin, daß sie sich als vernunftgemäß versteht und dies in der Aufklärung realisiert, sondern in dem Syndrom der Behauptungen, diese epochale Vernunftgemäßheit sei nichts anderes als eine sich selbst nicht verstehende Aggression gegen die Theologie, aus der sie doch verborgenerweise all das Ihre genommen habe. Für das, was Vernunft leisten kann, mag es ganz gleichgültig sein, aus welchem Anlaß sie dies tut; für das, was sie tatsächlich leistet, ist die Radikalität der Anforderung und Herausforderung, der Problematisierung und Bestreitung nicht außer acht zu lassen. Die Selbstbehauptung bestimmt die Radikalität der Vernunft, nicht ihre Logik. Durch eine extreme Nötigung zur Selbstbehauptung ist die Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung - und das heißt eben nicht: Selbstermächtigung - hervorgegangen. Es muß Carl Schmitt paradox erscheinen, daß die Legitimität einer Epoche in ihrer Diskontinuität zu ihrer Vorgeschichte bestehen soll, und dieses Paradox läßt ihn nicht glauben, es könnte etwas anderes zur Debatte stehen als die bloße Legalität gegenüber einer hypostasierten Vernunft von positiver Gesetzlichkeit*. » (H. Blumenberg, 1976, *op. cit.* p.107-8).

[1049] Voir PT II, p.85-98 (« *Nachwor »*). Le fondement théologique du concept de légitimité est également un sujet central de la discussion ultérieure entre les deux auteurs (BRblu), Voir aussi A. Schmitz (2016) « Legitimacy of the Modern Age? Hans Blumenberg and Carl Schmitt », dans J. Meierheinrichet O. Simons (dir.) *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p.711, p.726.

c) **Structure analogique** (de la question du politique)

1). **Le rapport structurel** *(entre pensée théologique et pensée juridico-politique)*

Partons du passage célèbre qui se trouve au début du troisième chapitre de la *Théologie Politique* :

> Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État - du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent - mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. L'état d'exception a pour la théorie juridique un sens analogue à celui du miracle pour la théologie. Ce n'est que dans la conscience d'une telle position analogue que l'on peut connaître le développement qu'ont connu les idées de la philosophie de l'État au cours des derniers siècles.[1050]

La structure de la pensée moderne de l'État paraît analogue à la pensée théologique depuis le début des temps modernes. La théorie juridique de l'État doit prendre « conscience » des origines de ce rapport et de sa structure systématique.[1051] Celle-ci comprend la pertinence politique d'un rapport théologico-politique à deux niveaux de la pensée juridique de l'État et la société. Ce qui est remis en question à ce niveau, c'est avant tout l'actualité du rapport entre le théologique et le politique dans le cadre de la théorie politique moderne : d'une part, « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ».[1052] D'autre part, l'image métaphysique d'une société semble toujours correspondre à l'horizon de légitimation en politique.[1053] Comme on peut le constater ci-dessous, une idée du véritable rapport théologico-politique et de son histoire toujours s'inscrit dans cette approche structurelle et conceptuelle de la théologie politique de Schmitt. On examine ensuit trois exemples successifs d'une structure analogique de la question moderne du politique (à partir des premiers écrits de Schmitt).

[1050] PT [trad. fr.] p. 46. (très légèrement modifié). « Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der all-mächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. » (PT, p. 49).

[1051] PT [trad. fr.] p. 48-49. PT II [trad. fr.] p. 160, n. 1.

[1052] PT [trad. fr.] p. 46.

[1053] PT [trad. fr.] p. 55.

1.1). **Les images métaphysiques** (et les modes de pensée et horizons politiques de la société) : Les trois chapitres de Carl Schmitt en mémoire de Max Weber se terminent par l'idée d'un horizon qui persiste dans les idées sociales, les modes de pensée d'une époque, ses grandes images métaphysiques (*metaphysische Bilder*) ainsi que ses grands récits et perspectives théologiques. Cet horizon d'images et de modes de pensée se reflète également dans un mouvement conceptuel au sein des structures et institutions politiques à chaque époque de l'histoire.[1054] Cette perspective inclut méthodiquement l'approche conceptuelle que Schmitt fait de la sociologie.[1055] Il vise à proposer une sociologie des concepts juridiques qui démontre avant tout la portée de ces grandes perspectives théologiques et métaphysiques.[1056] Selon Schmitt, cet horizon d'images et de modes de pensée se reflète également dans un mouvement conceptuel au sein de leurs structures et institutions politiques à chaque époque de l'histoire. C'est toujours dans le cadre de la sociologie des concepts juridiques d'une époque qu'il s'agit « de montrer que l'assise historique et politique de la monarchie correspondait à la mentalité, en gros, des gens en Europe occidentale à cette époque, et que l'organisation juridique de la réalité historique et politique pouvait mettre en place une notion dont la structure était en harmonie avec celle des concepts métaphysiques. »[1057] Dans un passage célèbre de la *Théologie politique*, Schmitt s'inspire d'un philosophe écossais hégélien

[1054] « Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche, zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. Dadurch erhielt die Monarchie für das Bewußtsein jener Zeit dieselbe Evidenz, wie für eine spätere Epoche die Demokratie. » (PT, p. 59).

[1055] PT, p. 57-58. Voir aussi : BRblu, p. 120.

[1056] « Es gibt einen Sprachgebrauch, der das als Soziologie 'eines Begriffes oder einer Theorie bezeichnen würde. Das kommt hier nicht in Betracht. Anders verhält es sich mit der soziologischen Methode, die für bestimmte Ideen und intellektuelle Gestaltungen den typischen Personenkreis sucht, der aus seiner soziologischen Lage heraus zu bestimmten ideologischen Resultaten kommt. In diesem Sinne ist es Soziologie juristischer Begriffe, wenn Max Weber die Differenzierung der sachlichen Rechtsgebiete auf die Herausbildung geschulter Rechtskundiger, beamteter Träger der Rechtspflege oder Rechtshonoratioren zurückführt (Rechtssoziologie, II, § i). Die soziologische „Eigenart des Personenkreises, der sich berufsmäßig mit der Rechtsgestaltung befaßt", bedingt gewisse Methoden und Evidenzen der juristischen Argumentation. Aber auch das ist noch nicht Soziologie eines juristischen Begriffes. Ein begriffliches Resultat auf den soziologischen Träger zurückzuführen, ist Psychologie und Feststellung einer bestimmten Art der Motivation menschlichen Handelns. Das ist allerdings ein soziologisches Problem, aber nicht das der Soziologie eines Begriffes. Wird diese Methode auf geistige Leistungen angewandt, so führt sie zu Erklärungen aus dem Milieu oder gar zu der geistreichen „Psychologie", die man als Soziologie bestimmter Typen, des Bürokraten, des Anwalts, des staatlich angestellten Professors, kennt. » (PT, éd. 1979, p. 57-58). PT [trad. fr.] p. 53-54. Voir aussi: BRblu, p. 120.

[1057] « Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche, zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. Dadurch erhielt die Monarchie für das Bewußtsein jener Zeit dieselbe Evidenz, wie für eine spätere Epoche die Demokratie. » (PT, ed. 1979, p. 59).

de la religion, Edward Caird[1058], auteur de divers travaux sur « l'évolution » de la religion et de la théologie ainsi que sur la relation des prémisses sociales et théologiques dans le cadre de la pensée sociologique de Comte :

> Le présupposé de ce genre de sociologie des concepts juridiques est donc une conceptualité radicale, c'est-à-dire une logique poussée jusqu'au métaphysique et au théologique. L'image métaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique. Établir une telle identité, voilà ce qu'est la sociologie de la souveraineté. Elle prouve que dans les faits, à l'instar du mot d'Edward Caird sur Auguste Comte, la métaphysique est l'expression la plus intense et la plus claire d'une époque.[1059]

Suivant une ligne de pensée relativement similaire sur ce sujet, Schmitt explique en 1930 dans *Staatsethik und pluralistischer Staat* (« Éthique de l'État et État pluraliste »), que pour mieux comprendre ce rapport, il ne faut pas le réduire à l'une de ses deux faces. Cette recherche et cette étude des images et des principes au sein de relations « conceptuelles », telles que « monarchie et monothéisme » ou « constitutionnalisme et déisme » ne doivent pas être considérées comme une réduction de l'une à l'autre. Dans ce cadre, d'une part, cette étude ne s'identifie selon Schmitt à la critique du matérialisme (disons, marxiste) réduisant les images métaphysiques à une idéologie et son rapport avec l'image politique correspondante à un reflet du mode de production matériel. D'autre part, ce lien entre « monothéisme, constitutionnalisme et déisme » ne peut inversement être bien expliqué « de façon idéaliste ou spirituelle comme une 'infrastructure matérielle' ».[1060] La conférence *L'ère des neutralisations et des dépolitisations* (1929) mentionne à propos du développement historique

[1058] Edward Caird (1835-1908) est l'auteur de *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, J. Maclehose & Sons, 1885.

[1059] PT [trad. fr.] p. 55. « Voraussetzung dieser Art Soziologie juristischer Begriffe ist also radikale Begrifflichkeit, das heißt eine bis zum Metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz. Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres ein leuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes. Sie beweist, daß in der Tat, wie Edward Caird in seinem Buch über Auguste Comte gesagt hat, die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist. »Imiter les décrets immuables de la Divinité« war das Ideal staatlichen Rechtslebens, das dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts ohne weiteres einleuchtete. » (PT, p. 59-60).

[1060] « Die Übereinstimmung des theologischen und metaphysischen Weltbildes mit dem Bild vom Staat läßt sich überall in der Geschichte menschlichen Denkens feststellen; ihre einfachsten Beispiele sind die ideellen Zusammenhänge von Monarchie und Monotheismus, Konstitutionalismus und Deismus. Der Zusammenhang kann weder materialistisch als bloßer „ideologischer Überbau", Reflex oder „Spiegelung", noch umgekehrt idealistisch oder spiritualistisch als „materieller Unterbau" erklärt werden. » (« Staatsethik und pluralistischer Staat », dans *Positionen und Begriffe*, p. 135). (« La correspondance de la vision théologique et métaphysique du monde avec l'image de l'État se retrouve partout dans l'histoire de la pensée humaine ; ses exemples les plus simples sont les rapports idéaux entre monarchie et monothéisme, constitutionnalisme et déisme. On ne peut pas bien expliquer ce lien de façon matérialiste comme une simple 'superstructure idéologique', un reflet ou une 'réflexion', ni inversement de façon idéaliste ou spirituelle comme une 'infrastructure matérielle'. »)

de ces images, et au niveau de leurs structures, plusieurs « domaines centraux » correspondant chacun à l'un des quatre siècles de l'histoire de l'État moderne : à savoir, les domaines « théologique », « métaphysique », « humaniste-moraliste » et « économique ». Cette liste n'est pas restée invariable chez Schmitt ; par exemple, on peut toujours ajouter un domaine central « esthétique » qui serait la combinaison des deuxièmes et troisième domaines centraux de sa première approche du sujet.[1061] Comme l'indique cette conférence, la véritable portée de l'idée est sa signification culturelle dans le cadre d'un ensemble de concepts européens : « A la vérité, tout ce qu'on peut affirmer, c'est que depuis le XVIe siècle l'humanité européenne a passé à plusieurs reprises d'un domaine central à un autre et que tout ce qui fait la substance de notre évolution culturelle demeure marqué par ces démarches. »[1062] Ces processus correspondent à des changements de mentalité, et dans cette mesure ils incluent différentes générations de peuples et leurs conceptions : « C'est seulement dans la perspective de ces centres sans cesse se déplaçant que les concepts propres aux différentes générations deviennent intelligibles. »[1063] Cela couvre une histoire des différents horizons sociaux au sein des neutralisations et des dépolitisations et leur passage du début de l'histoire moderne.[1064] Ces domaines recouvrent principalement une variété d'horizons sociaux, toujours liés aux grandes images métaphysiques et aux modes de pensée, qui sont conceptuellement au service des discours modernes de légitimation. Au-delà ces horizons, il y a bien plutôt un « voisinage permanent et pluraliste de divers niveaux précédemment parcourus ; des hommes d'une même époque et d'un même pays, voire d'une même famille vivent côte à côte à des niveaux différents. »[1065] *L'ère des neutralisations et des dépolitisation*s présente aussi un compte-

[1061] Voir sur cette phase « esthétique » : *Romantisme politique* (1919). Pourtant, les commentaires les plus clairs sur ces domaines datent de la période 1927-1932, comme la conférence de 1929. Cette conférence a été ultérieurement publiée dans la deuxième édition de *Der Begriff des Politischen* sous le titre «L'ère des neutralisations et des dépolitisations».

[1062] BP [trad. fr.] p. 133.

[1063] BP [trad. fr.] p. 134. « Nur von diesen stets sich verlagernden Zentren aus sind die Begriffe der verschiedenen Generationen zu verstehen. » (BP.syn, p. 247).

[1064] Ce plan conceptuel n'implique a priori aucune question de déclin ou de progrès à son enjeu : « Ce déplacement (de la théologie vers la métaphysique, puis vers la morale humanitaire et finalement vers l'économie), j'y insiste encore, n'est pas vu ici sous l'angle d'une théorie de la dominante relative à l'histoire de la civilisation ou des idées, ni comme une loi de la philosophie de l'histoire telle la loi des trois états ou des systèmes analogues. Je ne parle pas de la civilisation de l'humanité prise dans son ensemble, ni du rythme de l'histoire universelle, et je ne saurais rien dire ni des Chinois, ni des Indiens, ni des Égyptiens. De ce fait aussi, l'ordre de succession des secteurs dominants n'est conçu ni comme la ligne continue d'un progrès ascendant, ni comme son contraire, et savoir si l'on admettra un déplacement graduel de haut en bas ou de bas en haut, une ascension ou un déclin, est une question pour soi. » (BP [trad. fr.] p. 134).

[1065] BP [trad. fr.] p. 134. Voir également l'indication de sa conférence à Berlin en 1929 : « Endlich wäre es auch ein Mißverständnis, die Stufenfolge so auszulegen, als hätte es in jedem dieser Jahrhunderte nichts anderes gegeben als gerade das Zentralgebiet. Vielmehr besteht immer ein pluralistisches Nebeneinander verschiedener bereits durchlaufener Stufen; Menschen der gleichen Zeit und des gleichen Landes, ja derselben

rendu historique de la sécularisation. Dans ses dernières phases accélérées au XIXe siècle, ce processus apparaît comme « un ensemble de tendances esthétiques-romantiques et économico-techniques apparemment hybrides mais impossibles à combiner. »[1066] À la suite des conflits théologiques et des luttes meurtrières du XVIe siècle, les Européens ont cherché un domaine neutre dans lequel il n'y aurait pas de conflit et où ils pourraient parvenir à un accord grâce au débat et aux « échanges » d'opinions.[1067] Parmi les différentes étapes de l'évolution intellectuelle de l'histoire européenne, celle du XVIIe siècle semble opérer une transition conséquente de la théologie chrétienne traditionnelle vers les sciences « naturelles ».[1068] Cependant, dans les dernières phases de la sécularisation, à partir du XIXe siècle, les intérêts des guerres justifiées par des idées pseudo-culturelles peuvent se succéder toujours plus vite et substituer une théologie politique à une autre. Les analogies entre la divinité et les pouvoirs politiques prêts à se mettre au service de nouvelles guerres civiles à l'échelle européenne deviennent tout aussi « échangeables » que la neutralité scientifique moderne et ses valeurs scientifiques.[1069] L'ouvrage ultérieur de Schmitt, *Le nomos de la Terre*, évoque la topologie des principes invisibles des espaces et des discours publics, selon laquelle, par exemple, « toute analyse sociologique de différents lieux doit commencer par une description de leurs différentes *topoi* ».[1070] Cette idée se distingue aussi et surtout des approches « utopiennes » dans les phases tardives de la modernité.[1071] La réponse de Schmitt en 1970 à la critique d'un auteur tel qu'Ernst Topitsch[1072] est également révélatrice de ses

---

Familie leben nebeneinander auf verschiedenen Stufen, und das heutige Berlin z. B. liegt in der kulturellen Luftlinie näher bei New York und bei Moskau als bei München oder Trier. » (BP.syn, p. 247).

[1066] « Dann folgt mit dem 19. Jahrhundert ein Säkulum scheinbar hybrider und unmöglicher Verbindung von ästhetisch-romantischen und ökonomisch-technischen Tendenzen. » (BP.syn, p. 248).

[1067] BP [trad. fr.] p. 143.

[1068] *Ibid.*

[1069] BP [trad. fr.] p. 144.Voir aussi, p. 145-6, p. 148. Voir également L. Strauss (1932) «Remarques sur le concept de politique »: Strauss (1932) « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen », dans H. Meier (1988) *Carl Schmitt, Leo Strauss, Und der Begriff des Politiches*. Stuttgart, Metzler, 2013, p. 97-126

[1070] « Die Lehre von den Topoi ist von Aristoteles entwickelt worden, und zwar als Teil der Rhetorik. Diese wiederum ist, wie die vortreffliche These von Eug. Thionville, De la Theorie des Lieux communs, Paris 1855, zeigt, ein Pendant, eine Antistrophe der Dialektik. Sie ist die Dialektik des öffentlichen Platzes, der Agora, zum Unterschied von der Dialektik des Lyceums und der Akademie. Was ein Mensch dem andern sagen kann, ist diskutabel, plausibel oder überzeugend nur im rechten Rahmen und am rechten Ort. So gibt es auch heute noch unentbehrliche Topoi der Kanzel und des Katheders, des Richterstuhls und der Wahlversammlung, der Konferenzen und Kongresse, des Kinos und des Rundfunks. Jede soziologische Analyse dieser verschiedenen Orte müß te mit einer Darstellung ihrer verschiedenen Topoi beginnen. » (NE, ed.1974, p. 21).

[1071] NE [trad. fr.] p. 70 (types de « nihilisme et d'utopie » des XIXe et XXe siècles). NE [trad. fr.] p. 177-178 (distinction des usages antiques de l'utopie et de ses usages en termes de Nowhere – « nulle part » ; de Thomas More au XVIe siècle, vers l'étape suivante et « fatale » de l'époque industrielle de XIXe siècle sur utopie, qui est toujours selon Schmitt en termes de « nouvelle image du monde »). Voir aussi sur le sujet : G. Ulmen (2006), notes sur « *Nomos of the Earth* », p. 50, n.1.

[1072] Ernst Topitsch (1919-2003).

vues sur le scientisme ainsi que sur les grandes images au niveau social. Tout en admettant que « le problème religieux et le problème social présentent un étrange parallélisme »,[1073] le néo-positiviste applique néanmoins ce qu'il a compris de l'élimination par Peterson du problème politique du monothéisme à l'élimination du monothéisme comme grande image cosmologico-métaphysique et en conclut ainsi à l'exclusion de la pensée théologique ou de la théologie elle-même. Topitsch adopte une approche « scientifique » démythifiante. Cette attaque contre la théologie et la pensée théologique semble aberrante à Schmitt : non seulement à cause de l'incompréhension qu'elle traduit de Peterson (par exemple, Topitsch semble n'avoir jamais pris connaissance du texte sur la « monarchie divine » de 1931),[1074] mais aussi à cause de son traitement « scientifique » de cette question.[1075] Selon Schmitt, une telle affirmation positiviste-scientifique : ces catégorisations ne permettent pas de distinguer entre la voiture, le conducteur, les panneaux de signalisation et le club automobile (transposons : l'homme, Dieu, la pensée théologique et l'humanité comme de puissance commune des hommes).[1076] Le pur anthropomorphisme (*Anthropomorphismus*) de « catégorisations » scientifiques comme celles qu'on rencontre chez Topitsch, rend l'homme aussi irréel que dans une galerie des glaces et des miroirs : c'est un reflet parmi des combinaisons de métaphores polymorphiques (*polymorphen Metaphern*) de ses propres images.[1077] Au-delà de toutes ses catégorisations, Topitsch semblent incapables d'apporter

[1073] « Das religiöse und das soziale Problem weisen eine merkwürdige Parallelität auf. Zunächst von der psychologischen Seite her. Analysiert man nämlich die Art und Weise, in der Gott und Gesellschaft, das Religiöse und das Soziale vom Einzelmenschen erlebt werden, zeigt sich, dass die Grundlinien des seelischen Tatbestandes in beiden Fällen dieselben sind. Das soziale Erlebnis kündigt sich in dem Bewusstsein des Individuums an, verbunden zu sein mit anderen Wesen, die, weil auch sie als ge- und verbunden vorausgesetzt werden, kraft der gleichen Verbindung, in der sie mit dem das Soziale Erlebenden stehen, von ihm als gleichartig, als Genossen empfunden werden. » (« *Gott und Staat »*, *op. cit.* p. 261).

[1074] PT II, p. 34.

[1075] PT II, p. 31-35.

[1076] PT II [trad. fr.] p. 109. Voir aussi la critique de la prétention de Topitsch contre la pensée théologique alors que ses catégories conceptuelles participent à des déifications et réifications (réciproques) : « Die Klassifikation nach soziobio- oder techno- morph registriert das Bild- und Datenmaterial der unaufhörlichen wechselseitigen Meta-, Ana- und Kata-Morphosen ohne Mühe und auf den ersten Blick. Ein biologisches Lebewesen wie der Mensch wird sich selbst als ein Lebewesen nicht mit einer Maschine oder einer sozialen Gruppe als solcher verwechseln. Die drei Bild- oder Gestalt-Typen, biomorph, technomorph, so- ziomorph, sind drei Registrierfächer, drei Verkehrszeichen wissenschaftlicher Fahrbahnen, die beinahe schon als computergerechte Fabrikate funktionieren. Es bedarf keiner theoretisch-begrifflichen Anstrengung, um einen Autofahrer von einem Auto und beide von einem Automobilklub zu unterscheiden. » (PT, p. 34)

[1077] « Damit ist keine Lösung des Problems der Verknüpfung selbst gegeben, wohl aber eine Morphologie der Metaphorik, eine erste, die Phänomene ordnende Katalogisierung innerhalb der vielen „Spiegelungen" und „Rückspiegelungen", mit denen wir es hier zu tun haben. Solange der Mensch ein anthropomorphes, d. h. ein menschenähnliches Wesen ist, wird er sich und seine Beziehungen zu seinesgleichen in solchen Bildern verstehen. Der unausrottbare Anthropomorphismus allen menschlichen Denkens kann als Bio-, Techno- oder Soziomorphismus auftreten. Der König kann als ein Gott und Gott als ein König erscheinen. Gott kann aber auch als eine Art Elektromotor der Welt gedacht werden und der Elektromotor als eine Art Weltbeweger, und

une solution au problème de la liaison (*Problems der Verknüpfung*) des images sans lequel ce qui reste est une pluralité analogique pure : « Projections naïves, fantasmes numineux, réductions réflexives de l'inconnu à quelque chose de connu, analogies de l'être et de l'apparition, superstructures idéologiques sur une infrastructure, elles se rencontrent toutes dans l'immense domaine polymorphe de la théologie politique ou de la métaphysique. »[1078]

1.2). « **La sociologie des concepts juridiques** » (1922) : Le deuxième chapitre de la *Théologie politique* commence par reconnaître la relation entre les théories de droit public et les événements et discours politiques. D'une part, « quand des théories et des notions de droit public se transforment sous la pression d'événements et de changements politiques, le débat s'inscrit dans les perspectives pratiques du moment et modifie les représentations reçues selon quelque raison obvie de l'heure », et « les nouveautés de l'actualité peuvent susciter un nouvel intérêt sociologique ».[1079] D'autre part, « la même situation politique concrète peut faire émerger des tendances et des courants scientifiques différents. »[1080] Dans sa troisième chapitre, Schmitt fait aussi certaines distinctions entre la sociologie des concepts juridiques et les orientations sociologiques (telles que celles de Weber lui-même) selon lesquelles la *Rechtssoziologie* vise à indiquer « le groupe typique de personnes qui parviennent à certains résultats idéologiques à partir de la particularité de leur situation sociologique ».[1081] Selon Schmitt, avec ce type d'approche sociologique, il s'agit d'une investigation « psychologique » des intentions basée sur les motivations humaines plutôt que sur des concepts.[1082] À ce

---

schließlich bedient sich auch der Mensch selbst für sein eigenes Selbstverständnis aller solcher Bilder und begreift sich selbst mit seiner psycho-physischen Apparatur wissenschaftlich als eine Raumkapsel. Das alles kann sich zu polymorphen Metaphern kombinieren. » (PT II, p. 33-4). Voir aussi sur la réalisation de cet amalgame avec le « néopositiviste » Topitsch qui n'était, selon Schmitt, rien de moins qu'une théologie selon laquelle tout (les images entre Dieu et l'homme et les déifications) est encore purement « interchangeable » en tant que neutralité scientifique à l'égard des valeurs: « Naive Projektionen, numinose Phantasien, reflektierende Reduzierungen des Unbekannten auf etwas Bekanntes, Analogien des Seins und des Erscheinens, ideologische Überbauten über einem Unterbau, sie alle treffen sich in dem unermeßlichen, polymorphen Bereich der Politischen Theologie oder auch Metaphysik." (PTII, p. 34; PT II [trad. fr.] p. 108-109).

[1078] PTII, p. 34. PT II [trad. fr.] p108-9. Voir aussi : PTII, postface, p. 167-182 ; BRblu, p. 120, p. 125.

[1079] PT [trad. fr.] p. 27.

[1080] *Ibid.*

[1081] PT, p. 57.

[1082] PT [trad. fr.] p. 53-54. Voir, par exemple, le passage suivant : « Ramener un résultat conceptuel à son porteur sociologique, c'est faire de la psychologie et constater un certain genre de motivation dans l'action humaine. Il s'agit là assurément d'un problème sociologique, mais ce n'est pas le problème de la sociologie d'un concept. Qu'on applique cette méthode à des réalisations spirituelles, et elle conduira à des explications à partir du milieu voire à la « psychologie » affinée connue comme la sociologie de types déterminés, celle du bureaucrate, de l'avocat, du professeur employé par l'État (*des staatlich angestellten Professors*). » (PT, p. 58). Voir aussi sur le sujet la conférence de Schmitt sur Hugo Preuss : HP, 1930, p. 361. HV, éd. 2016, p. 175. Dans ce cadre, Schmitt fait également une distinction entre l'idée de théologie politique et celle d'« *Idealtypus* » selon Weber : BRblu, p. 120, p. 111.

propos, Meierhenrich et Simons soulignent que l'appel à une « sociologie des concepts » de Schmitt reflète « l'état actuel de conscience » d'un temps et d'un lieu donnés.[1083] La thèse de Pankakoski explique que les concepts doivent chez Schmitt non seulement découler d'une situation politique, juridique ou culturelle concrète, mais qu'ils doivent également s'adresser à un public particulier, généralement une collectivité.[1084] Les concepts sont intermédiaires entre les esprits humains et le monde, et ils sont nécessaires pour qu'un groupe se définisse et se reconnaisse en tant que sujet de sa propre fonction de groupe. Ils contribuent non seulement à créer mais aussi à qualifier, à classer et à marquer l'unité politique ; à cet égard, ils sont à chercher au cœur des luttes sémantiques pour la formation des identités politiques. Cette approche sociologique des concepts comprend donc une analyse structurelle de l'évidence établie ou d'une conceptualité radicale (*radikale Begrifflichkeit*), c'est-à-dire du *rapport* selon lequel les identités politiques modernes se forment entre idéalité et réalité, entre une façon particulière de « penser » et une façon particulière « d'agir ».[1085] Les modalités de la conceptualisation « radicale » sont à étudier dans le domaine conceptuel à l'intersection de la pensée juridique et de la pensée théologique. Cet aspect conceptuel se reflète également dans désignation de la théologie politique par rapport de la « sociologie des concepts juridiques ». Le troisième et dernier chapitre dédié à Weber de l'essai de Schmitt expose les parallèles entre les grandes images, les récits et les modes « métaphysiques » ou théologiques qui sous-tendent les structures et les institutions politiques humaines au cours de l'histoire. Dans le même ordre d'idées, la signification de ces grandes images se manifeste principalement par leur fonction légitimante : le présupposé de la sociologie des concepts juridiques est donc une « conceptualité radicale, c'est-à-dire une logique poussée jusqu'au métaphysique et au théologique. »[1086] Dans ce cadre, concernant les images théologico-politiques au sein de la théologie politique en tant que sociologie des concepts juridiques « la question de savoir si l'idéal de la conceptualité radicale est ici le réflexe d'une réalité sociologique, ou si la réalité

[1083] H. Meierhenrich et O. Simons (2016) *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, p. 17. Voir aussi : « Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche, zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäische Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch politische Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. » (PT, p. 59).

[1084] T. Pankakoski (2010) "Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts", dans *Political Theory* 38, p. 753. Pour le rapport d'un autre de la thèse de doctorat de Timo Pankakosi sur Schmitt, la sécularisation et lae *Begriffsgeschichten* chez Koselleck voir aussi: T. Pankakoski (2013) 'Reoccupying secularisation: Schmitt and Koselleck on Blumenberg's challenge' in *History and Theory*, 52: 214-245. Voir la publication récente de la correspondance de Schmitt et Koselleck : J. E. Dunkhase (2019) *Reinhart Koselleck, Carl Schmitt, Der Briefwechsel : 1953-1983*, Suhrkamp.

[1085] PT [trad. fr.] p. 54, voir aussi, p. 55. (r*adikale Begrifflichkeit*). PT, p. 59. Voir et comparer avec la notion de « *radikale Ideologie* » dans le même contexte (PT, p. 55-6).

[1086] PT, p. 55.

sociale est comprise comme la conséquence d'une certaine façon de penser et par conséquent d'agir, ne peut être considérée ici. »[1087] Ce principe signifie une cohérence et une justification transmise aux images métaphysiques et théologiques au sein de la pensée juridique. La formation la plus cohérente et la plus radicale de ces principes apparaît sous la forme d'une idéologie présupposée par la sociologie des concepts juridiques.[1088] Cette idéologie radicale est toujours le présupposé des cartographies existentielles de la société à travers ses images, métaphysiques ou théologiques, et leurs formations de légitimité ou ce qui leur est approprié comme forme d'organisation politique : « L'image métaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique. »[1089] La théologie politique rattache sa perspective historique sur le domaine conceptuel qui se situe entre la théologie et la science juridique à cette approche sociologique des concepts juridiques. Cette approche consiste aussi à démontrer leur pouvoir social en tant que formes de légitimation politique. Dans ce cadre, « l'analogie systématique entre les concepts théologiques et juridiques est soulignée ici car une sociologie des concepts juridiques présuppose une idéologie cohérente et radicale. »[1090] En ce sens, cette approche transcende et va au-delà (*hinausgehend über*) de « la conceptualité juridique orientée vers l'intérêt pratique immédiat », elle vient au service de la théologie politique en son sens véritable.[1091] Le véritable rapport théologico-politique est formé dans la pensée théologique. La structure de ce rapport s'est transmise dans la structure des concepts significatifs de la théorie moderne de l'État. La théologie politique souligne la base qui se reflète dans le

[1087] « Etwas ganz anderes ist die Soziologie von Begriffen, die hier vorgeschlagen wird und die gegenüber einem Begriff wie dem der Souveränität allein Aussicht auf ein wissenschaftliches Resultat hat. Zu ihr gehört, daß, hinausgehend über die an den nächsten praktischen Interessen des Rechtslebens orientierte juristische Begrifflichkeit, die letzte, radikal systematische Struktur gefunden und diese begriffliche Struktur mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche verglichen wird. Ob das Ideelle der radikalen Begrifflichkeit hier der Reflex einer soziologischen Wirklichkeit ist, oder ob die soziale Wirklichkeit als die Folge einer bestimmten Art zu denken und infolgedessen auch zu handeln aufgefaßt wird, kommt hierfür nicht in Betracht. Vielmehr sind zwei geistige, aber substantielle Identitäten nachzuweisen. » (PT, ed. 1979, p. 58-59)

[1088] « L'analogie systématique entre concepts théologiques et concepts juridiques dont il est question ici est mise en avant parce qu'une sociologie des notions juridiques présuppose une idéologie radicale et conséquente. » (PT [trad. fr.] p. 52).

[1089] PT [trad. fr.] p. 55. « Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres ein leuchtet. » (PT, p. 59-60).

[1090] PT [trad. fr.] p. 52. « Jene systematische Analogie theologischer und juristischer Begriffe wird hier deshalb hervorgehoben, weil eine Soziologie juristischer Begriffe eine konsequente und radikale Ideologie voraussetzt.» (PT [trad. fr.] p. 55).

[1091] PT [trad. fr.] p. 54-5. Voir également : « Zu ihr gehört, daß, hinausgehend über die an den nächsten praktischen Interessen des Rechtslebens orientierte jurislische Begrifflichkeit, die letzte, radikal systematische Struktur gefunden und diese begriffliche Struktur mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche verglichen wird. » (PT, ed. 1979, p. 58-59).

développement diachronique des concepts ainsi que dans les structures juridiques depuis le début des temps modernes.[1092] Le domaine conceptuel commun à la pensée théologique et à la pensée juridique doit devenir conscient. Ceci doit être étudié à l'aide d'une histoire des analogies du type « Dieu et État » ainsi que de la pluralité de fonctions structurelles partagées entre la pensée théologique et la pensée juridique.[1093] Dans ce cadre, la signification des structures analogique des concepts juridiques ne reste pas purement sociologique dans la mesure où elle indique la similitude de *ratio* ou le rapport partagé et systématique entre les pensées théologique et juridique. La sociologie wébérienne n'est pas une « sociologie des concepts juridiques »[1094] dont l'hypothèse est celle d'un véritable rapport théologico-politique au sein de la pensée théologique du christianisme institutionnalisé, sécularisée en vue de légitimer la structure des concepts importants de la théorie de l'État depuis le début de la modernité et ses développements historiques. Dans ce contexte, si en 1922 Schmitt ajoute à ses trois chapitres à la mémoire de Max Weber son éloge (déjà publié) des penseurs contre-révolutionnaires tels que Maistre, Bonald et Donoso Cortes et s'il publie le tout sous le titre de *Théologie politique*, ce n'est pas avant tout parce que chacun de ces penseurs est partisan d'une certaine forme politique, mais principalement en raison du rapport analogique dont leur pensée témoigne :

[1092] « Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der all-mächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. » (PT, p. 49). PT [trad. fr.] p. 46.

[1093] « Il ne s'agit donc pas de sociologie de la notion de souveraineté lorsque, par exemple, la monarchie du XVIIe siècle est désignée comme le réel qui se " reflétait" dans le concept de Dieu chez Descartes. En revanche, il appartient certainement à la sociologie de la notion de souveraineté à cette époque de montrer que l'assise historique et politique de la monarchie correspondait à la mentalité, en gros, des gens en Europe occidentale à cette époque, et que l'organisation juridique de la réalité historique et politique pouvait mettre en place une notion dont la structure était en harmonie avec celle des concepts métaphysiques. Pour la conscience de cette époque, la monarchie acquit ainsi la même évidence que la démocratie pour une époque ultérieure. » (PT [trad. fr.] p. 55.)

[1094] PT, p. 34, p. 50; PT II [trad. fr.] p. 160, n.1. BRblu, p. 111, p. 118, p. 120. Schmitt écrit en 1971 à Hans Blumenberg : « J'ai souvent admiré votre art de clarifier la position de votre adversaire. […] J'ai ainsi pris conscience de ce que signifie la « sécularisation » au sens où on l'entend aujourd'hui, mise en œuvre par Ernst Troeltsch et Max Weber, alors qu'elle provenait pour moi principalement du *Codex Iuris Canonici* (toujours valable en tant que droit positif) (Art. 641/43 : *obtento saecularizationen indulto, et : ad saeculum regressus*). La « légitimité charismatique » ou « l'ascèse du monde intérieur » de Max Weber ne pouvait probablement se concevoir que dans le domaine du presbytère protestant. » (BRblu, p. 111). Voir aussi sur le sujet: G. Ulmen (1985) « The Sociology of the State: Carl Schmitt and Maw Weber », *State*, *Culture, and Society*, 1/2, p. 3-57, ici p. 42-43. Sur la querelle post-hégélienne de la sécularisation, voir J. C. Monod (2002) *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, p. 31-36, p. 117-120. [Souligné par moi]

> Chez eux, on peut également voir du premier coup d'œil qu'il s'agit d'une analogie conceptuellement claire et systématique, et non d'effervescences mystiques, comme celles de la philosophie de la nature et même du romantisme, qui trouvent si naturellement, pour l'État et la société comme pour tout le reste, des symboles et des images colorées. [1095]

1.3). **Dieu et l'État :** La *Théologie politique* est publiée peu avant *Gott und Staat* de Hans Kelsen. Le type d'analogie entre Dieu et l'État ne relève pas de la question de la vérité ultime ni dans le cadre de la théologie politique de Schmitt ni sur la base du pur normativisme juridique de Kelsen.[1096] La *Théologie Politique* n'a pas cherché à nier la dépendance logique des formes modernes de sécularisation par rapport à ce passé théologique, mais à révéler la grande dissimilitude des analogies telles que celle entre Dieu et l'État. Pour noter quelques exemples de ces analogies, on peut se reporter à la *Théologie politique* :

- Analogie entre un Dieu omnipotent et le législateur omnipotent.[1097]
- Analogie entre le pouvoir de Dieu et la souveraineté de l'État en tant que pouvoir le plus élevé, juridiquement indépendant et non dérivé.[1098]
- Analogie entre un Dieu *omniprésent* et un État qui intervient de toutes parts (*allen Stellen*) dans la littérature constitutionnelle de la science juridique positive : tantôt comme un *deus ex machina* par le biais de la législation positive, tantôt comme le

[1095] PT [trad. fr.] p. 47. « Bei ihnen ist auch auf den ersten Blick zu erkennen, daß es sich um eine begrifflich klare, systematische Analogie und nicht um irgendwelche mystischen, naturphilosophischen oder gar romantischen Spielereien handelt, die, wie für alles andere, so natürlich auch für Staat und Gesellschaft bunte Symbole und Bilder finden. » (PT, ed. 1979, p. 56). (*Chez eux, c'est aussi évident à première vue qu'il s'agit d'une analogie conceptuellement claire et systématique et non d'un subterfuge mystique, de la naturphilosophie ou même romantique, qui , comme pour tout le reste, trouve des symboles et des images colorés aussi naturellement que pour l'État et la société*).

[1096] H. Kelsen (1922) « Gott und Staat », dans *Logos* 11, 1922/23, p. 261-284, en part., p. 261-262. « Kelsen hat das Verdienst, seit 1920 mit dem ihm eigenen Akzent auf die methodische Verwandtschaft von Theologie und Jurisprudenz hingewiesen zu haben. In seiner letzten Schrift über den soziologischen und den juristischen Staatsbegriff führt er eine Menge freilich diffuser Analogien an, die aber für eine tiefere ideengeschichtliche Einsicht die innere Heterogenität seines erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes und seines weltanschauungsmäßigen, demokratischen Resultates erkennen lassen. Denn seiner rechtsstaatlichen Identifikation von Staat und Rechtsordnung liegt eine Metaphysik zugrunde, die Naturgesetzlichkeit und normative Gesetzlichkeit identifiziert. Sie ist aus einem ausschließlich naturwissenschaftlichen Denken entstanden, beruht auf der Verwerfung aller „Willkür" und sucht jede Ausnahme aus dem Bereich des menschlichen Geistes zu verweisen. » (PT, p. 54). Voir aussi sur ce sujet: P. Langford (2014) « Hans Kelsen's *God and the State*: The Theory of Positive Law as methodological Anarchism » dans *Soft Power*, vol.2, n.1, p. 149-168, en part., p. 151-154.

[1097] PT, p. 43, p. 44-45. PT [trad. fr.] p. 46, p. 48, p. 49, p. 51.

[1098] PT, p. 25-26 (PT [trad. fr.] p. 28). Voir *Der Begriff des Politischen* (1932): « Die Wendungen von der „Allmacht" des Staates sind in der Tat oft nur oberflächliche Säkularisierungen der theologischen Formeln von der Omnipotenz Gottes. » (BP.syn, p. 132). Voir aussi *Der Begriff des Politischen* (1927): « Die Wendungen von der „Allmacht" des Staates sind eben nur oberflächliche Redensarten der Juristen. » (BP. syn, p. 132).

Dieu bon et miséricordieux qui « prouve sa supériorité sur ses propres lois par le biais des grâces et des amnisties. »[1099]

- Analogie entre un Dieu « tout autre » (*ganz Andere*) et le libéralisme protestant allemand de la fin du XIXe siècle pour lequel l'État apparaît comme un « tout à fait autre » de la politique.[1100] On en trouve un autre exemple dans les commentaires de Schmitt sur l'analyse de Jacob Burckhardt à propos de l'État constitutionnel libéral en tant qu'entité impuissante qui « doit être capable d'accomplir une infinité de choses, mais n'a pas le droit de prendre une initiative. »[1101]
- Analogie entre un Dieu déiste exclu du monde mais auquel le monde continue de s'accrocher et le roi paralysé du constitutionnalisme parlementaire libéral.[1102] Un autre

[1099] PT [trad. fr.] p. 48. PT, p. 43-45. PT, p. 50-51. « [Der Autor von „Naturrecht und Soziologie, Adolf Menzel (1805-1905)] scheint zu glauben, daß die Soziologie dadurch der Jurisprudenz, die positiv geworden sein soll, unterlegen ist, und sucht zu zeigen, daß alle bisherigen soziologischen Systeme darin enden, daß sie „politische Tendenzen mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit" versehen. Wer sich aber die Mühe gibt, die staatsrechtliche Literatur der positiven Jurisprudenz auf ihre letzten Begriffe und Argumente zu untersuchen, sieht, daß an allen Stellen der Staat eingreift, bald wie ein *deus ex machina* im Wege der positiven Gesetzgebung eine Kontroverse entscheidend, welche die freie Tat der juristischen Erkenntnis nicht zu einer allgemein einleuchtenden Lösung führen konnte, bald als der Gütige und Barmherzige, der durch Begnadigungen und Amnestien seine Überlegenheit über seine eigenen Gesetze beweist; immer dieselbe unerklärliche Identität, als Gesetzgeber, als Exekutive, als Polizei, als Gnadeninstanz, als Fürsorge, so daß einem Betrachter, der sich die Mühe nimmt, das Gesamtbild der heutigen Jurisprudenz aus einer gewissen Distanz auf sich wirken zu lassen, ein großes Degen- und Mantelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber als immer dieselbe unsichtbare Person agiert. » (PT, p. 51).

[1100] PT [trad. fr.] p. 12, aussi p. 68. Voir aussi notre chapitre précédent sur la crise protestante et l'Allemagne de 1918. « Von protestantischen Theologen haben besonders Heinrich Forsthoff und Friedrich Gogarten gezeigt, daß ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich ist. Freilich stellt in der protestantischen Theologie eine andere, angeblich unpolitische Lehre Gott in derselben Weise als das „Ganz Andere" hin, wie für den ihr zugehörigen politischen Liberalismus Staat und Politik das „Ganz Andere" sind. Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, daß die Entscheidung darüber, ob etwas unpolitisch ist, immer eine politische Entscheidung bedeutet, gleichgültig wer sie trifft und mit welchen Beweisgründen sie sich umkleidet. Das gilt auch für die Frage, ob eine bestimmte Theologie politische oder unpolitische Theologie ist. » (PT, p. 7, *Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe : 1933*).

[1101] BP [trad. fr.] p. 60-61, p. 103. « Auch den inneren Widerspruch von Demokratie und liberalem Verfassungsstaat hat Burckhardt gut bemerkt: ‚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, aber nichts mehr dürfen, namentlich darf er seine bestehende Form gegen keine Krisis verteidigen - und schließlich möchte man doch vor allem wieder an seiner Machtübung teilhaben. So wird die Staatsform immer diskutabler und der Machtumfang immer größer' (Kröners Ausgabe S. 133, 135, 197). » (BP.syn, p. 70).

[1102] PT [trad. fr.] p. 67-8 (comparer avec PT, p. 57-58). « Überall erkennt man die innere Unsicherheit und Halbheit dieser liberalen Bourgeoisie des Julikönigtums. Ihr liberaler Konstitutionalismus versucht, den König durch das Parlament zu paralysieren ihn aber doch auf dem Thron zu lassen, also dieselbe Inkonsequenz, die der Deismus begeht, wenn er Gott aus der Welt ausschließt, aber doch an seiner Existenz festhält (hier übernimmt Donoso von Bonald die unermeßlich fruchtbare Parallele von Metaphysik und Staatstheorie). Die liberale Bourgeoisie will also einen Gott, aber er soll nicht aktiv werden können; sie will einen Monarchen, aber er soll ohnmächtig sein; sie verlangt Freiheit und Gleichheit und trotzdem Beschränkung des Wahlrechts auf die besitzenden Klassen, um Bildung und Besitz den nötigen Einfluß auf die Gesetzgebung zu sichern, als ob Bildung

exemple est l'analogie entre le Dieu inactif de la bourgeoisie libérale et le remplacement capitaliste de l'aristocratie de sang par la forme « la plus stupide et la plus vulgaire » d'aristocratie, l'aristocratie *monétaire*.[1103]

- Analogie entre le Dieu de la *création continuée* du système cartésien (aussi utilisé par Leibniz) et l'État princier.[1104] Schmitt fait aussi référence à *l'Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* : « Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continuelle. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique. »[1105]
- Analogie entre « l'*unicum sui generis* » divin et la personnalité juridique de l'État.[1106] À cela répond par exemple la critique de la personnalité juridique de l'État dans les théories organiques et le parallèle qu'elles font avec le Dieu *trinitaire*.[1107]

---

und Besitz ein Recht gäben, arme und ungebildete Menschen zu unterdrücken. sie schafft die Aristokratie des Blutes und der Familie ab und läßt doch die unverschämte Herrschaft der Geldaristokratie zu, die dümmste und ordinärste Form einer Aristokratie; sie will weder die Souveränität des Königs noch die des Volkes. Was will sie also eigentlich?" (PT, p. 75-76).

[1103] PT [trad. fr.] p. 68.

[1104] PT [trad. fr.] p. 56 ; voir aussi p. 55.

[1105] Frédéric Atger (1906) *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nimes, p. 136. (cité dans PT [trad. fr.] p. 56).

[1106] Hugo Preuss critique Laband et Jellinek à ce propos : « Hänel hat in der Schrift über das Gesetz im formellen und materiellen Sinne (S. 150) den alten Einwand vorgebracht, es sei „Metaphysik", wegen der notwendigen Einheitlichkeit und Planmäßigkeit alles staatlichen Willens (welche notwendige Einheitlichkeit und Planmäßigkeit er also keineswegs bestreitet) die Vereinigung aller staatlichen Funktionen in einem einzigen Organ zu fordern, Preuß (in der Festgabe für Laband 1908, II, S. 236) sucht seinen genossenschaftlichen Staatsbegriff ebenfalls dadurch zu verteidigen, daß er den Gegner ins Theologische und Metaphysische drängt: der Souveränitätsbegriff der Staatslehre von Laband und Jellinek und die Theorie von der „alleinigen Herrschergewalt des Staates" macht aus dem Staat ein abstraktes Quasi-Individuum, ein „unicum sui generis", mit ihrem durch „mystische Erzeugung" entstandenen Herrschaftsmonopol. Das ist nach Preuß eine juristische Verkleidung des Gottesgnadentums, die Wiederholung der Lehren Maurenbrechers mit der Modifikation, daß an die Stelle der religiösen die juristische Fiktion gesetzt wird. » (PT, p. 52-53).

[1107] PT, p. 45-46 (PT [trad. fr.] p. 49-50). « Während solchermaßen ein Vertreter der organischen Staatslehre [H. Preuss] seinem Gegner den Einwand macht, daß er theologisiere, bringt Bernatzik in seinen kritischen Studien über den Begriff der juristischen Person (Arch. d. öffentl. Rechts, V., 1890, S. 210, 225, 244) umgekehrt den Einwand gerade gegen die organische Staatslehre vor und sucht eine Ansicht von Stein, Schulze, Gierke und Preuß mit der höhnischen Bemerkung zu erledigen: Wenn die Organe der Gesamtpersönlichkeit wiederum Personen sein sollen, dann wäre jede Verwaltungsbehörde, jedes Gericht usw. eine juristische Person und doch der Staat als Ganzes ebenfalls wieder ein einzige solche juristische Person. „Dagegen gehalten wäre ja der Versuch, das Dogma der Dreieinigkeit zu begreifen, eine Kleinigkeit." Auch die Meinung Stobbes, daß die Gesamthänderschaft eine juristische Person sei, tut er ab mit dem Satz, derlei abermals an das Dogma von der Dreieinigkeit erinnernde Wendungen" verstehe er nicht, Er selber sagt freilich: „Schon in dem Begriff der Rechtsfähigkeit liegt es, daß die Quelle derselben, die staatliche Rechtsordnung, sich selbst als Subjekt allen Rechts, mithin als juristische Person, setzen muß." Dieses Sich-selber-Setzen ist ihm anscheinend so einfach und plausibel, daß er eine abweichende Meinung „nur als Kuriosität" erwähnt, ohne sich zu fragen, warum es in höherem Maße logische Notwendigkeit sein soll, daß die Quelle der Rechtsfähigkeit, nämlich die Rechtsordnung, und zwar die staatliche Rechtsordnung, sich selbst als Produkt setzt, als wenn Stahl sagt, daß immer nur eine Person der Grund einer anderen Person sein könne. »(PT, p. 53).

- Analogie entre un Dieu qui établit ses *lois* dans la nature et le roi qui établit les lois dans son royaume.[1108]
- Analogie entre un Dieu architecte du monde (*der Weltbaumeister* : ainsi que créateur et législateur du monde), et l'architecte de l'État des Lumières à la Révolution française.[1109]
- Analogie entre un Dieu *transcendant* et une variété de motifs politiques des XVIIe et XVIIIe siècles dont la transcendance du souverain (face à l'État[1110] et au peuple[1111]) dans la philosophie de l'État de l'époque.[1112]
- Analogie entre le Dieu d'*immanence* du XIXe siècle et la thèse « démocratique » de l'« identité » des gouvernants et des gouvernés, ainsi que de l'identité de l'État et de la souveraineté. Ceci est toujours perceptible, selon Schmitt, dans l'identité de la souveraineté avec le système ou l'ordre juridique (*Rechtsordnung*) (chez Hugo Krabbe), ainsi que dans l'identité de l'État et de l'ordre juridique (chez Hans Kelsen).[1113]

Cette liste d'exemples tirés de ce livre relativement court peut être encore complétée.

1.4). **Le rapport analogique** (*et les analogies au sein du champ conceptuel entre pensée théologique et pensée juridique*). L'idée de l'analogie (entre la pensée théologique et la pensée juridico-politique des temps modernes) est *structurelle*. Parmi les analogies

[1108] BP [trad. fr.] p. 56.

[1109] « Das 17. und 18. Jahrhundert war von dieser Vorstellung beherrscht; das ist, abgesehen von der dezisionistischen Art seines Denkens, einer der Gründe, warum Hobbes trotz Nominalismus und Naturwissenschaftlichkeit, trotz seiner Vernichtung des Individuums zum Atom, doch personalistisch bleibt und eine letzte konkrete entscheidende Instanz postuliert, und auch seinen Staat, den Leviathan, zu einer ungeheuren Person geradezu ins Mythologische steigert. Das ist bei ihm [Hobbes] kein Anthropomorphismus; davon war er wirklich frei, sondern eine methodische und systematische Notwendigkeit seines juristischen Denkens. Das Bild vom Architekten und Weltbaumeister enthält allerdings die Unklarheit des Kausalitätsbegriffs. Der Weltbaumeister ist gleichzeitig Urheber und Gesetzgeber, das heißt legitimierende Autorität. Während der ganzen Aufklärung bis zur französischen Revolution ist ein solcher Welt- und Staatsbaumeister der „législateur". » (PT, p. 52). PT [trad. fr.] p. 56-57.

[1110] « Zu dem Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu seiner Staatsphilosophie gehört." (PT, p. 63).

[1111] « Von dieser Art ideengeschichtlicher Betrachtung aus gesehen, zeigt die staatstheoretische Entwicklung des 19. Jahrhunderts zwei charakteristische Momente: die Beseitigung aller theistischen und transzendenten Vorstellungen und die Bildung eines neuen Legitimitätsbegriffes. Der überlieferte Legitimitätsbegriff verliert offenbar alle Evidenz. » (PT, p. 65).

[1112] Voir par exemple: PT, p. 51-54. PT [trad. fr.] p. 57-58.

[1113]« Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht. Alle die Identitäten, die in der politischen und staatsrechtlichen Doktrin des 19. Jahrhunderts wiederkehren, beruhen auf solchen Immanenzvorstellungen: die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten, die organische Staatslehre und ihre Identität von Staat und Souveränität, die rechtsstaatliche Lehre Krabbes und ihre Identität von Souveränität und Rechtsordnung, endlich Kelsens Lehre von der Identität des Staates mit der Rechtsordnung. » (PT, p. 63).

théologico-politique modernes, ainsi que parmi les transferts d'attributions divines plurielles à des éléments étatiques, aucune n'est, dans le cadre de la théologie politique, dotée d'une valeur de justification ultime. Le véritable rapport théologico-politique transcende la pluralité des analogies de ce type, et le véritable sens de la théologie politique se manifeste à travers l'histoire des théologies politiques : Ce rapport analogique s'inscrit dans une structure méthodologique et systématique entre la pensée théologique et la pensée juridique depuis les débuts de l'époque moderne. La signification du rapport analogique tel que celle du type entre Dieu et l'État n'est pas substantielle et religieuse dans les temps modernes : La pensée théologique chrétienne avait à une époque antérieure des orientations qui clarifiaient ses images. Elle comprenait, par exemple, des justifications théologico-politiques sur lesquelles reposait une homogénéité relative du mode de vie. Cependant, l'autorité des institutions formant cette unité a durablement été remise en question par les guerres de religion et les sectarismes qui en ont résulté. Issues des origines de la politique moderne dans les guerres, les analogies divines ont également été réappropriées et mises au service de nouvelles formes de justification. L'État moderne, en particulier, a dû suspendre et donc neutraliser la question de la « vérité » théologico-politique dans ses expressions publiques ainsi que neutraliser le potentiel de guerre interétatique qu'elle recélait. La politique moderne n'offre aucun *modus significandi* aux analogies entre les différentes attributions divines et la théorie juridique de l'État. Depuis la *Théologie politique* une véritable approche conceptuelle du traitement sociologique de ces grandes images métaphysiques indique également leur dissimilitude substantielle avec l'entité divine. Le potentiel théologico-politique de ces grandes images nécessite d'être idéalement réorientée, substantiellement détachée et neutralisée au sein de la politique moderne. Dans la diversité des théologies politiques en vigueur dans la modernité, ce rapport analogique se reproduit et relie toujours selon deux dimensions, synchronique et diachronique, les concepts modernes de la théorie de l'État. L'approche sociologique des concepts juridiques est basée sur l'étude de la construction de leur légitimation : leurs développements historiques ainsi que leurs structures synchroniques.[1114] Cela reste tout de même une tâche juridique, et donc principalement celle d'un juriste et non d'un théologien. Ce projet inclut non seulement la non-vérité des multiples analogies entre les dieux et les entités politiques, mais il démontre également la dépendance formelle effective de la pensée politique moderne à l'égard de la pensée théologique. C'est seulement en « prenant conscience » de cette position analogue de la pensée théologique et de la pensée juridique

[1114] PT [trad. fr.] p. 46.

« qu'on peut percevoir l'évolution qu'ont connue les idées concernant la philosophie de l'État au cours des derniers siècles ».[1115] Sans cette mise en évidence, on « comprend » à peine le sens de l'histoire de la pensée politique européenne des derniers siècles.[1116] Cela apparaît avant dans le champ conceptuel commun à la théologie et aux concepts juridiques :

> Tout ce que j'ai avancé concernant le thème de la théologie politique relève des affirmations d'un juriste sur une proximité de structure systématique (*systematische Struktur-Verwandtschaft*), s'imposant du point de vue de la théorie et de la pratique du droit, entre concepts théologiques et concepts juridiques. On se meut dans la sphère de la recherche en histoire du droit et en sociologie. Auguste Comte n'y verrait rien d'autre qu'une preuve pour sa thèse selon laquelle le légiste a remplacé le canoniste comme le métaphysicien le théologien. Mais, depuis Comte, nous avons fait bien des expériences inédites qui affectent le besoin inévitable de légitimation (*unausrottbare Legitimierungsbedürfnis*) en tout homme.[1117]

Le champ même de la réflexion sur les entités politiques modernes telles que l'État a formellement puisé leurs fondements unifiés au sein des concepts théologiques. Alors que les idées juridiques modernes sont déterminées par des entités telles que l'État, la science juridique ne doit pas ignorer la persistance formelle d'une *ratio* véritablement analogique à travers sa base conceptuelle. Malgré la réalité des amalgames théologico-politiques modernes dans les systèmes de croyance et les structures institutionnelles, une sociologie des concepts juridiques doit pouvoir, pour reprendre l'exemple de Schmitt, distinguer entre le conducteur, la voiture, les panneaux de signalisation et les clubs automobiles : dans les amalgames théologico-politiques, ce qui reste « en jeu » pour une sociologie des concepts juridiques est toujours une « dissemblance » essentielle malgré une « ressemblance » de la pensée théologique et des théories juridiques modernes : « Qui se donne la peine d'examiner, jusque dans ses ultimes concepts et arguments, la littérature de droit public concernant la théorie juridique positive, s'aperçoit que l'État intervient de toutes parts : tantôt, comme un *deus ex machina* traversant la législation positive, il tranche une controverse que l'acte libre de la

[1115] PT [trad. fr.] p. 46.

[1116] Voir par exemple la référence de la deuxième introduction à la *Théologie politique* à certains théologiens qui selon Schmitt confirment « le grand problème des étapes successives du processus de sécularisation ». PT [trad. fr.] p. 11-12. « Von protestantischen Theologen haben besonders Heinrich Forsthoff und Friedrich Gogarten gezeigt, daß ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich ist. » (PT, p. 7).

[1117] PT II [trad. fr.] p. 160, n.1. « Alles, was ich zu dem Thema Politische Theologie geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen. Das bewegt sich in dem Bereich rechtsgeschichtlicher und soziologischer Forschung. August Comte würde darin nicht mehr erkennen als einen Beleg für seine These, daß der Legist den Kanonisten abgelöst hat, wie der Metaphysiker den Theologen. Seit Comte haben wir aber viele neue Erfahrungen gemacht, die das unausrottbare Legitimierungsbedürfnis jedes Menschen betreffen. » (PTII, p. 79, n.1).

connaissance juridique a été incapable de conduire jusqu'à une solution évidente pour tous ; tantôt, il est là comme la bonté et la miséricorde mêmes, comme celui qui montre, en accordant grâces et amnisties, sa supériorité sur ses propres lois; c'est toujours la même identité inexplicable, dans le rôle à la fois du législateur, de l'exécutif, de la police, d'instance des grâces, de providence, de sorte qu'un observateur prenant la peine de laisser l'image d'ensemble de la science juridique actuelle agir sur lui à une certaine distance verra se dérouler une grande pièce de cape et d'épée, où l'État revêtira mille déguisements tout en restant la même personne invisible.»[1118] La confusion que comportent les parallèles entre les divers attributs divins et les propriétés de l'État dans la théorie juridique crée une ambiguïté essentielle quant à la réalité de l'État lui-même. L'État agit ainsi sous de nombreux « déguisements », alors que le seul lien entre ces analogies est l'absence de toute proportion, mythifiant à la fois la divinité et l'État moderne. Dans ce contexte, la structure analogique des fondements de la politique moderne (de ses origines au lendemain des guerres civiles religieuses et sectaires) a donné lieu à une nouvelle approche polémique (en rapport avec la structure systématique des sciences juridiques modernes et sa *ratio* analogique avec la pensée théologique) qui est aussi politiquement valable qu'elle l'était théologiquement auparavant :

> L'« omnipotence » du législateur moderne qu'évoquent tous les manuels n'est pas seulement une reprise littérale de la théologie. Même dans les détails de l'argumentation on reconnaît des réminiscences théologiques. Naturellement, la plupart du temps c'est avec des visées polémiques. À l'âge positiviste, on fait volontiers grief à son contradicteur scientifique de s'adonner à la théologie ou à la métaphysique. S'il s'avérait que le grief soit plus qu'une simple insulte, on aurait pu au moins se demander d'où venait la tendance à semblables déviations théologiques et métaphysiques ; il aurait fallu examiner si elles sont explicables par l'histoire, peut-être comme un vestige de la théorie monarchique de l'État, qui identifiait le Dieu théiste avec le roi, ou encore s'il n'y avait pas à leur base des nécessités systématiques ou méthodiques.[1119]

[1118] PT [trad. fr.] p. 48. « Wer sich aber die Mühe gibt, die staatsrechtliche Literatur der positiven Jurisprudenz auf ihre letzten Begriffe und Argumente zu untersuchen, sieht, daß an allen Stellen der Staat eingreift, bald wie ein deus ex machina im Wege der positiven Gesetzgebung eine Kontroverse entscheidend, welche die freie Tat der juristischen Erkenntnis nicht zu einer allgemein einleuchtenden Lösung führen konnte, bald als der Gütige und Barmherzige, der durch Begnadigungen und Amnestien seine Überlegenheit über seine eigenen Gesetze beweist; immer dieselbe unerklärliche Identität, als Gesetzgeber, als Exekutive, als Polizei, als Gnadeninstanz, als Fürsorge, so daß einem Betrachter, der sich die Mühe nimmt, das Gesamtbild der heutigen Jurisprudenz aus einer gewissen Distanz auf sich wirken zu lassen, ein großes Degen- und Mantelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber als immer dieselbe unsichtbare Person agiert. Die „Omnipotenz" des modernen Gesetzgebers, von der man in jedem Lehrbuch des Staatsrechts hört, ist nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt. »(PT, p. 51). [souligné par moi]

[1119] PT [trad. fr.] p. 48. Voir aussi: « Aber auch in den Einzelheiten der Argumentation tauchen theologische Reminiszenzen auf. Meistens natürlich in polemischer Absicht. Im positivistischen Zeitalter macht man seinem wissenschaftlichen Gegner gern den Vorwurf, daß er Theologie oder Metaphysik treibe. Wenn der Vorwurf

La référence à une continuité formelle, quant à la question de légitimation, entre la pensée théologique et la théorie juridique de l'État apparaît également dans la réponse de Schmitt à la science juridique positiviste et à ses prétentions de clôture normative et d'autosuffisance, auxquelles la conception du politique de Schmitt est opposée. Les conceptions juridiques supposées « apolitiques », « scientifiques » ou « purement » positives qui nient ou occultent leur propre type de dépendance ou leur passé, seront finalement confrontées à cette situation, car elles se verront inévitablement obligées, même implicitement, de répondre à certaines questions primitives mais révélatrices telles que : « *qui est légitime pour agir* ? », « *qui va décider* ? », etc.[1120] Le véritable rapport théologico-politique transcende la pluralité des analogies telles que celle entre Dieu et l'État. La théologie politique doit aussi révéler et limiter les domaines conceptuels communs entre la théologie et les sciences juridiques. Une orientation négative (et pourtant politique), ou une théologie politique dans son véritable sens, doit en effet intervenir pour mettre en évidence et illustrer la structure analogique de ce qui a appartenu à la politique moderne depuis ses débuts. Un véritable traitement des modalités juridiques de cette « dissemblance » théologico-politique comprend la problématique de fond (*sachliche Frage*) du véritable sens de la théologie politique. La diversité analogique entre attributs divins et la politique ne doit pas provoquer de simples équivoques juridiques. Bien que « le légiste ait remplacé le canoniste comme le métaphysicien le théologien » ces attributions ne sont pas occasionnelles (*beiläufigen*) comme elles le paraissent, mais aussi systématiques et méthodiques : « Je reconnais volontiers qu'il existe des juristes chez qui l'incapacité à maîtriser théoriquement des arguments ou des objections fait surgir l'État en court-circuitant pour ainsi dire la pensée : il en va alors comme de l'usage fait du nom de Dieu, pour des raisons similaires, par certains métaphysiciens. Mais on n'a pas résolu pour autant la question de fait. Jusqu'à présent, on se contentait généralement d'allusions ponctuelles.»[1121] Une possibilité de rivalité (*Rivalität*) est également ancrée dans la structure systématique du champ conceptuel commun (*gemeinsame systematische Begriffsfelder*) à la

---

mehr als eine bloße Beschimpfung sein soll, hätte wenigstens die Frage naheliegen können, woher die Neigung zu solchen theologischen und metaphysischen Entgleisungen eigentlich stammt; man hätte untersuchen müssen, ob sie historisch zu erklären sind, vielleicht als Nachwirkung der monarchistischen Staatslehre, die den theistischen Gott mit dem König identifizierte, oder ob ihnen vielleicht systematische oder methodische Notwendigkeiten zugrunde liegen. » (PT, p. 51-52). [souligné par moi]

[1120] PT [trad. fr.] p. 20-21 ; voir aussi, PT [trad. fr.] p. 48.

[1121] PT [trad. fr.] p. 48-9 (légèrement modifié). Voir : « Ich gebe gern zu, daß es Juristen gibt, bei denen aus einer Unfähigkeit, widersprechende Argumente oder Einwendungen gedanklich zu bewältigen, der Staat mit einer Art Kurzschluß des Denkens erscheint, wie bei gewissen Metaphysikern der Name Gottes für solche Zwecke mißbraucht wird. Aber damit ist die sachliche Frage noch nicht beantwortet. Bisher hat man sich im allgemeinen nur mit beiläufigen Andeutungen begnügt. » (PT, p. 52).

pensée théologique et à la théorie juridique moderne depuis les époques précédentes. Ce sens de la rupture (juridique) n'a pas simplement eu lieu avec l'établissement du « système rationnel » au sein de de l'histoire de l'institution chrétienne,[1122] mais au cours des premières phases de l'histoire sécularisée moderne. Le sens juridique de la rupture avec ce système rationnel chrétien apparaît dans le cadre des exigences historiques liées aux guerres de religion dès le début de la modernité, ainsi que de la désacralisation progressive de la sphère publique : « La conceptualisation scientifique de ces deux facultés [celle de théologie et celle de droit] a créé des termes comparables et transposables et des champs conceptuels systématiques communs, entre lesquels même les confusions harmonieuses deviennent admissibles et significatives. »[1123] Dans cette rivalité au sein d'un champ conceptuel commun (à la théologie et à la pensée juridico-politique moderne), la teneur théologique essentielle de ces concepts a elle-même été refondue au sein des concepts juridiques et politiques sécularisés

[1122] PT [trad. fr.] p. 159-160. Voir par exemple la référence à un passage de Weber dans la *Théologie Politique II*, les commentaires de Schmitt dans ce qui suit ce passage qu'il doit faire attention et résister (à propos de ce passage de Weber et de son indication de la rationalité systématique du catholicisme romain) à ne pas prononcer une fois de plus un éloge (comme cela est apparu une fois à Barion, à propos de son article sur le catholicisme romain et la forme politique en 1923). Cette distinction constitue également le fondement d'une différence sur ce qui est proposé par Schmitt en 1923 comme une conception catholique de la *Complexio Oppositorum* dans la relation réciproque avec une conception de la représentation (voir la fin de ce chapitre« Im übrigen genügt hier die Zitierung einer typischen Äußerung von Max Weber, an die ich gedacht habe, als ich seinen Namen in meinem Essay von 1923 über den Römischen Katholizismus nannte. Max Weber erinnert daran, daß es das Recht der Römischen Kirche war, das „wie kein anderes heiliges Recht eine rationale Satzung" geschaffen hat, wie sie auch das römische Recht nicht kannte; dann fährt er fort: « Eine Analogie zu den Muftis, Rabbinen und Geonim stellten erst die gegenreformatorischen Beichtväter und directeurs de l'àme und, in den altprotestantischen Kirchen, Pastoren dar, deren seelsorgerische Kasuistik denn auch, wenigstens auf katholischem Boden, gewisse entfernte Ähnlichkeiten mit den talmudischen Produkten aufweist. Aber alles unterstand hier der Kontrolle der zentralen Behörden der Kurie, und nur durch deren höchst elastische Anordnungen erf<olgte die Fortbildung der bindenden ethisch-sozialen Normen. Dadurch ist hier das zwischen sakralem und profanem Recht sonst nirgends bestehende Verhältnis entstanden: daß das kanonische Recht für das profane Recht geradezu einer der Führer auf dem Wege zur Rationalität wurde. Und zwar infolge des rationalen „Anstalts"-Charakters der katholischen Kirche, der sonst sich nirgends wiederfindet." (M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., S. 480 /481.).Ich muß mich hüten, hier nicht von neuem ins *Elogium* zu geraten. » (PT, p. 78-79).

[1123] « Im übrigen genügt hier die Zitierung einer typischen Äußerung von Max Weber, an die ich gedacht habe, als ich seinen Namen in meinem Essay von 1923 über den Römischen Katholizismus nannte. Max Weber erinnert daran, daß es das Recht der Römischen Kirche war, das „wie kein anderes heiliges Recht eine rationale Satzung" geschaffen hat, wie sie auch das römische Recht nicht kannte; [...] Ich muß mich hüten, hier nicht von neuem ins Elogium zu geraten. Theologie und Jurisprudenz haben in zwei einander oft feindlichen Fakultäten ihre Institutionalisierung gefunden und in der Rivalität von Kanonisten und Legisten eine wissenschaftliche Leistung von säkularer Bedeutung, ein 'jus utrumque', gebildet. Davon ist in meinen Äußerungen zur Politischen Theologie die Rede. Die wissenschaftliche Begriffsbildung dieser beiden Fakultäten hat vergleichbare und transponierbare Begriffe und gemeinsame systematische Begriffsfelder geschaffen, zwischen denen sogar enharmonische Verwechslungen zulässig und sinnvoll werden. Das ist nur eine Frage der richtigen Temperierung der Instrumente. Politisch ist - in diesem Zusammenhang - der Legist, als Stand einer konkreten Ordnung, die zum Staat gehört; theologisch ist hier der Kanonist, der all Kleriker in der konkreten Ordnung Kirche steht. » (PT II, p. 78-80).

classiques importants (représentation, décision, etc.).[1124] La pensée juridico-politique moderne conserve à sa base une constellation conceptuelle antérieure aux guerres de religion. Au sein de la pensée théologique, la réflexion méthodique sur les attributs divins avait autrefois fourni un fondement réel à la collection théologique de formes et de conceptions analogiques. Ce fondement et sa substance théologique ne se retrouvent pas dans la conception moderne du politique. La sécularisation accélérée des siècles derniers n'est, selon Schmitt, rien d'autre que la prolongation des guerres civiles à l'échelle européenne. Dans ce cadre, aucune orientation théologique en politique ne peut sous-estimer la réalité de cette rupture et de cette rivalité. La rupture du droit moderne avec la théologie rend impossible toute intervention théologique pour répondre à la politique. Juste après une référence à Troeltsch, une déclaration demeure inchangée dans les diverses éditions de *Der Begriff des Politischen* : « La corrélation de méthode (*methodische*) entre postulats théologiques et postulats politiques est évidente. Cependant, cet apport théologique entraîne souvent une confusion des concepts politiques, car il transpose habituellement les distinctions au plan de la théologie morale ou du moins il confond les plans. »[1125] En ce qui concerne les effets de la sécularisation sur les concepts politiques modernes, la question de « ce qui appartient à la politique moderne » ne peut pas non plus être traitée comme une question entièrement théologique ni purement juridique. La question du « politique » moderne n'est ni une question théologique ni une question purement juridique. La politique moderne, sa signification et sa visibilité ne peuvent être pensées ni par le « pur » juriste publiciste ni par le « pur » théologien.

Au-delà de cela, concernant la question du « besoin inéliminable de légitimation » (*unausrottbare Legitimierungsbedürfnis*) présent en chaque homme, le théologien politique doit considérer comme réelles les transpositions ainsi que les imitations de la « légitimité » elle-même. Surtout à partir du XIXe siècle, « nous avons fait bien des expériences inédites qui affectent le besoin inévitable de légitimation en tout homme. Mon ouvrage de 1922, *Théologie politique*, porte en sous-titre "Quatre chapitres sur la sociologie du concept de souveraineté" ; les trois premiers chapitres ont été publiés dans l'ouvrage édité en mémoire de Max Weber (1922) ; parmi eux le second développait le *décisionnisme* à partir de Thomas

[1124] Voir PT [trad. fr.] p. 46, PT, p. 49.

[1125] BP [trad. fr.] p.109. « Der methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denkvoraussetzungen ist also klar. Aber die theologische Unterstützung verwirrt öfters die politischen Begriffe, weil sie die Unterscheidung gewöhnlich ins Moraltheologische verschiebt oder wenigstens damit vermengt und dann meistens ein narrnativistischer Fiktionalismus oder gar ein pädagogisch-praktischer Opportunismus die Erkenntnis existenzieller Gegensätzlichkeiten trübt. » (BP. syn, p. 198). La référence de Schmitt est ici: E. Troeltsch (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2016.

Hobbes, et le troisième portait en titre l'expression "Théologie politique". Je n'oserais pas, non-théologien que je suis, entamer un débat avec des théologiens sur les questions théologiques comme la Trinité », etc.[1126] Il poursuit : « Comment il en va de théologiens profanes dans de telles entreprises, c'est ce que nous enseigne le triste précédant de Donoso Cortés. »[1127] Cependant, concernant des questions théologico-politiques telle que celle de la source structurante de la légitimité elle-même, Schmitt indique que le « non théologien » ne peut plus à quelque degré que ce soit, apparaître totalement illégitime : Même si « les théologiens d'aujourd'hui ne le savent plus et ne veulent plus le savoir », le théologien politique continue de se demander qui est maintenant « en mesure » de neutraliser ces questions importantes ?[1128] Dans ce cadre, Schmitt peut même soutenir (même si c'est en vain) qu'une question comme celle du *Katechon* (au sens de rétenteur et de retardateur) est pour lui « la question centrale » de la théologie politique.[1129] Dans ce cadre, quiconque est capable de garder les questions théologico-politiques telle que de la légitimité elles-mêmes détachées et neutralisées n'est plus nécessairement à l'époque moderne un simple théologien, ni un métaphysicien, mais peut-être un non théologien - même s'il est fièrement un juriste comme Schmitt lui-même a revendiqué l'être toute sa vie.[1130]

2). **Trois instances d'une structure**

Le rapport structurant de la question moderne du politique est analogique : la structure des premières réponses modernes à la question de savoir ce qui appartient à la politique conserve un rapport analogique avec la pensée théologique. Ce rapport continue d'avoir une pertinence *formelle* en ce qui concerne les concepts politiques modernes distincts, leur structure et leur légitimation, et il ne disparaît pas malgré les ruptures *substantielles* qui sont intervenues entre le contenu des concepts juridiques modernes et la théologie chrétienne. Cependant, en ce qui concerne la structure de ce domaine conceptuel commun, Schmitt lui-même n'a fourni aucune théorie de type historique, mais seulement divers signes et indications conceptuels. Ainsi, on peut reconstruire quelques exemples de cette structure analogique. Elle comprend une

[1126] PT II [trad. fr.] p. 160, n.1.
[1127] « Wie es Laientheologen mit ihren diesbezüglichen Bemühungen ergeht, lehrt uns der traurige Fall Donoso Cortés. » (PT II, p. 79, n.1).
[1128] Voir par exemple: « Die Theologen von heute wissen es nicht mehr und wollen es im Grunde auch nicht wissen. Ich wollte eigentlich von Ihnen wissen: Wer ist heute der katechon? » (« Les théologiens d'aujourd'hui ne le savent plus et ne veulent plus le savoir. Je voulais vous connaître : Qui est le *katechon* aujourd'hui ? ») (GL II, p. 47, 19.12.1947).
[1129] « Depuis plus de 40 ans, je recueille des matériaux sur le problème du κατέχων et du κατέχον (Thess. 2,2,6) ; depuis aussi longtemps, je cherche une oreille humaine qui entende et comprenne cette question - pour moi la question centrale de (ma) théologie politique. » (BRblu, p. 120).
[1130] Voir : PT II [trad. fr.] p. 160, n.1.

orthogonalité conceptuelle qui se reflète des idées telles que le visible (et l'invisible), la représentation (et la *complexio oppositorum*), et le miracle (et la croyance en termes de légitimation de son porteur).

2.1). **La structure analogique du visible (et de l'invisible)** : Le texte *La Visibilité de l'Église* est initialement publié en 1917 en même temps que deux autres essais d'importance théologique et politique similaire, *Recht und Macht* (réimpression du premier chapitre de sa thèse d'habilitation) et *Die Buribunken*, dans la revue théologique et philosophique trimestrielle *Summa* édité par Franz Blei, qui devient par la suite un ami proche de Schmitt. Le sujet central de l'essai est l'idée de représentation au sein de l'institution chrétienne. L'Église visible suit la logique que le Fils accomplit en représentant le Père,[1131] celle d'une visibilité émergeant de l'invisible. Schmitt indique que son essai *Catholicisme romain et la forme politique* est « né » de son article sur *La visibilité de l'Église*, et dans ce cadre, l'article de 1923 « ne parle pas d'une affinité de l'Église avec certaines formes de groupement politique (monarchie ou démocratie); il prend la défense de la forme politique, unique en son genre, de l'Église romaine, en tant que représentation visible, dans l'histoire du monde, du Christ devenu réellement homme; celle-ci se manifeste publiquement selon trois formes : une forme esthétique, dans la grandeur de son art, une forme juridique, dans l'élaboration de son droit canonique, une forme de puissance, manifestant sa gloire et son éclat dans l'histoire universelle. »[1132]

Cette forme « unique » de visibilité se manifeste par deux rapports analogiques, au niveau *horizontal* et au niveau *vertical*. Tout d'abord, sur le plan *horizontal*, l'essai commence par rappeler que « l'homme n'est pas seul dans le monde ».[1133] Le visible peut apparaître dans les

[1131] « Pour les incrédules dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'intelligence, afin qu'ils ne vissent pas briller la splendeur de l'Evangile de la gloire de Christ, qui est l'image de Dieu. » (2 Corinthiens 4:4) ; « portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps. »(2 Corinthiens 4:10).

[1132] PTII, p. 23, n.1. PT II [trad. fr.] p. 98, (note de bas de page) « Mein Essay spricht nicht von einer Affinität der Kirche zu bestimmten Formen politischer Einheit (Monarchie oder Demokratie); er verteidigt die einzigartige politische Form der Römischen Kirche als die weltgeschichtlich sichtbare Repräsentation des in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Christus, die sich in drei Formen ihrer Öffentlichkeit manifestiert : als ästhetische Form in ihrer großen Kunst, als juristische Form in der Ausbildung ihres kanonischen Rechts und als rühm- und glanzvolle weltgeschichtliche Machtform. »(PT II, p. 23-24, n.4).

[1133] « L'homme n'est pas seul dans le monde, le monde est bon et ce qu'il y a de mauvais en lui est la conséquence du péché des hommes. » (SK [trad. fr.] p. 141). SK [trad. fr.] p. 144 « L'homme n'est pas seul dans le monde, Dieu l'assiste, c'est pourquoi le monde ne peut l'anéantir mais c'est aussi au sens originel qu'il n'est pas seul dans le monde, ce qui veut dire qu'il reste dans la communauté des autres hommes, et pour cela aussi reste en relation à Dieu dans la communauté et dans la médiation impliquée par cette communauté. La visibilité de l'Église repose sur quelque chose d'invisible, le concept de l'Église visible est lui-même quelque

formes vivantes d'une vie commune. A l'horizon, le visible s'appuie sur l'invisible en ce qui concerne la « participation » des hommes à l'élaboration de formes communes. Celle-ci se caractérise idéalement par l'image de la « communauté » religieuse. Ses aspects profanes (édifices religieux, territoires, etc.), indiquent toujours une participation invisible et transcendante qui les conduit au-delà d'eux-mêmes. Cette « visibilité » naît de « l'invisible » comme le ventre maternel reste invisible au nouveau-né.[1134] Cette visibilité (de l'invisible) ne signifie pas une simple intériorité privée, ni une extériorité excessive d'un culte « politico-pédagogique qui réussirait à organiser le comportement des hommes », mais que « le chemin de l'homme à Dieu ne doit pas être, pour autant la négation de la communauté avec les autres hommes ».[1135]

Sur le plan *vertical*, le rapport entre le visible et l'invisible engage, d'une part, Dieu qui est à la fois seul et omniprésent dans le monde, et d'autre part, l'« acte » humain au milieu des tensions terrestres dont les proportions restent toutes différentes de celles du divin. Dès le début de *La Visibilité de l'Église*, Schmitt cite un second principe religieux selon lequel « le monde est bon et ce qui est mauvais en lui est la conséquence du péché des hommes ».[1136] Les tensions de la situation de l'homme, la distinction de son essence et de son existence, ainsi que ses actes pécheurs restent dissemblables à l'unité divine. Quand l'homme se tient devant Dieu, il ne partage pas le sens des attributs ni des vrais noms divins, il n'a pas une véritable connaissance mais une simple dépendance : « Quand l'homme se présente devant Dieu, alors

---

chose d'invisible. Comme toute réalité, si elle est fondée en Dieu, elle perd sa réalité du fait que Dieu devient l'unique, la véritable réalité ; de la même façon la vraie visibilité de l'Église devient invisible, et il n'y a pas d'Église invisible qui ne soit visible, ni d'Église visible qui ne soit invisible. C'est ainsi qu'elle peut être dans ce monde sans être de ce monde.» (SK [trad. fr.] p. 1456-146); Voir aussi :

[1134] SK [trad. fr.] p. 145 ; p. 149 ; Voir aussi : « La stabilisation de ces rapports en rapports juridiques, leur passage à un état d'agrégation plus solide, qui éprouve le religieux dans l'ecclésial, comme l'amour dans le mariage, la compression du pneumatique dans le juridique, suit aussi le rythme de la naissance du visible à partir du Dieu invisible. Mais le visible garde toujours son unité, car Dieu aussi est seulement un. » (SK [trad. fr.] p. 150). Voir aussi : « Le pape a le nom de Père, l'Église est la mère des croyants et l'épouse du Christ - une étonnante association du patriarcat et du matriarcat, dont les deux courants de complexes et d'instincts les plus simples sont capables d'indiquer la direction de Rome : le respect devant le père et l'amour pour la mère. Existe-t-il une rébellion contre la mère?» (RK [trad. fr.] p. 158).

[1135] « Le chemin à emprunter pour une expérience religieuse ne procède pas de l'expérience vécue en tant qu'événement psychique. Un système politico-pédagogique qui réussirait à organiser le comportement des hommes de manière telle que cette expérience se produise avec le plus de certitude (et qui écarterait le plus sûrement l'illusion qu'on se procure à soi-même avec n'importe quelle sensation personnelle) ne laisserait sans doute échapper aucun mot à ce sujet; ainsi se créerait un ésotérisme assuré à jamais contre toute profanation. Car si la vraie solitude est en Dieu, le chemin de l'homme à Dieu ne doit pas être, pour autant la négation de la' communauté avec les autres hommes, pas plus qu'un suicide ne pourra jamais être, au sens chrétien, un acte de mortification. Pour reconnaître en quelqu'un un véritable chrétien, on n'en peut juger à l'intensité de son impatience à vouloir obtenir Dieu par la force, mais au chemin qu'il emprunte. » (SK [trad. fr.] p. 143-144).

[1136] SK [trad. fr.] p. 141.

le monde entier sombre dans le néant, et tous les hommes avec lui. Devant Dieu personne ne peut paraître bras dessus bras dessous avec son ami ou son amie ; au Royaume de Dieu on ne rencontre pas de connaissances, on ne cherche pas à se marier, on ne conclut pas de contrat. On ne peut pas non plus écrire de livres sur le Royaume de Dieu, et tous les mots, si prenants soient-ils, qui ne furent jamais trouvés sur ce sujet, provenaient d'un homme qui, à l'instant où il les trouvait et les prononçait, n'était pas dans le Royaume de Dieu. Le dernier mot, personne encore ne l'a prononcé, pas même un génie, et même la Parole de Dieu permet seulement de dire qu'aucune oreille ne l'a entendue. » [1137] La visibilité de l'Église ne trouve pas d'expression dans un mot « qu'aucune oreille » n'a jamais entendu : c'est par ce positionnement théologique que la relation de l'homme avec lui-même n'est possible qu'après une relation avec « l'autre ».[1138] Un mode de vie n'a un sens selon une religion que si le critère ultime de ce mode de vie n'est pas simplement une question d'expériences privées et subjectives. À cet égard, la vérité d'une notion théologique telle que la « grâce » s'adresse à une personne ayant un sens partagé du commun.[1139] Par cette dépendance ontologique le monde n'est pas incommensurable avec la parole de Dieu :

> Ce qui peut être à juste titre caractérisé et éprouvé comme personnalité humaine n'existe que dans l'empire de la médiation entre Dieu et le monde terrestre. L'homme entièrement absorbé en Dieu est tout aussi peu une personne individuelle que celui qui s'est entièrement abîmé dans le monde terrestre. Son unicité repose seulement sur le fait que c'est Dieu qui le retient au monde : il est unique dans le monde, et donc dans la communauté des hommes.[1140]

Le « mélange particulier de radicalisme et de conservatisme » que des théologiens et historiens des religions comme Troeltsch ont détecté dans la forme catholique n'est pas sa faiblesse mais son point culminant : « Si un chrétien obéit à l'autorité parce qu'elle est enracinée et liée à Dieu », « il obéit à Dieu et non à l'autorité ».[1141] Pour un « programme

[1137] SK [trad. fr.] p. 142.
[1138] SK [trad. fr.] p. 145.
[1139] SK [trad. fr.] p. 143.
[1140] SK [trad. fr.] p. 145 ; Voir aussi, p. 142-3. Comme le dit Schmitt juste après ce passage : « sa relation 'ad se ipsum' n'est pas possible sans une relation '*ad alterum*'. » Voir aussi les commentaires de Schmitt sur « *ad alterum* » dans le cadre de la question du péché et du fait d'être « bon » par nature (en se référant également à un contexte chez certains néo-Kantiens de l'époque : *Theodor Däublers 'Nordlicht'*, 1916, p. 53, p. 43.
[1141] « Devant Dieu, l'homme n'est rien, mais dans le monde, il est proprement anéanti. Aucun législateur, si sage et bienveillant soit-il, ne peut sauver l'homme des conséquences de la légalité terrestre. […] C'est là l'unique révolution de l'histoire mondiale qui mérite d'être qualifiée de grande : le christianisme, en reconnaissant l'autorité temporelle, lui a substitué un nouveau fondement. L'incroyable réserve qui fait de cette reconnaissance quelque chose non pas d'hypocrite, mais de conditionnel, produit sur les historiens l'effet d'un «mélange étrange de radicalisme et de conservatisme» (Troeltsch). Un mélange certes tout à fait absurde si on le prend pour modèle d'une politique de partis, qui considère la propriété, le revenu et même la culture

politique qui considère la propriété, le revenu ou même l'éducation comme ses éléments constitutifs », cette logique apparaît « absurde ».[1142] Dans cette institution chrétienne règne une dissemblance entre les différentes analogies. Selon la rationalité de cette institution, la dissimilitude indique le caractère essentiel de ce type de *dépendance* ontologique. Une expression de cette dissimilitude (dans le véritable rapport analogique) se retrouve également dans une distinction fondamentale concernant la question théologico-politique de la source ultime du droit et du pouvoir. On pourrait en trouver diverses expressions dans les écrits théologico-politiques de l'époque (notamment ceux publiés en 1917 dans le journal *Summa*).[1143] Aucun législateur, « si sage et bienveillant soit-il, ne peut sauver l'homme » des conséquences de la légalité terrestre : le dualisme qui « s'est introduit dans le monde avec le péché des hommes a affecté aussi la Parole et a fait du corps divin de la pensée divine un moyen pour des fins terrestres, comme il a aussi défiguré le droit en en faisant un moyen de puissance matérielle, transformé l'identité du bien et de l'utile en une opposition, et occasionné l'antithèse trompeuse de l'autonomie et de l'hétéronomie. »[1144] Bien qu'au niveau de la réalité concrète de l'existence terrestre de l'institution, un amalgame théologico-politique entre droit et pouvoir soit en jeu, au niveau téléologique de la visibilité de l'Église, ce mélange de droit et de pouvoir n'y a pas d'avenir pour ; il y a plutôt division. Ceci constitue le fondement formel de la visibilité de l'institution chrétienne elle-même : Il ne serait pas question de visibilité institutionnelle s'il s'agissait d'une situation où *tout est visible* ou bien où *tout va être invisible* : Le chemin (de l'homme à Dieu) « ne doit pas être,

---

comme ses éléments constitutifs. Mais son abondante contradiction, avec ses nombreuses contre-images (par exemple le mélange de fierté et d'humilité dans la formule de dévotion «par la grâce de Dieu») n'est qu'une expression du dualisme fondamental qui domine le monde depuis l'introduction du christianisme. » (SK [trad. fr.] p. 145, légèrement modifié).

[1142] SK [trad. fr.] p. 145.

[1143] « *Recht und Macht* »; « *Die Sichtbarkeit der Kirche* »; « *Die Buribunken* ».

[1144] SK [trad. fr.] p. 147. « Mais bien que Dieu soit devenu homme et que les hommes aient perçu sa Parole dans une langue humaine, le dualisme qui s'est introduit dans le monde avec le péché des hommes à affecté aussi la Parole et a fait du corps divin de la pensée divine un moyen pour des fins terrestres, comme il a aussi défiguré le droit en en faisant un moyen de puissance matérielle, transformé l'identité du bien et de l'utile en une opposition, et occasionné l'antithèse trompeuse de l'autonomie et de l'hétéronomie. Cette confusion effrayante, cette perte de l'univocité de la vie, de la pensée et de la langue, est le moyen le plus efficace du péché, elle rend toute entente entièrement impossible, elle enferme la méchanceté dans la cuirasse de l'utile et du caractère irrécusable de ce qu'elle voit comme son intérêt. Par cette contradiction terrible entre droit et puissance, elle est parvenue à faire que la visibilité de l'Église puisse être quelque chose d'invisible au sens matériel, et qu'il devienne nécessaire de distinguer entre la vraie visibilité et le concret qui ne relève que des faits. Puisque la visibilité de l'Église découle de sa nature, qui est médiation, et que la médiation reste pourtant une tâche qu'il faut accomplir à nouveau seconde après seconde, il est tout à fait possible qu'une réalité historique quelconque, qui agit politiquement en tant qu'Église, c'est-à-dire l'Église « officielle » au sens commun, ne coïncide pourtant pas avec l'Église visible. » (SK [trad. fr.] p. 147).

pour autant la négation de la communauté avec les autres hommes ».[1145] La visibilité et l'invisibilité de la communauté ecclésiale sont à rechercher à travers ce qui lui manque et qu'elle reçoit dans sa dépendance vis-à-vis de Dieu : en ce sens, « la *visibilité* de l'Église repose sur quelque chose *d'invisible*, le concept de l'Église visible est lui-même quelque chose d'invisible. Comme toute réalité, si elle est fondée en Dieu, elle perd sa réalité du fait que Dieu devient l'unique, la véritable réalité ; de la même façon la vraie visibilité de l'Église devient invisible, et il n'y a pas d'Église invisible qui ne soit visible, ni d'Église visible qui ne soit invisible. C'est ainsi qu'elle peut être dans ce monde sans être de ce monde. »[1146] Selon Schmitt, cette partition (celle du visible de l'invisible) reste une « tâche » à régénérer en permanence et « qu'il faut accomplir à nouveau ».[1147] Ce mélange (tel que celui du visible et de l'invisible) dans la réalité donnée et leur division téléologique constituent également le fonctionnement ecclésial par rapport à la notion théologique de « médiation ».[1148] Si toute réalité historique peut reproduire la structure formelle de ce mélange existant au sein de l'église, la véritable signification de son élément sacré ne reste pas « identique » au siège, au bureau, ainsi qu'à l'église officielle.[1149] Toute séparation dualiste radicale du visible et de l'invisible dans la réalité donnée est concomitante d'un dualisme radicalement agnostique de la vision du monde. La division ou le détachement donné du « spirituel » et du « temporel » constitue un « culte » ou une « Église du visible » dont la visibilité est tout sauf la véritable visibilité de l'institution chrétienne :

> Du fait que Dieu est devenu en réalité homme visible, aucun homme visible n'a le droit d'abandonner à soi-même le monde visible. Sans quoi il couperait, au point médian qui fait le sens de l'homme visible, le fil qui relie Dieu et le monde. Il n'aurait plus alors pour ainsi dire deux âmes, mais pas d'âme du tout et, au lieu de cela, deux rôles : le « pur » chrétien sert Dieu dans la plus grande invisibilité, et par ailleurs, il sert Mammon dans la visibilité la plus évidente, il est fier d'avoir libéré les *spiritualia* de leur mélange logiquement malhonnête avec les *temporalibus*.[1150]

Pour le jeune juriste, cette idée de la visibilité de l'église constitue bien plus qu'une théologie politique concrète. Elle désigne une simple orthogonalité en tant que principe théologico-

[1145] SK [trad. fr.] p. 143.
[1146] SK [trad. fr.] p. 145-146.
[1147] SK [trad. fr.] p. 147.
[1148] Cette indication à la « médiation » apparaît tout au long de la deuxième partie de l'article de Schmitt (SK [trad. fr.] p. 144-146, p. 147-151).
[1149] Voir par exemple : « Puisque la visibilité de l'Église découle de sa nature, qui est médiation, et que la médiation reste pourtant une tâche qu'il faut accomplir à nouveau seconde après seconde, il est tout à fait possible qu'une réalité historique quelconque, qui agit politiquement en tant qu'Église, c'est-à-dire l'Église « officielle » au sens commun, ne coïncide pourtant pas avec l'Église visible. »(SK [trad. fr.] p. 147)
[1150] SK [trad. fr.] p. 150-151.

politique. Cela reste, même inconsciemment, pertinent par rapport au contexte historique ainsi qu'à la structure conceptuelle de la science politique et juridique moderne. En cette période de guerre, il constate un héritage qui conduit des théologies et christologies politiques de l'Europe du XIXe siècle aux échos théologico-politiques de la révolution russe. Rédigés vers la fin de 1917 à Strasbourg, les derniers mots de sa contribution au trimestriel *Summa* sont aussi marqués par une ironie à ce propos : « A l'intérieur du monde, là où les choses ne marchent pas sans autorité, se développent à partir de la succession du Christ une imitation de Dieu, une caricature arrogante de l'ordre divin. Dès lors, le Dieu miséricordieux lui-même n'a plus qu'à fuir, lui qui demeure auprès des pécheurs et du criminel, même d'un homme qui, par désespoir, le blasphème. » Mais il ne se trouve pas parmi ceux qui « osent lui assigner ses fonctions et limiter sa juridiction et sa compétence face à l'imitation de lui-même. Dès lors, le Dieu miséricordieux n'a plus qu'à fuir, lui qui demeure auprès du pécheur et du criminel, aussi bien qu'auprès de l'homme qui blasphème par désespoir, mais pas là où l'on se permet de lui assigner ses fonctions, de délimiter sa compétence et son domaine au regard à la compétence ou au domaine de son singe. »[1151] Schmitt conclut : « À la place de l'Église visible vient une Église du visible, une religion d'une évidence matérielle ; et ces hommes qui refusaient tout ce qui est officiel sous prétexte de mensonge, aboutissent à quelque chose d'encore plus mensonger en soi que tout ce qui est officiel, c'est-à-dire au rejet officiel de l'officiel. »[1152]

2.2). **La structure analogique de la représentation (et de la *complexio oppositorum*) :** Comme nous l'avons montré dans cette recherche, le rapport de Schmitt à l'institution catholique est complexe.[1153] Né et élevé dans une famille catholique dans une petite ville de Rhénanie, le jeune Schmitt peut développer sa formation juridique en profitant de connaissances théologiques approfondies en Allemagne au cours de ses études et ses séjours dans de grandes villes telles que Berlin, Munich, Strasbourg, Düsseldorf et Bonn. La deuxième *Théologie politique* indique rétrospectivement l'influence du christianisme non conventionnel parmi ses différents amis, ce qui lui a permis de développer sa réflexion de

[1151] SK [trad. fr.] p. 151. Voir aussi la traduction de Gary Ulmen: « He remains at the side of sinners and criminals, even of a man who, out of desperation, blasphemes Him. But He is not to be found among those who dare to assign Him his functions and to limit. His jurisdiction and competence *vis-a-vis* the imitation of Himself. » (« The visibility of the Church », p.58). [souligné par moi].
[1152] SK [trad. fr.] p. 151.
[1153] G. Balakrishnan (2000) *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. Londres, Verso, p.55. Voir aussi : J. Isensee (1988) « Aussprache » dans *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, ed. H. Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 172-174. Voir et comparer : PT II, p. 23-24 (Barion).

Catholicisme romain et forme politique (1923), en lien évident avec son précédent essai sur *La visibilité de l'Église* (1917). Cependant, ce qui rend connu ce livre postérieur d'un an à la *Théologie politique*, est aussi, selon Schmitt, la citation qu'a fait Ludwig Kaas[1154] de sa toute première phrase en réponse à Ludendorff[1155] dans le bâtiment historique du Parlement (*Reichstag*) à Berlin, au milieu de la période de Weimar :

> Mon essai [*Catholicisme romain et la forme politique*] est né d'un article sur *La visibilité de l'Église* […] et d'entretiens avec des amis très divers de cette époque : Theodor Haecker, Konrad Weiss et Franz Blei; il a été publié sur l'insistance de Franz Blei et Jakob Hegner; sa réputation est venue de sa première phrase : '*Il existe un affect antiromain*', une proposition que l'affect antiromain, encore bien vivant à cette époque, ressentit comme une provocation et que Mgr Kaas cita au *Reichstag* allemand contre Ludendorff.[1156]

Aucun des deux essais, *Die Sichtbarkeit der Kirche* et *Römischer Katholizismus*, ne donne de prescriptions. Ils ne proposent à la politique de l'époque aucune solution archaïque issue d'une quelconque affinité de l'Église et de certaines formes de groupement politique (*politischer Einheit*), qu'il s'agisse de la monarchie ou de la démocratie.[1157] Alors que l'essai de 1917 soulignait la signification structurelle de l'invisible pour le visible, celui de 1923 démontre la signification formelle de la clarté *représentative* à partir d'une

[1154] Après la Première Guerre mondiale, l'homme politique et théologien catholique allemand Ludwig Kaas (1881-1952) devient connu non seulement pour ses activités dans le domaine du droit canonique, mais aussi en politique. Kaas est membre du Parti du Centre (et son président entre 1928 et1933), auquel Carl Schmitt appartient également depuis un certain temps jusqu'au milieu des années 1920. Ludwig Volk souligne que pendant la montée du nazisme, alors que la principale préoccupation de la papauté (Pie XI) semble être de renforcer la position allemande face à la poussée bolchevique, Ludwig Kaas participe (avec l'autorisation du cardinal Pacelli, plus tard pape Pie XII) pour le Saint-Siège à la rédaction de l'accord entre l'Église catholique romaine et le Reich allemand (*Reichskonkordat*). (Ludwig Volk, 1972, *Das Reichskonkordat vom 20.7.1933.* Mainz, p. 201-212). À partir de 1936, Kaas est nommé économe et « secrétaire de la Sainte Congrégation de la Fabrique de la Basilique Saint-Pierre » ; il meurt à Rome en 1952.

[1155] Erich Ludendorff (1865-1937) a une influence décisive sur la guerre et la politique allemande pendant la Première Guerre mondiale. Il est le chef d'état-major (*Generalquartiermeister*) et co-fondateur du « Commandement suprême de l'armée de Terre » (*Oberste Heeresleitung*) avec Paul von Hindenburg (1847-1934). Il joue un rôle important dans l'offensive de printemps allemande (*Frühjahrsoffensive*), qui a échoué en 1918. Durant la République de Weimar, il est actif dans le mouvement nationaliste, a participé au putsch de Kapp (tentative de coup d'État dirigée contre la république de Weimar par des courants conservateurs) en 1920 ainsi qu'au coup d'État manqué de Hitler en 1923. Ludendorff est également responsable du fameux mythe du « coup de poignard dans le dos » (*Dolchstoßlüge*) au lendemain de la première guerre. La *Théorie du Partisan* de 1963 oppose le cas de Ludendorff à celui de Salan, alors que le texte semble s'intéresser avec sympathie à la situation de ce dernier (TP, p. 67-68).

[1156] PT II [trad. fr.] p. 97-98, n.1. « Hervorgegangen ist mein Essay [*Römischer Katholizismus und politich form*] aus einem Aufsatz über „Die Sichtbarkeit der Kirche" (in der Zeitschrift „*Summa*" 1917) und aus Gespeichen mit sehr verschiedenartigen damaligen Freunden: Theodor Haecker, Konrad Weiß und Franz Blei; gedruckt wurde er auf Drängen von Franz Blei und Jakob Hegner; berühmt wurde er durch seinen ersten Satz: Es gibt einen anti-römischen Affekt, ein Satz, den der damals noch lebendige anti-römische Affekt als eine Provokation empfand und den der Prälat Kaas im Deutschen Reichstag gegen Ludendorff zitiert hat. » (PT II, p. 27, n.4).

[1157] PT II, p. 23-4; PT II [trad. fr.] p. 97-98, n.1.

interprétation de la *complexio oppositorum* au sein de l'institution du catholicisme romain. Néanmoins, la relation entre l'invisible et le visible est toujours présente dans cet opuscule ultérieur. En 1928, cette relation est encore influente dans la *Théorie de la Constitution* en tant que structure conceptuelle de la *représentation* politique, laquelle conserve pleinement la logique du visible et de l'invisible :

> La *représentation* n'est pas un processus normatif, une procédure, mais quelque chose d'existentiel. Représenter signifie rendre *visible* et actuel un être *invisible* par le truchement d'un être publiquement présent. La dialectique de la notion tient à ce que *l'invisible* est présupposé absent alors qu'on le rend néanmoins en même temps présent. […] La représentation produit une manifestation concrète d'un genre supérieur d'être.[1158]

Prenant l'exemple d'Emer de Vattel, Schmitt note que ce rapport de la visibilité et de l'invisibilité se poursuit dans la réflexion sur la constitution en tant que forme d'exercice de l'autorité publique :

> C'est ainsi qu'un manuel de droit très répandu du XVIIIe siècle - Vattel, *Droit des gens*, [...] - répond à la question : « Ce qu'est la constitution de l'État » ce qui suit. La constitution est « le règlement fondamental qui détermine la manière dont l'autorité publique doit être exercée » [...] « en elle, se rend visible la forme sous laquelle la Nation agit en tant que corps politique » (ici c'est l'idée de l'unité politique *représentée*).[1159]

Selon Schmitt, la *complexio oppositorum* est avant tout la manifestation d'une « grande flexibilité » qui complète une logique de « *représentation* » institutionnelle. Cette idée de la *complexio oppositorum* se développe sur un terrain polémique. Ainsi qu'on l'a dit dans le troisième chapitre, la conception schmittienne de la *complexio oppositorum* constitue avant tout une réponse aux conceptions développées par un éminent théologien protestant de la période wilhelminienne, Adolf von Harnack. Des études telles que celles de H. Ruddies, A. Dumas et J. Richard font également état d'une appréciation de l'idée de *complexio oppositorum* avec Ernst Troeltsch, qui devait prendre tout son sens dans son propre

[1158] VFL [trad. fr.] p. 347; VFL, p. 209-210. Voir aussi VFL [trad. fr.] p. 345-346 (sur la représentation et la visibilité de l'unité politique d'un peuple).

[1159] VFL [trad. fr.] p. 174. Voir aussi: « So beantwortet ein weitverbreitetes Lehrbuch des 18. Jahrhunderts, Vattel, Droit des gens, [...]: was ist eine Verfassung? (constitution) mit folgenden Sätzen: Verfassung ist „die grundlegende Regelung, welche die Art und Weise bestimmt, in der die öffentliche Autorität ausgeübt werden soll" (das wäre nur teils Ordnungs-, teils Beschränkungsfunktion). „In ihr wird die Form sichtbar, unter welcher die Nation als politische Körperschaft handelt" (hier der Gedanke der repräsentierten politischen Einheit); (VFL, p. 43). Schmitt contniue: « wie und durch wen ein Volk regiert werden soll, welches die Rechte und Pflichten der Regierenden sind" (hier wieder teils organisatorische, teils beschränkende Bedeutung der Verfassung). „Die Verfassung ist im Grunde nichts als die Bestimmung der Ordnung, in welcher eine Nation sich vorsetzt, gemeinschaftlich die Zwecke und Vorteile der politischen Gesellschaft (Société Politique) zu erreichen" usw. » (*ibid*).

engagement pour une révision permanente de la tradition.[1160] On trouve aussi dans l'œuvre de Schmitt certaines indications des différences de principe et de fondement entre sa propre théologie politique et un projet comme celui de Troeltsch et par rapport à la doctrine sociale de l'Église.[1161] Dans ses livres précédents, Schmitt prend aussi position contre les anciens théologiens comme David F. Strauss et son type d'intérêt politique dans le cadre des études sur l'histoire des évangiles, la vie de Jésus, etc. Sur ce plan polémique, la *complexio oppositorum* n'est, selon Schmitt, ni un assemblage confus d'une doctrine sociale ni le symbole d'un simple « syncrétisme » agnostique au sein de l'institution historique du christianisme. Ce qui distingue l'Église catholique romaine en tant que *complexio oppositorum* est la logique de représentation qui la complète. Si les premiers syncrétismes historiques et théologiques dans l'institution de la religion se sont développés parallèlement à l'opposition aux premières « hérésies » comme le marcionisme, chez des théologiens comme Harnack, une idée du « noyau » s'impose en dépassant ce type de syncrétisme. D'après l'interprétation de *Catholicisme romain et forme politique*, il n'y a pas de noyau religieux qui soit censé être atteint en dépassant la *complexio oppositorum* (Harnack).[1162] Cette idée n'implique pas non plus une (dé)mystification de l'histoire religieuse afin d'atteindre une réalité centrale ou positive de Jésus et de sa vie historique et de ses évangiles (D. F. Strauss).[1163] Schmitt indique donc sur ce plan :

> Je crois que ce complexe s'approfondirait encore infiniment si l'on saisissait dans toute sa profondeur à quel point l'Église catholique est une *complexio oppositorum*. Il semble qu'il n'existe aucune opposition qu'elle n'englobe. Elle se vante depuis longtemps de réunir en elle toutes les formes d'État et de gouvernement, d'être une

[1160] H. Ruddies, dans H. Giesel (ed.), 1992, *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, p. 393 ; Voir aussi A. Dumas & J. Richard (2002) *Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich*, p. 257.

[1161] SK [trad. fr.] p. 145. GL II, p. 52 (l'évaluation critique de *Soziallehren* de 1912) GL II, p. 66, GL II, p. 100 (avec de Weber, Rathenau, etc.), GL II p. 177, GL II p. 440.

[1162] La remise en question et la réévaluation critique d'une *Complexio Oppositorum* visant la logique formelle catholique est également posée en 1921 par Adolf von Harnack, le penseur du « noyau » et de l' « essence » du christianisme, selon l'idée forte d'une « séparation » objective de l'Ancien et du Nouveau Testament, grâce à l'introduction de la figure de Marcion (Marcion comme point de passage ou étape vers Paul) et par la suite vers un « Évangile de Dieu étranger ». (Voir chapitre trois). Selon Schmitt en 1923, les « athées français et les métaphysiciens allemands du XIXe siècle » ont confondu cette logique catholique sans le rapport avec la représentation. (RK [trad. fr.] p.157-158). Voir aussi: PT II, p. 23-24 (Barion). Voir aussi la discussion de la deuxième Théologie politique: « *Der gelehrte Ecclesialoge und Kanonist Barion nennt mein Essay [Römischer Katholizismus und politische Form] ein Elogium, und das ist er wohl auch.* » (*Le savant ecclésiologue et canoniste Barion qualifie mon essai [le Catholicisme romain et la forme politique] d'éloge, et je pense que ce qu'il est.*) (PT II, p. 23-24). Voir aussi sur Schmitt et Harnack : A. Mulieri (2018) « Representation as a political-theological concept: A critique of Carl Schmitt », *Philosophy & Social Criticism*, 44/5, p.507-527. J. Taubes (1993) *Political Theology of Paul*, Stanford, p. 55-68, p.104.

[1163] Voir le chapitre trois : D. F. Strauss selon Schmitt. PTII, p. 29. (D. F. Strauss et la « théologie politique du neuf ») PT II [trad. fr.] p. 103-104. RK [trad. fr.] p. 240-241. (D. F. Strauss et « le mythe des masses d'un siècle positiviste »).

> monarchie autocratique dont la tête est choisie par l'aristocratie des cardinaux, et dans laquelle pourtant il y a suffisamment de démocratie [...]. Son histoire connaît des exemples d'adaptation étonnante, mais aussi d'intransigeance rigide, d'une capacité d'opposition on ne peut plus virile et de souplesse féminine, d'orgueil et d'humilité étrangement mêlés. [...] Mais en théologie aussi la *complexio oppositorum* règne partout. Ancien et Nouveau Testament valent l'un à côté de l'autre. Le « ou bien, ou bien » de Marcion trouve ici sa réplique dans un « aussi bien que ». Dans la doctrine de la Trinité, tant d'éléments d'une immanence de Dieu sont adjoints au monothéisme juif et à sa transcendance absolue, qu'ici aussi bien des médiations sont imaginables.[1164]

La grande flexibilité et l'unité dans la pluralité des intérêts au sein d'une *complexio oppositorum* se conjuguent, selon Schmitt, avec une base logique de représentation institutionnelle.[1165] En ce sens, sa réponse à la logique marcioniste de « ou bien, ou bien » n'est pas un autre « ou bien, ou bien ». La *complexio oppositorum* n'est pas une conséquence de la décision volontaire des Pères de l'Église, consistant à dépasser pour révéler la réalité de son essence à travers l'investigation historique et la critique. La *complexio oppositorum* désigne un « aussi bien que ». Elle est n'est ni simplement « ancienne », ni simplement « nouvelle », ni toute « transcendance », ni toute « immanence ». Elle est donc fondée sur l'invisibilité, mais correspond à la *représentation* au sens de forme politique de la visibilité à travers l'invisible : « Envisagée sous l'angle de l'idée politique du catholicisme, la nature de la *complexio oppositorum* romaine catholique tient à une supériorité formelle spécifique sur la matière de la vie humaine, telle qu'aucun imperium ne l'a connue jusqu'ici. On est parvenu là à une organisation substantielle de la réalité historique et sociale qui, en dépit de son caractère formel, ne quitte pas l'existence concrète, est pleine de vie et pourtant rationnelle au plus haut point. Cette particularité formelle du catholicisme romain repose sur l'application rigoureuse du principe de la représentation. »[1166] Le principe de représentation s'exprime par la visibilité (et l'invisibilité). Il pose également une question métaphysique concernant le manque de visibilité inhérent à l'obscurité de la situation humaine, la nature des tensions de la vie ainsi que les dualismes terrestres ; le dogme chrétien s'accommode « d'une simple blessure, d'une faiblesse, ou d'un aspect trouble de la nature humaine, et admet ainsi, dans la pratique bien des gradations et adaptations ».[1167] Contre la théologie politique « anarchiste » de la « bonne nature » humaine, mais aussi contre la vision semi-gnostique d'un élément « divin » au sein

[1164] RK [trad. fr.] p. 157-158.

[1165] « Cela signifie, à travers la personnification du peuple, et l'unité du parlement - son représentant, au moins par l'idée : une *complexio oppositorum*, celle d'une pluralité d'intérêts et de partis, pensée comme une unité, et de manière représentative et non pas économique. » (RK [trad. fr.] p. 174).

[1166] RK [trad. fr.] p. 158. Schmitt poursuit : « Cela apparaît très clairement dans la particularité de son opposition à la pensée techno-économique dominante de nos jours. » (*ibid*).

[1167] RK [trad. fr.] p. 158.

de l'humanité, il existe diverses expressions de cette nature mixte et pourtant « blessée » de l'homme (par exemple sous forme d'une doctrine du Péché).[1168] Cependant, cette caractéristique est, selon Schmitt, toujours distincte de la thèse de la dépravation « totale » de la nature humaine ou de celle selon laquelle « l'homme naturel est entièrement corrompu ».[1169] À plusieurs reprises, Schmitt évoque également l'idée du complexe de la vie dont la représentation apparaît comme un deuxième aspect de la même logique ou mouvement vers la clarté et la visibilité. Cette situation est marquée par la dissemblance entre la situation humaine mixte (et ses confusions théologico-politiques, comme celle de la source du droit avec la puissance) et la gradation de l'être vers Dieu et sa visibilité. Cette perspective existentielle de la visibilité accompagne l'idée de la représentation institutionnelle en justifiant sa forme publique. Au niveau *vertical* de la structure théologico-politique de ce « véritable héritier de la science juridique romaine » qu'est le catholicisme, le réel potentiel de la forme catholique romaine en termes de capacité de représentation entre en jeu : « Le pouvoir politique du catholicisme » ne repose ni sur des moyens économiques ni sur des moyens militaires, mais plutôt sur la réalisation de « l'autorité ».[1170] Tous les « témoins avertis » du fait que l'Église est la « représentation personnelle concrète d'une personnalité concrète » ont admis qu'elle est « la protagoniste du meilleur style de l'esprit juridique et la véritable héritière de la science juridique romaine. L'un de ses secrets sociologiques est son aptitude à prendre une forme juridique. Mais elle n'a de capacité pour cette forme ou pour toute autre que parce qu'elle a la capacité pour la représentation. Elle représente la *civitas humana*, elle symbolise à chaque instant le lien historique avec l'Incarnation et le sacrifice du Christ sur la croix, elle représente le Christ lui-même, personnellement, le Dieu fait homme en sa réalité historique. »[1171] Ce n'est pas une doctrine sociale de l'Église.[1172] Le potentiel

[1168] PT [trad. fr.] p. 64, p. 67, p. 71-72.
[1169] RK [trad. fr.] p. 158.
[1170] « *The political power of Catholicism rests neither on economic nor on military means but rather on the absolute realization of authority*. » (RK, [trad. angl.] par G. Ulmen, p.18). Voir aussi : « La puissance politique du catholicisme ne repose ni sur le pouvoir économique, ni sur le pouvoir militaire. C'est indépendamment d'eux que l'Église détient ce *pathos* de l'autorité dans toute sa pureté. » (RK [trad. fr.] p. 167). Voir aussi RK [trad. fr.] p. 168. Voir et comparer la conclusion de Bernardo Fereira sur ce sujet en lisant l'article de 1923 parallèlement à d'autres ouvrages de l'époque : «Ainsi, s'il est vrai, d'une part, que la consolidation d'une autorité publique présuppose un « ethos de conviction », d'autre part, il n'y a pas de conviction qui puisse être soutenue sans un « pathos d'autorité » (RK, 31) qui lui donne un caractère public et visible. Pour Schmitt, on peut dire qu'il n'y a pas d'ordre qui ne repose pas sur certains principes, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'efficacité et la validité de ces derniers sont indissociables de la reconnaissance collective de l'ordre lui-même. » (B. Fereira, 2004, « Schmitt, representação e forma política ». *Lua Nova*. 61, p.25-51, p.49).
[1171] RK [trad. fr.] p. 167-8. Voir aussi sur le sujet : PT II [trad. fr.] p. 159.
[1172] Concernant le contexte historique de ce moment, de nombreaux spécialistes soulignent que Schmitt s'oppose aussi à la « doctrine sociale de l'Église » formulée par la papauté pour contrer l'influence du

politique de l'Église catholique romaine ne réside pas simplement dans sa propension à la stabilité « sociale » par des moyens tant économiques que militaires, mais, selon Schmitt en 1923, dans la base juridique distinctive de cette institution par la logique de la représentation : « L'Église est également une "personne juridique", mais pas dans le même sens qu'une entreprise par actions. Le produit typique de l'ère de la production est une méthode de comptabilité, alors que l'Église est une représentation personnelle concrète d'une personnalité concrète. »[1173] Sur ce plan, la forme politique de la représentation est potentiellement « assumée » par l'Église. Elle conserve sa forme institutionnelle au milieu des tensions terrestres. La représentation (et la *complexio oppositorum*) illustre le double aspect du rapport théologico-politique concernant la réalité du mélange de la religion et de la politique : ni présomption normative d'une division dans la réalité donnée, ni *telos* commun aux deux versants du rapport théologico-politique. Sur le plan des affaires mondaines proprement dites et de la fusion du droit et de la puissance dans la réalité politique et ses mécanismes, l'institution catholique romaine ne fait pas exception ; donc, « la mécanique politique a ses propres lois, auxquelles le catholicisme ainsi que toute autre force historique impliquée dans la politique doit obéir. »[1174] Cependant, par sa capacité particulière de représentation, l'institution catholique romaine reste différente dans son *telos* de tout intérêt politique en tant que tel. La forme représentative au sein de l'institution est donc orientée de manière à s'éloigner de tout amalgame théologico-politique entre la source de sa légitimité (disons de

---

socialisme et reconquérir le monde ouvrier, et qui est à ses yeux une compromission avec la « pensée économique ». Sur ce point, Schmitt n'est en accord complet avec les théologiens protestants libéraux. Gotobed indique que l'importance politique de la forme d'église est, selon un protestant libéral tel que Troeltsch, surtout un facteur d'ordre social et de stabilité : « Troeltsch favored the Church-type as the most appropriate, because he believed that Christian ethics by necessity always entails compromise with the Social Order to be effective among the greatest number of people. »(Julian Gotobed, 'Ernst Troeltsch', dans *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*). Selon Troeltsch : « La conception d'une Église d'État reste toujours au centre des doctrines sociales du luthéranisme » (E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, O. Woyn, Trad. angl. 2. vol., Louisville, Kentucky, Westminster, John Knox Press, p. 516). « One of the most serious and important truths which emerge as a result of this inquiry is this: every idea is still faced by brutal facts, and all upward movement is checked and hindered by interior and exterior difficulties. Nowhere does there exist an absolute Christian ethic, which only awaits discovery; all that we can do is to learn to control the world-situation in its successive phases just as the earlier Christian ethic did in its own way. There is also no absolute transformation of material human nature; all that does exist is a constant wrestling with the problems which they raise. Thus the Christian ethic will also only be an adjustment to the world-situation, and it will only desire to achieve that which is practically possible. » (*ibid*, p. 1013). Voir aussi: BRblu, p. 111; GL II, p. 52.

[1173] « The Church also is a 'juridical person', though not in the same sense as a joint-stock company. The typical product of the age of production is a method of accounting, whereas the Church is a concrete personal representation of a concrete personality. » (RK, [trad. angl.] p.18). RK [trad. fr.] p. 167.

[1174] RK [trad. fr.] p. 165 (légèrement modifié). Voir aussi : FP, p. 730 ; FP, p. 752-753 ; FP, p. 756-757. (Les notes de Schmitt sur le sujet de la reconnaissance de la Cité du Vatican et de son Siège Apostolique comme État souverain et son intégration dans le nouveau cadre du droit international : notamment les essais de *Völkerrecht* 1948-1950).

son droit) et la puissance. D'une part, elle répond avec une grande flexibilité aux nécessités politiques du temps ; d'autre part, elle a une capacité distinctive de *résistance* aux intérêts économiques et aux puissances militaires. D'une part, le catholicisme apparaît comme « éminemment politique » ;[1175] d'autre part, la distinction entre le droit et la puissance n'est pas présente en tant que telle, mais plutôt comme une catégorie qui « n'est pas encore réalisée » sur la terre comme au ciel. D'une part, on peut dire « aujourd'hui que c'est peut-être davantage chez les catholiques que l'image de l'Antéchrist est encore vivante » ;[1176] d'autre part, le principe de représentation a une « supériorité formelle » sur la question de la vie humaine, [1177] et il s'oppose à la « pensée techno-économique dominante ».[1178]

2.3). **Structure analogique du miracle** (**et de la croyance en tant que légitimation de son porteur**) : Les figures représentatives telles que « le pape, l'empereur, le moine, le chevalier » et même « le marchand » partageaient autrefois une continuité de principe. Celle-ci est tient au fait d'être l'appui, au sens juridique, de celui ou de ce qui est à l'origine de la légitimité de leurs statuts : quel que soit son représentant, l'institution est censée rendre visible le royaume d'un roi invisible. Tant que l'on croyait à la continuité juridique (de l'institution et de la papauté) à Rome, l'unité de la *Respublica Christiana* a eu dans l'Empire et le Sacerdoce ses ordres propres, et des figures représentatives telles que l'Empereur et le Pape ont été ses « porteurs visibles » (*sichtbaren Träger*).[1179] Dans ses origines catholiques romaines, le représentant ne se limite pas à personnifier au sens d'une fiction juridique (comme le fait un corps politique ou une société dans les affaires du monde), mais il est personnifié dans la mesure où il représente la vraie personne de Dieu. C'est à cet égard qu'il pourrait également inclure une conception du vicaire (*vicarius*) du Christ au sens de substitut juridique.[1180]

[1175] RK [trad. fr.] p. 165.
[1176] RK [trad. fr.] p. 164.
[1177] « Envisagée sous l'angle de l'idée politique du catholicisme, la nature de la '*complexio oppositorum*' romaine catholique tient à une supériorité formelle spécifique sur la matière de la vie humaine, telle qu'aucun imperium ne l'a connue jusqu'ici.» (RK [trad. fr.] p. 158). Voir aussi : « Dans chacune de ces trois grandes formes de la représentation, la *complexio* de la vie pleine de contradictions prend figure par l'unité de la représentation personnelle. » (RK [trad. fr.] p. 181).
[1178] « Cette particularité formelle du catholicisme romain repose sur l'application rigoureuse du principe de la représentation. Cela apparaît très clairement dans la particularité de son opposition à la pensée techno-économique dominante de nos jours. » (RK [trad. fr.] p. 158).
[1179] NE, p. 28-9. NE [trad. fr.] p. 63; p. 63, n.1, n.3; Voir aussi: „Die Einheit dieser *Respublica Christiana* hatte im *Imperium* und *Sacerdotium* ihre adäquaten Ordnungsreihen und in Kaiser und Papst ihre sichtbaren Träger." (NE, p. 28).
[1180] Voir sur la visibilité de « Vicaire du Christ » : SK [trad. fr.] p. 143; RK [trad. fr.] p. 163, aussi p. 167.

Certaines des origines de l'idée du « vicariat » en tant que représentation (*personam alicuius repraesentare*) se retrouvent dans la théorie médiévale de la fiction *corporative* initiée par Innocent IV.[1181] Ils portent différents titres selon les tâches qu'ils accomplissent. Le vicaire est le représentant de l'entité ecclésiastique : par exemple, le « vicaire » apostolique est un évêque ou un prêtre qui dirige une Église missionnaire qui n'est pas encore prête à devenir un diocèse à part entière : il est donc le représentant local du Pape. Le « vicariat » apostolique est également utilisé comme une forme de juridiction dans l'Église catholique établie dans les régions et les pays qui n'ont pas encore de diocèse (dans le processus de christianisation). Comme l'indique Fanning :

> La fonction de vicaire est utilisée par les anciens Romains, c'est le titre des fonctionnaires subordonnés aux préfets prétoriens. Dans ce forum ecclésiastique, dès les premiers temps « les évêques avaient aussi leurs vicaires, comme les archidiacres et les archiprêtres, ainsi que le prêtre rural » qui, avait dans cette époque « la cure des âmes » (*cura animarum*) en dehors des villes épiscopales.[1182]

Tout d'abord, l'Église comprend une « représentation personnelle concrète », par le sacerdoce, et surtout par le pape, de la « personnalité concrète » du Christ au sens d'un être véritablement *miraculeux*.[1183] Dans cette image, ce qui est représenté est « le Christ régnant, dominant, victorieux » ;[1184] on y voit « la personne du Christ » lui-même,[1185] et il s'ensuit que « le Dieu [s'est] fait homme en sa réalité historique ».[1186] Lors des guerres civiles (telles les décennies de guerres religieuses et sectaires qui ont marqué le début de la modernité européenne), l'image unificatrice elle-même se transforme en sujet de conflit. Cependant, les premiers concepts politiques modernes, tels que la représentation, qui s'inscrivent de manière

[1181] Innocent IV (1195-1254). Voir sur le sujet: H. Hofmann (1974) *Repräsentation: Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003. *Id.,*(2007) *Rappresentanza- Rappresentazione : Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Milan, Giuffrè, p. 255. M. Vatter (2016) « The Political Theology of Carl Schmitt », dans J. Meierhenrich, O. Simons (dir.), *Oxford Hand book of Carl* Schmitt, o p. cit. p. 250.

[1182] W. Fanning, 1912, 'Vicar' dans *The Catholic Encyclopedia*, vol. 15, 1912, New York, Robert Appleton Company.

[1183] RK [trad. fr.] p. 167.

[1184] RK [trad. fr.] p. 179.

[1185] RK [trad. fr.] p. 164. p. 167. « Mais en dépit de toute cette affinité dans le formel, le catholicisme va plus loin, et cela parce qu'il représente quelque chose d'autre, qui est davantage que la science juridique temporelle, je veux dire qu'il ne représente pas seulement l'idée de la justice, mais aussi la personne du Christ. » (p. 177).

[1186] « L'Église est la représentation personnelle concrète d'une personnalité concrète. Quiconque l'a connue a admis qu'elle était la protagoniste du meilleur style de l'esprit juridique et la véritable héritière de la jurisprudence romaine. L'un de ses secrets sociologiques est son aptitude à prendre une forme juridique. Mais elle n'a de capacité pour cette forme ou pour toute autre que parce qu'elle a la capacité pour la représentation. Elle représente la *civitas humana*, elle symbolise à chaque instant le lien historique avec l'Incarnation et le sacrifice du Christ sur la croix, elle représente le Christ lui- même, personnellement, le Dieu fait homme en sa réalité historique. » RK [trad. fr.] p. 168.

significative dans les systèmes juridiques de la théorie moderne de l'État, reflètent toujours l'influence formelle de la pensée théologique antérieure en termes de structures dans lesquelles ils font sens sur le plan politique, et en termes de développements historiques de ces concepts.[1187] Les polémiques conceptuelles sur la représentation s'intègrent aux controverses plus larges sur les concepts de la théologie chrétienne traditionnelle, dont on se détourna « pour construire un système naturel de théologie, de métaphysique, de moralité et de droit ».[1188] Dans ce contexte, Schmitt fait toujours la différence entre l'intérêt pour la paix des premiers penseurs politiques de l'État moderne et les phases ultérieures de la sécularisation.[1189] Dans ces phases ultérieures, le rapport théologico-politique de l'institution catholique romaine sert également de rappel : « L'Église catholique est le seul exemple contemporain qui subsiste de la capacité médiévale à créer des figures représentatives. [...] Elle se tient si seule que quiconque ne voit en elle qu'une forme extérieure peut dire de manière moqueuse qu'elle ne représente rien d'autre que la représentation. »[1190] Au-delà, le rapport de légitimation des figures représentatives (en tant que « porteurs visibles ») conserve une pertinence au sein de la pensée juridique concernant le fondement de la politique moderne dans l'histoire. Cela se reflète dans des analogies particulières, comme celle entre le *miracle* dans la pensée théologique et l'état d'exception dans la pensée juridique sur l'État.

1). *Légitimation monarchique* : L'examen des différents types de légitimation monarchique dans la *Théorie de la Constitution* contient de précieuses indications. La « théorie de la monarchie » commence par rappeler que « le contraste entre monarchie et démocratie est basé sur l'opposition des deux principes politiques formels de *représentation* et d'i*dentité*. »[1191] Par ses principes (*Prinzipien politischer Form*), d'une part, « il n'y a pas d'État sans représentation ».[1192] D'autre part, « il n'y a pas d'État sans éléments structurels du principe d'identité ».[1193] Ensuite, la diversité des formes étatiques (*Verschiedenheit der Staatsformen*) repose sur le fait qu'il existe deux principes d'organisation politique opposés, dont la

[1187] PT [trad. fr.] p. 46. BP [trad. fr.] p. 142-143 (*Die Stufen der Neutralisierung und Entpolitisierung*). RK [trad. fr.] p. 168.
[1188] BP.Syn, p.252-253. « Man sah daher von den umstrittenen Begriffen und Argumentationen der überlieferten christlichen Theologie ab und konstruierte ein « natürliches » System der Theologie, der Metaphysik, der Moral und des Rechts. » BP [trad. fr.] p. 143 (*L'ère des neutralisations et des dépolitisations*).
[1189] RK [trad. fr.] p. 168-169.
[1190] RK, p. 32.
[1191] VFL [trad. fr.] p. 427. « Der Gegensatz von Monarchie und Demokratie beruht auf dem Gegensatz der beiden politischen Formprinzipien Repräsentation und Identität. » (VFL, p. 282).
[1192] VFL, p. 206 (VFL [trad. fr.] p. 343).
[1193] VFL, p. 208 (VFL [trad. fr.] p. 345).

réalisation donne à chaque unité politique sa forme concrète.[1194] Comme on peut aussi le comprendre à partir d'autres parties de ce texte, alors que la démocratie est en principe fondée sur « le présupposé de la similitude et de l'identité du peuple unifié »,[1195] le principe politique de la monarchie met l'accent sur « la *représentation* de l'unité politique ».[1196] Cette mention de la « représentation » à propos de la monarchie est immédiatement suivie par une catégorisation des types (*Typen*) de « fondements et justifications » (*Begründungen und Rechtfertigungen*) du régime monarchique.[1197] Ces justifications comprennent :

i. Tout d'abord, le fondement religieux et la justification selon laquelle « la monarchie est fondée sur la religion. Le monarque est dans un sens spécifique 'de Dieu', une 'image de Dieu' et un être divin. » ;[1198]
ii. Deuxièmement, le *patriarcat* (le monarque en tant que « père », ce qui pourrait encore facilement devenir une image de Dieu) ;[1199]
iii. Troisièmement, une forme *mixte* basée sur la domination (comme celle dont la justification ne provient ni de la bénédiction divine ni de la fonction patriarcale mais d'un simple assemblage des formes théocratique, patriarcale, patrimoniale, féodale, bureaucratique et césarienne de monarchie) ;[1200]
iv. Quatrièmement, la monarchie constitutionnelle (comme dans l'Allemagne du XIXe siècle, où, ironiquement, selon Schmitt, la justification n'est qu'un « plaidoyer habile » en faveur d'une monarchie dont on ne retient que la seule forme) ;[1201]

[1194] « Die Verschiedenheit der Staatsformen beruht darauf, daß es zwei entgegengesetzte politische Gestaltungsprinzipien gibt, aus deren Verwirklichung jede politische Einheit ihre konkrete Form erhält. » (VFL, p. 204 ; VFL [trad. fr.] p. 342).
[1195] VFL [trad. fr.] p. 440.
[1196] VFL [trad. fr.] p. 427.
[1197] VFL [trad. fr.] p. 427. VFL, p. 282. « Mais, si l'on ne tient pas compte des raisons fournies par l'expérience et dictées par une finalité pratique et rationelle », elles se laissent ramener à quelque types simples ».
[1198] VFL [trad. fr.] p. 427-8. « Die Monarchie wird religiös begründet. Der Monarch ist in einem spezifischen Sinne „von Gott", ein „Bild Gottes" und göttlichen Wesens. » (VFL, p. 282).
[1199] VFL [trad. fr.] p. 428. VFL, p. 282-283.
[1200] VFL [trad. fr.] p. 428-9. VFL, p. 283-284. À titre d'exemple, Schmitt indique que Friedrich Naumann dans son traité *Démocratie et Empire* de 1900, « a cherché à transformer la monarchie allemande du XXe siècle en une monarchie césarienne, une tentative non seulement sans aucun résultat pratique, mais aussi faussement justifiée en termes théoriques. » (p. 284). Car une monarchie légitime ne peut pas s'attribuer à tort une autre base idéale. Le principe de la légitimité dynastique est en désaccord avec le principe démocratique de la légitimité. (*ibid*). Voir aussi l'indication de l'échec de la connexion entre la monarchie existante et le césarisme telle qu'elle est apparue peu avant la révolution française. Néanmoins, même si Louis XVI avait réuni en lui toutes les qualités d'un César ou d'un Napoléon, le simple fait qu'il soit le prince légitime aurait suffi à lui rendre impossible l'accomplissement d'un tel rôle. » (*ibid*).
[1201] *Kluges Plädoyer*, VFL [trad. fr.] p. 430; VFL, p. 284-285. D'autres équivalences moins significatives de ce type de formalité pour des raisons historiques, traditionalistes ou émotionnelles se retrouvent au sein du « romantisme politique de l'Allemagne du XIXe siècle ». Selon Schmitt, pour le romantisme allemand, la

v. Enfin, et par contraste, le cinquième type est plus qu'une forme ou un type particulier de fondement et de justification monarchique. Il forme un principe structurant de la constitution de la légitimité dans tous les types précédents. Comme le souligne brièvement Schmitt :

> « La 'monarchie légitime' n'est pas un type de monarchie, mais plutôt un cas de légitimité. »[1202]

Cette dernière n'est pas un type de monarchie : en ce qui concerne cette remarque de conclusion, si une monarchie particulière est légitime, elle fonctionne comme un cas de ce dernier type de justification. La légitimité monarchique en tant que telle n'est qu'« un cas de légitimité ». Cela se reflète également dans son principe de « représentation de l'unité » qui se reflète aussi avant tout dans l'institution chrétienne. Ce type de justification monarchique fait référence à un point manquant dont la monarchie légitime est consciente et qui constitue la source de sa justification. Cette dernière indication s'inscrit dans une polémique sur la conception du *miracle*. La note révélatrice de Schmitt sur le premier type de justification (justification religieuse ou par la religion) souligne une distinction importante concernant la modalité des analogies de Dieu et de l'État :

> La formule monarchique « par la grâce de Dieu » a, du point de vue des théories modernes, un sens exclusivement polémique et négatif et ne signifie rien de plus que le fait que le monarque ne doit son pouvoir et son autorité à personne d'autre que Dieu, donc ni à l'Église ni au pape, ni encore à la volonté et à l'approbation du peuple. Mais cela n'épuise nullement le lien entre monarchie et idées religieuses. Pour l'histoire des idées, un monarque qui gouverne l'État est toujours apparu comme une analogie de Dieu qui gouverne le monde. Pendant le Moyen Âge et jusqu'à l'époque moderne, les rois avaient même physiquement un caractère surnaturel aux yeux des grandes masses du peuple ; c'était une partie intégrante de la force vivante de la monarchie que le roi opère des miracles et en particulier guérisse les malades par l'imposition des mains, comme Marc Bloch l'a montré par de nombreux exemples dans son ouvrage *Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* [...]. La dernière tentative de mettre vraiment en pratique ces conceptions religieuses de la monarchie remonte à 1825 lorsque Charles X voulut encore une fois guérir des malades par l'imposition des mains, mais sans réussir à produire d'autre effet que celui d'une pitoyable imitation romantique [...]. En revanche, à une époque où le roi fait des miracles, il peut être considéré comme saint et invulnérable dans toute sa personne, comme prêtre et élu de

---

« représentation » de l'État et du principe politique de la monarchie « disparaît dans l'idée que le roi est un symbole », ou un type idéal comme dans une sorte de drapeau (*Art Fahne*). Ces formes romantiques de « confusions » poétiques ou artistiques apparaissent comme des conséquences de dualités politiques : elles se manifestent notamment par une double vision de l'Allemagne et des idéaux de la France révolutionnaire, des guerres napoléoniennes qui ont suivi (vers 1815), ainsi que des objectifs de 1848.

[1202] « Die legitime Monarchie ist keine Art der Monarchie, sondern ein Fall der Legitimität. » (VFL, p. 285). VFL [trad. fr.] p. 430.

> Dieu. Le droit des rois est d'origine divine, c'est-à-dire religieuse, le roi lui- même est un « pro-Dieu » [...]. Cette justification religieuse de la monarchie se transforme par la suite en un irrationalisme moins précis, historique ou général.[1203]

La compréhension critique moderne d'un formule monarchique telles que « par la grâce de Dieu » en termes de justification de son pouvoir absolu, n'est pas la même que celle du roi qui pratiquait autrefois des *miracles* (dans un rapport analogique entre Dieu et l'État). Cette pratique thaumaturgique est une source de droit pour certains rois au Moyen Âge dans le cadre de la rationalité de l'institution chrétienne. La source analogique de cette justification, dans le cas du miracle, réside encore au Moyen Âge, non pas dans le roi lui-même, ni dans son pouvoir, mais dans la foi chrétienne incorporée au sein de la représentation institutionnelle. La véritable conception de la légitimité monarchique (selon le cinquième type) intervient encore dans cette proportion théologique. Le principe monarchique dans tous ces types de justification, reste la « représentation d'une unité politique ». C'est en reprenant le rapport théologico-politique au sein de la foi chrétienne qu'un roi fait des *miracles* avec sa puissance vitale, disons, comme en particulier, pour guérir les malades en leur imposant les mains.[1204]

1.1). Dans le contexte de l'origine théologique de ce type d'analogie, la première *Théologie politique*, avec ses quatre chapitres sur le concept de souveraineté, souligne la continuité structurelle entre le miracle en théologie et l'exception en droit malgré l'abandon apparente de la substance religieuse et de sa fonction théologico-politique dans la pensée juridique de l'État depuis le début des temps modernes :

> Pour la science juridique (*Jurisprudenz*), l'état d'exception a une signification analogue au miracle pour la théologie. Ce n'est que dans la conscience d'une telle

[1203] VFL [trad. fr.] p. 427-428. VFL, p. 282-283.

[1204] Schmitt indique également que ce « fondement religieux de la monarchie » (premier type de justification monarchique) cède la place à « l'irrationalisme ». Il met également en contraste Bonald et Stahl. Alors que le contre-révolutionnaire français paraît l'un des derniers à penser dans le cadre du type de justification de la monarchie (le premier type), l'idée de la légitimité de la monarchie constitutionnelle de F. J. Stahl se présente sur un plan *mixte* : « La dernière argumentation ouvertement théologique se trouve dans la doctrine d'État de Bonald, qui insère le monarque dans une série d' 'unités' : Un Dieu, un Roi, un Père ; monothéisme, monarchie et monogamie. » (VFL, p. 283). Cependant, selon Schmitt, dans le cas de F. J. Stahl, « cette construction théologique est liée à d'autres arguments antirationnels, traditionalistes et légitimistes ». (*ibid*). « Die letzte offen theologische Argumentation dürfte in der Staatslehre von Bonald enthalten sein, der den Monarchen in eine Reihe von „Einheiten" einfügt: Ein Gott, Ein König, Ein Vater; Monotheismus, Monarchie und Monogamie. Bei F. J. Stahl ist diese theologische Konstruktion mit andern, anti-rationalistischen, traditionalistischen und legitimistischen Argumenten verbunden." (VFL, p. 283).

> position analogue que l'on peut reconnaître le développement qu'ont pris les idées de la philosophie de l'État au cours des derniers siècles.[1205]

Cette signification théologico-politique du concept de *miracle* est exprimée de diverses manières dans les travaux antérieurs de Schmitt, comme sa thèse d'habilitation, ou *La Dictature*. La première *Théologie politique* étudie maintenant la « mesure » dans laquelle « ce lien peut être pris en compte » par une sociologie des concepts juridiques :

> J'ai depuis longtemps souligné l'importance systématique et méthodologique fondamentale de ces analogies (*La valeur de l'État*, 1914 ; *Romantisme politique*, 1919 ; *La Dictature*, 1921). Une explication détaillée de la signification du concept de miracle dans ce contexte doit être réservée à un autre moment. Ici [dans la *Théologie politique*], je ne m'intéresse qu'à la mesure dans laquelle ce lien peut être pris en compte pour une sociologie des concepts juridiques.[1206]

Cependant, malgré divers retours ultérieurs de Schmitt sur le sujet, cet « autre moment » (*eine andere Stelle*) ne se produit qu'en 1938 avec la publication du *Léviathan dans la Théorie de l'État de Thomas Hobbes*. A ce propos, selon Schmitt, la signification du rapport analogique et la structure selon laquelle l'analogie entre le *miracle* et la légitimation du souverain prend sens, doit être considérée à travers la conception corollaire de la *croyance*. La décision souveraine de Hobbes est analogue à la visibilité du « miracle » en théologie, alors que selon Schmitt, la question de sa signification reste à poser en termes de « croyance » dans cette décision (telle qu'elle est prise par l'État moderne). Le miracle est défini au chapitre 37 du *Léviathan* comme un événement où « la chose est étrange, et la cause naturelle difficile à imaginer ». Hobbes poursuit en définissant le *miracle* en tant qu'« œuvre de Dieu » : « *a work of God - besides His operation by the way of nature, ordained in the creation - done for the making manifest to His elect, the mission of an extraordinary minister for their salvation*. »[1207] Selon Schmitt, le rapport hobbesien entre Dieu et l'État induit un rôle fonctionnel du miracle analogue à « ce que l'autorité souveraine de l'État commande à ses sujets de croire ».[1208] Cela fournit une base structurante au décisionnisme politique en

[1205] PT [trad. fr.] p. 46 (modifié) Voir: « Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben."(PT, p. 43).
[1206] PT [trad. fr.] p. 46-7. Voir: „Seit langem habe ich auf die fundamentale systematische und methodische Bedeutung solcher Analogien hingewiesen (Der Wert des Staates, 1914; Politische Romantik, 1919; Die Diktatur, 1921). Eine ausführliche Darlegung der Bedeutung, die der Begriff des Wunders in diesem Zusammenhänge hat, muß ich mir für eine andere Stelle Vorbehalten. Hier interessiert nur, wie weit dieser Zusammenhang für eine Soziologie juristischer Begriffe in Betracht kommt. » (PT, p. 49-50).
[1207] Th. Hobbes, *Leviathan*, ch.37. Cité aussi dans LSH, p. 82.
[1208] LSH [trad. fr.] p.115.

fonction du caractère distinctif de l'entité politique moderne. Cependant, il y a là une « ironie particulièrement sensible » :

> Hobbes le grand décisionniste accomplit un tournant typiquement décisionniste : '*Auctoritas, non veritas*.' Rien ici n'est vrai, tout ici est commandement. Est un miracle ce à quoi la puissance étatique souveraine ordonne de croire comme étant un miracle ; mais, à l'inverse aussi - et là l'ironie est particulièrement sensible -, les miracles cessent lorsque l'État les interdit.[1209]

Cependant, la question de la croyance au miracle est corrélée à la question de la puissance de l'homme : La fonction politique de la croyance aux miracles n'émane pas du pouvoir de l'État lui-même. La croyance émane du peuple : sans sa croyance, le miracle cesse de répondre à sa fonction première. Le miracle reste donc comme une déviation de la question du pouvoir. Ainsi, la question de la croyance commune (qui fait de l'acte étatique un miracle) se transforme en rien de moins que son interdiction et son remplacement par le culte de l'État.[1210] Le miracle acquiert toute sa fonction dans son ancrage dans un contexte réel de croyance (qui n'est pas, dans sa logique, tout à fait différent de la *représentation* du *visible* à travers *l'invisible* grâce à la *Complexio oppositorum*). Dans une note de bas de page (sur cette « ironie particulière » mentionné ci-dessus) Schmitt signale également l'épigraphe du distique classique de Médard de Noyon[1211] qui s'y inscrit : « De par le Roi défense à Dieu De faire miracle en ce lieu. »[1212] Cependant, cette critique de Schmitt n'est pas dirigée contre un « grand décisionniste » tel que Hobbes en particulier mais contre « l'agnosticisme radical » (*radikaler Agnostizismus*) à propos de la croyance, qui peut se développer aussi en critique hobbesienne de la croyance aux miracles en tant que « superstition » (*Aberglaube*).[1213] Dans

[1209] *Ibid.* « Aber Hobbes, der große Dezisionist, vollbringt auch hier seine typisch dezisionistische Wendung: Auctoritas, non Veritas. Nichts ist hier wahr, alles ist hier Befehl. Wunder ist das, woran die souveräne staatliche Gewalt als an ein Wunder zu glauben befiehlt; aber auch - und hier liegt der Spott besonders nahe) - umgekehrt: die *Wunder hören auf, wenn der Staat sie verbietet. » (LSH, p. 82-3).*

[1210] „Die radikal agnostizistische Kritik amWunder- glauben, die Warnungen vor Betrug und Schwindel enden damit, daß jeder Souverän für seinen Staat endgültig entscheidet, was ein Wunder ist." (LSH, p. 83).

[1211] Saint Médard de Noyon (456-545).

[1212] LSH [trad. fr.] p. 183 (LSH, p. 82).

[1213] LSH [trad. fr.] p. 115. „Der Leser des 37. Kapitels seines „Leviathan" muß zunächst annehmen, daß Wunderglaube immer nur Aberglaube sei und bestenfalls ein radikaler Agnostizismus übrigbleibe, der in dieser Hinsicht zwar manches für möglich, doch nichts für wahr hält." (LSH, p. 82). Voir aussi l'essai de Schmitt 'Die Vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu Neuen Leviathan-Interpretationen', en particulière, partie 3, p. 63-66. G. Newey indique également à ce sujet que : « Il y a de nombreux passages dans le Léviathan où Hobbes exprime son scepticisme quant à la prétention des gens à avoir reçu un message textuel du Tout-Puissant. Par exemple, au chapitre 32, il dégonfle l'idée que Dieu se révèle à l'homme par le biais des rêves : 'dire qu'il [c'est-à-dire que Dieu] lui a parlé en rêve, n'est rien d'autre que de dire qu'il a rêvé que Dieu lui a parlé' (L, p. 257). Les miracles sont importants à cet égard, car 'leur but est toujours d'engendrer ou de confirmer la croyance' (L, p. 302). Hobbes consacre un chapitre entier à leur démystification (ch. 37). Les miracles, du moins à l'époque post-biblique, ne se produisent plus (L, p. 259 ; p. 306), et même s'ils se

ce contexte, les imitations de miracles deviennent concomitantes avec une « lutte contre le pape romain » contre lequel « la composante institutionnelle de la royauté devait être défendue » :

> En jugeant la théorie des miracles de Hobbes, on ne doit pas oublier que la question avait à l'époque une signification concrète immédiatement politique. Les guérisons miraculeuses par imposition des mains relevaient de la charge du roi ; elles étaient une manifestation et un signe du caractère sacré de sa personne, qui, comme le dit également Hobbes, était « davantage qu'un simple laïque ». Dans le combat contre le pape romain, cette composante institutionnelle de la royauté devait être défendue. Longtemps encore les guérisons miraculeuses sont restées pour le peuple anglais une institution spécifique à la monarchie. Elles étaient exécutées selon un rite officiel, intégré au Common Frayer Book. Les Stuarts tout particulièrement - et avant tout, une fois encore, Charles II, le roi anglais avec lequel Hobbes était personnellement lié - exerçaient très largement la pratique des guérisons royales miraculeuses. En exil comme pendant la période de la Restauration, Charles II a réalisé beaucoup de telles guérisons, et, rien qu'entre mai 1660 et septembre 1664, il a touché environ 23 000 personnes de sa royale main. Dans cette question si délicate de la croyance aux miracles, la position de Hobbes est résolument agnostique. Il part du principe que personne ne peut savoir avec assurance si un événement est un miracle ou non. Cette attitude fondamentale fait de lui l'un des premiers et des plus téméraires contempteurs de toute forme de croyance aux miracles, qu'elle soit biblique et chrétienne ou autre.[1214]

Certaines critiques faites par Schmitt de la conception hobbesienne du miracle (ainsi que les louanges profondes adressées à Hobbes tout au long de son œuvre) s'accompagnent également d'indications quant à sa propre conception de la théologie politique. Tout d'abord, le miracle devient un instrument au service d'un simple acte étatique de « guérison »

---

produisaient, il n'y aurait aucune garantie qu'ils soient provoqués par Dieu ou ses agents plutôt que par ses ennemis (L, p. 258), qui, comme la Bible nous l'assure, ont également le pouvoir de provoquer des miracles. Le récit de Hobbes sur les miracles torpille la doctrine catholique romaine de la transsubstantiation, l'affirmation selon laquelle le pain et le vin au service de la communion sont transformés en corps et en sang du Christ. La doctrine catholique, rejetée à l'époque comme aujourd'hui par les églises réformées d'Europe du Nord, considérait qu'il s'agissait d'une transformation littérale, qui se produit chaque fois que la dernière Cène est commémorée dans le sacrement de l'Eucharistie. Bien sûr, comme le souligne avec joie Hobbes, le pain et le vin sur la table de l'autel à la communion ressemblent toujours de façon suspecte à une gaufre et à un verre de Cabernet Sauvignon (L, p. 305). En cela, il se compare défavorablement aux tours de passe-passe, car les escrocs ont au moins la décence de faire croire qu'ils ont réellement transformé une verge en serpent, ou de l'eau en sang (L, p. 422-23). La doctrine catholique, dit Hobbes, n'est pas meilleure que l'ancienne coutume égyptienne qui consistait à adorer les poireaux (L, p. 423). C'est sans doute avec de telles convictions (qui, dans leur contexte, méritent le terme technique de 'superstition') à l'esprit que Hobbes dénonce ceux qui : « des hommes [qui], amoureux avec véhémence de leurs nouvelles opinions (bien que jamais aussi absurdes), et obstinément déterminés à les maintenir, ont donné à ces opinions un nom de conscience vénéré, comme s'il leur semblait illégal de les changer ou de s'y opposer ; et prétendent donc savoir qu'elles sont vraies, alors qu'ils le savent tout au plus, mais qu'ils le pensent" (L, p. 48).». (G. Newey, *Hobbes and Leviathan*, p. 149-150).

[1214] LSH [trad. fr.] p. 114-5. LSH, p. 81-82.

(*Heilung*) par le « pouvoir ».[1215] Au-delà, le pouvoir thaumaturge du dieu mortel devient au niveau de l'État analogue à la compréhension chrétienne de la « transformation » (*Verwandlung* - voir les rituels du « baptême » et du « sacrement » du pain et du vin).[1216] Cette réduction agit comme une « guérison » miraculeuse, encore agnostique : concernant ses actes miraculeux, le Léviathan exige une « obéissance inconditionnelle ». Cette obéissance à l'État absolu accompagne toujours d'une polysémie dans la variété de significations du « droit de résistance » (*Widerstandsrecht*) au pouvoir d'État : le Dieu mortel de Hobbes exige « une obéissance inconditionnelle », donc « il n'y a pas de droit de résistance contre lui, ni en invoquant un droit supérieur ou différent »,[1217] ni en « invoquant des raisons et des arguments religieux ».[1218] C'est le pouvoir étatique, bien que souverain, qui « détermine », ce que « les sujets de l'État doivent croire être un miracle ».[1219] La recension de Leo Strauss du *Concept de politique* indique que la neutralité de l'État hobbesien, qui s'écarte de l'état de nature, se retrouve dans le concept de politique de Schmitt à un niveau culturel. Selon Schmitt, le type de rationalité des individus qui échappent à l'horreur et se réfugient dans l'exigence de paix du pacte accompagne le Léviathan au niveau politique. A cet égard, comme l'indique Schmitt dans *Der Leviathan* ainsi que dans d'autres articles de la même époque, malgré la priorité accordée à la fin des guerres civiles, l'expression « Dieu mortel » peut donner lieu à de grands malentendus et à des interprétations erronées : le pouvoir de la « police » peut toujours

[1215] LSH [trad. fr.] p. 114. Voir aussi: « Das Problem des Wunderglaubens hat den Staatsphilosophen Hobbes an verschiedenen Stellen des *Leviathan* (Ka p. 26 gegen Ende, Ka p. 37 und 42) aufs stärkste ergriffen. Es ist für ihn keineswegs nur eine grundsätzliche, theoretische oder wissenskritische Frage allgemeiner Natur. Man darf bei der Beurteilung der Wundertheorie des Hobbes nicht vergessen, daß die Frage damals eine konkrete, unmittelbar politische Bedeutung hatte. Wunderbare Krankenheilungen durch Handauflegung gehörten zum Amt des Königs. Sie waren eine Ausstrahlung und ein Zeichen des sakralen Charakters seiner Person, die, wie auch Hobbes sagt, „mehr ist als ein bloßer Laie". Im Kampf gegen den römischen Papst mußte dieser institutioneile Bestandteil des Königtums verteidigt werden. » (LSH, p. 80-1). [Souligné par moi].

[1216] LSH, p. 83-84 (LSH [trad. fr.] p. 115).

[1217] LSH, p. 79-80. LSH, p. 52 n.1 (l'abdication des droits individuels face aux contradictions présentes dans la construction de l'État en fonction du pacte); LSH, p. 71 (un « sens absurde du droit de résistance » qui est orienté par l'État absolu dans un cadre de droit public chez Hobbes) ; LSH, p. 73 (une double négation contre la question du droit en tant que guerres justes et des résistances justes au nom des conflits au sein de l'État). LSH, p. 100-1 (critique de la légitimation par l'autorité de l'État alors qu'un « système juridique fermé établit la revendication de l'obéissance et justifie l'élimination de tout droit de résistance »).

[1218] LSH, p. 79-80. SGN, p. 143, LSH, p. 113. (L'État hobbesien surmonte l'anarchie du droit de résistance de l'Église (*kirschlichen Widerstandsrechts*) ainsi que celle des domaines féodaux avec le déclenchement de la guerre civile). À ce sujet, Schmitt fait une distinction entre la réalité de l'intérêt hobbesien pour la paix dans le contexte des guerres sectaires, et la période ultérieure du positivisme dans la théorie de l'État, selon laquelle "le positif devient une source de valeur" en tant que telle : « Das Positive wird zum letzten Geltungsgrund für uns, Recht wird positives Gesetz, Gesetzlichkeit wird Legalität, Legalität der positivistische Funktionsmodus der staatlichen Maschinerie. Für diese Art Legalität sind alle mittelalterlichen Rechtsbegriffe und Einrichtungen, insbesondere das feudale oder das ständische Widerstandsrecht, nur Störungen, die beseitigt werden müssen." (SGN, p. 146).

[1219] LSH, p. 80; LSH [trad. fr.] p. 113-114.

devenir analogue à un dieu « qui transforme les loups en citoyens » et qui, par cet acte prétendument « miraculeux » se trouve des justifications.[1220] La fin du « Dieu mortel » hobbesien survient lorsque la question de la « croyance » se trouve appauvrie : les récits de miracles sont interdits et les distinctions telles que celles entre « interne et externe », entre « la croyance intérieure et la confession extérieure », et entre « public et privé » se développent au sein du corps du Léviathan. Finalement, le « droit » à la « liberté de pensée et de croyance » contient « la semence de la mort » qui « détruit le puissant Léviathan » de l'intérieur.[1221]

1.2). Schmitt indique que dans les phases ultérieures du processus de sécularisation le « rationalisme des Lumières a rejeté l'état d'exception sous toutes ses formes ».[1222] Certains exemples sont donnés dans *Die Diktatur* dans le cadre d'une critique de l'assimilation du concept de miracle à un acte souverain et sur la question de sa croyance. Tout d'abord, dans les remarques finales sur « la transition vers la dictature souveraine dans la théorie de l'État au 18ème siècle », Schmitt propose une lecture de la conception de la « volonté générale » chez Rousseau : dans ce cadre, les hommes sont généralement égoïstes et ne s'intéressent qu'à leur propre avantage ; ils ne peuvent devenir bons que par cette même loi sage (*weise Gesetz*) qui est « soumise à leur suffrage ».[1223] Dans cette perspective, la question analogique du « miracle » semble selon Schmitt poser deux questions : premièrement, la question de la justification : *« Par quel moyen le législateur prouve-t-il sa mission* ? » ; deuxièmement, la question de la distinction du suffrage et de la loi « *Que se passe-t-il si le vote va à l'encontre de la sage loi et de la grande âme* ? » Rousseau, selon Schmitt, répond à la première question par une notion « humanisée » (*humanisierten)* du miracle (*Wunder*) : « une grande âme » est

[1220] LSH [trad. fr.] 93-4. Voir aussi l'indication de «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes» (1937) : „Wer ist dieser Gott, der den angstgequälten Menschen Frieden und Sicherheit bringt, die Wölfe in Staatsbürger verwandelt und sich durch dieses Wunder als Gott erweist, allerdings nur als „sterblicher Gott", als deus mortalis, wie Hobbes ihn nennt? Wenn irgendwo, so gilt hier der Ausspruch des Newton: deus est vox relationis. Das Wort vom „sterblichen Gott" hat zu großen Mißverständnissen und Mißdeutungen geführt. » (SGN, p. 140).

[1221] LSH, p. 84-5. LSH [trad. fr.] p. 116-117. Voir aussi : « Au faîte de la puissance souveraine qui effectue l'unité de la religion et de la politique, surgit aussi la faille au sein de cette unité par ailleurs si close et impérative. Ici, où il est question du miracle et de la foi, Hobbes dévie au moment décisif : à propos du problème de la croyance aux miracles, il émet sa restriction individualiste inextirpable, et d'une manière qui épargne à notre analyse toute autre considération sur le fait de savoir s'il était vraiment ce que l'on appelle un « individualiste ». Car ici même apparaît la distinction entre la croyance intérieure et la confession extérieure dans le système politique du Léviathan. Hobbes déclare que la question des prodiges et des miracles relève de la raison « publique », par opposition à la raison « privée » ; mais il laisse à chacun le soin, conformément à la liberté de pensée générale - « *quia cogitatio omnis libera est*» -, de décider selon sa raison privée à quoi il veut croire ou ne pas croire intérieurement, et de conserver en son cœur (« intra pectus suum»), son propre judicium. Aussitôt, bien entendu, que l'on en vient à la profession de foi extérieure, le jugement privé cesse et c'est le souverain qui décide de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. » (LSH [trad. fr.] p. 116)

[1222] PT [trad. fr.] p. 46.

[1223] DD, p. 126. DD [trad. fr.] p. 133.

(selon l'interprétation de Schmitt) la « garantie » de la mission et de la « pérennité des lois ».[1224] Néanmoins, sur la deuxième question, Rousseau est resté silencieux : il « a seulement réitéré que le *législateur* est quelqu'un d'extraordinaire » (*Außergewöhnliches*).[1225] Ce type de légitimation d'une figure peut s'envisager de la même manière que la légitimité du roi pourrait être déduite de la pratique du miracle ;[1226] cependant, le système de croyance dans lequel le miracle monarchique pourrait avoir un sens est en contradiction avec la perspective du rationalisme des Lumières.[1227] Schmitt tente même à plusieurs reprises d'établir une continuité à ce sujet entre les premières phases de la modernité et les phases ultérieures de la sécularisation en tant que « continuation logiquement déthéologisée » de la « nature théologico-politique de la Réforme protestante ».[1228] On trouve aussi certains exemples d'horizons juridiques qui rejettent la véritable rationalité de l'institution chrétienne chez les monarchomaques, Cromwell etc. Selon Schmitt en 1923, « certes l'arsenal sentimental ou même mythique, si j'ose dire, du *Kulturkampf* et de toute la lutte contre le concile du Vatican [I], aussi bien que celui de la séparation de l'Église et de l'État en France, est inoffensif comparé à la fureur démoniaque de Cromwell ».[1229] La question se pose à ce propos « de savoir ce que fait le *législateur* pour prouver sa mission. Les monarchomaques protestants, qui dans le cas extrême ont permis à 'un *Deo excitatus*' de s'élever et de renverser l'autorité existante, avaient répondu à la question de savoir comment l'élu se légitimait en exigeant un

[1224] DD, p. 126 ; DD [trad. fr.] p. 133.

[1225] DD [trad. fr.] p. 133. „Was geschieht, wenn die Abstimmung gegen das weise Gesetz und die große Seele entscheidet? Rousseau sagt es nicht, er wiederholt nur, daß der Legislator etwas ganz Außergewöhnliches ist, weder Magistrat noch Souverän und eigentlich Nichts, denn er soll den Staat, mit dem solche Begriffe überhaupt erst entstehen, selbst erst konstruieren. Deshalb kann sich seine Stellung nicht aus dem zu konstruierenden Staate ergeben. Der Inhalt der Tätigkeit des Legislators ist Recht, aber ohne rechtliche Macht, machtloses Recht; die Diktatur ist Allmacht ohne Gesetz, rechtlose Macht. Daß Rousseau sich dieser Antithese nicht bewußt war, macht sie nicht weniger bedeutungsvoll. Hier ist der Gegensatz zwischen machtlosem Recht und rechtloser Macht schon so extrem, daß er Umschlagen muß. Der Legislator steht außerhalb des Staates, aber im Recht, der Diktator außerhalb des Rechts, aber im Staat. Der Legislator ist nichts als noch nicht konstituiertes Recht, der Diktator nichts als konstituierte Macht. Sobald sich eine Verbindung einstellt, die es ermöglicht, dem Legislator die Macht des Diktators zu geben, einen diktatorischen Legislator und einen verfassunggebenden Diktator zu konstruieren, ist aus der kommissarischen die souveräne Diktatur geworden. Diese Verbindung wird bewirkt durch eine Vorstellung, die inhaltlich die Konsequenz des Contrat social ist, die er aber noch nicht als eine besondere Gewalt nennt, den pouvoir constituan*t*." (DD, p. 126).

[1226] Voir ci-dessus, *premier* type. Le *premier* type de fondements et justifications monarchiques selon la *Théorie de la Constitution*. VFL [trad. fr.] p. 427-428. VFL, p. 282-283.

[1227] PT [trad. fr.] p. 46.

[1228] PTII, p. 27-28. (Sur les interventions théologico-politiques de la révolution française, le marxisme, etc.) BRblu, p. 125.

[1229] RK [trad. fr.] p. 154. « Doch ist das gefühlsmäßige oder gar, wenn ich so sagen darf, das mythische Arsenal des Kulturkampfes und des ganzen Kampfes gegen das Vaticanum, ebenso wie das der französischen Trennung von Kirche und Staat, harmlos im Vergleich zu Cromwells dämonischer Wut. Seit dem 18. Jahrhundert wird die Argumentation mehr und mehr rationalistisch oder humanitär, utilitaristisch und flach. » (RK, p. 5).

signe et un miracle divins. »[1230] Schmitt critique ensuite les monarchomaques du XVIe siècle ainsi que Cromwell : leur appel au divin s'accompagne toujours d'une volonté d'abolir l'ordre juridique existant, et dans tout cela, ni le Lord Protector (Cromwell) ni le personnage « éveillé par Dieu » (*Deo excitatus*) des monarchomaques ne ressentent le besoin de se justifier *rationnellement*. « Est par conséquent vrai ce que dit Esmein sur la définition de la constitution de Cromwell, selon laquelle il ne s'agissait que d'une autolimitation volontairement octroyée par le détenteur d'un pouvoir dérivé de Dieu. Le Protecteur [*Lord Protector*] était porteur d'une mission personnelle ; l'abolition de l'ordre existant n'était pas rationnellement justifiée, mais constituait le cas exceptionnel, que la théorie monarchomaque de l'État appelait le cas d'un *Deo excitatus*. »[1231] Ces horizons sont néanmoins opposés à la position théologico-politique hobbesienne concernant les miracles au milieu des exigences et des impératifs des guerres civiles.

2). *L'autosuffisance du juridique* : À de nombreuses reprises, Hans Kelsen a rejeté toute idée d'un fondement théologique de la science juridique et politique, y compris la sienne, et a décrit ces vues comme des productions contradictoires d'une école de « penseurs théologiques ».[1232] Selon l'article de Kelsen *Gott und Staat*, « la théologie est dans la même situation » que la théorie moderne de l'État : l'histoire de la théorie de l'État apparaît chez Kelsen avec des distinctions telles que celle du « nouvel ordre autocratique » (*der neuen*

[1230] DD [trad. fr.] p. 144. « Jetzt erhebt sich die Frage, wodurch der Legislator seine Mission beweist. Die protestantischen Monarchomachen, die es im äußersten Falle zuließen, daß ein „a Deo excitatus" sich erhob und die bestehende Obrigkeit stürzte, hatten die Frage, wie sich der Auserwählte legitimiert, damit beantwortet, daß sie ein göttliches Zeichen und Wunder verlangten. » (DD, p. 126).

[1231] « Es trifft daher zu, was Esmein zur Definierung der Cromwellschen Verfassung sagt, daß sie nur eine, von dem Inhaber einer von Gott abgeleiteten Gewalt freiwillig zugestandene, Selbstbeschränkung gewesen ist. Der Protektor [Lord Protector] war Träger einer persönlichen Mission, die Beseitigung der bestehenden Ordnung wurde nicht rational begründet, sondern war der Ausnahmefall, den die monarchomachische Staatstheorie als den Fall des a Deo excitatus bezeichnete Mit juristischen Kategorien ist dieser Vorgang überhaupt nicht zu fassen. » (DD, p. 135). DD, p. 127-134 (le prince absolutiste et le césarisme du XIXe siècle).

[1232] Cette position de Kelsen se reflète aussi dans ses échanges avec Voegelin dans l'après-guerre : *La nouvelle science de la politique* (1952) d'Erich Voegelin s'interroge sur les fondements de la science politique moderne et de l'ordre politique. (Voir aussi : « Science, Politics, and Gnosticism : Two Essays » dans *Modernity Without Restraint*, Vol. 5, Missouri, 2000. p. 243-315). Peu de temps après, le livre reçoit de nombreuses critiques et réponses. Kelsen, qui a également été l'un des directeurs de thèse de Voegelin, commence aussi à écrire une réponse détaillée prenant la forme d'une critique sévère de son ancien élève. Cependant, le projet de Kelsen dure plus d'une décennie jusqu'en 1964 et cet ouvrage reste inédit. Kelsen ne reviendra cependant pas à ce projet après 1964, jusqu'à sa mort en 1973. Kelsen considère Voegelin comme le principal représentant d'une « école de penseurs théologiques » qui considère la modernité politique, scientifique et philosophique comme une théologie déguisée. Kelsen rejette toutes les tentatives qui prétendent « interpréter les œuvres les plus importantes de la philosophie sociale et la philosophie modernes, en dépit de leur tendance antithéologique manifeste, comme une théologie déguisée ou dégénérée. Cela indique selon Kelsen les contradictions en terme contre la pensée politique moderne qui est émancipé de la pensée théologique. (H. Kelsen, 2012, *Secular Religion*, p. 3).

autokratischen Ordnung) et de « l'ancien ordre démocratique » (*der alten demokratischen Ordnung*), de l'ordre politique et de l'ordre juridique positif, ainsi que de l'État et du droit auxquels la théorie pure du droit tente de conférer une unité.[1233] Dans ce cadre, Kelsen fait une distinction entre deux visions « théologiques » du miracle : selon la *première*, le miracle est l'expression de la « liberté de Dieu » face aux lois de la nature (et ses ruptures). Selon la *seconde*, le miracle se manifeste sous forme d'un être hors la loi soutenu (directement ou indirectement) par Dieu (et à l'égard duquel le miracle apparaît différent ou exceptionnel). Dans ce cadre, « la théologie se trouve dans une situation tout à fait similaire » à la théorie de l'État. « D'une part, elle doit admettre le monde en tant que nature, c'est-à-dire en tant qu'unité systématique des lois de la nature, d'autant plus que Dieu lui-même a institué les lois naturelles en accord avec la nature, et que les lois de la nature ne peuvent être considérées que comme des expressions de la volonté de Dieu ; d'autre part, on ne peut pas se représenter Dieu comme soumis aux lois de la nature. La liberté de Dieu face aux lois de la nature s'exprime dans le concept du miracle. C'est un événement qui ne peut être compris en termes de loi naturelle, et pour sa détermination, il faut faire appel au système surnaturel de la volonté divine. Cependant, le concept de miracle est ce qui fait et défait (*steht und fällt*) le concept de Dieu comme un être différent du monde. Tous deux [le concept de miracle et le concept de Dieu] ne sont possibles que grâce à la coexistence de deux systèmes indépendants. C'est précisément dans ce dépassement de la nature, dans cette hypothèse d'un ordre surnaturel de la volonté divine, différent et indépendant de l'ordre de la nature, que réside le moment caractéristique de la théologie, c'est-à-dire la méthode théologique même. C'est la méthode de la doctrine d'État qui, avec son système d'État méta- ou supra-légal, qui diffère du système de droit, veut rendre compréhensible ce qui est juridiquement incompréhensible, mais - légalement - faire croire au miracle du droit, tout comme la théologie veut faire croire

[1233] „Allein dieses öffentliche Recht, sofern es aus der Natur dieses imaginären Staates deduziert wird, dieser ganze gegen das positive Recht gestellte Staat ist nur der Ausdruck bestimmter, in der Rechtsordnung nicht anerkannter politischer, also naturrechtlicher Postulate, soll nur die Erfüllung von politischen Wünschen, von Interessen ermöglichen, die die positive Rechtsordnung nicht gelten läßt die im Widerspruch zur Rechtsordnung stehen. In dieser Bedeutung einer gegen das prinzipiell gewohnheitsmäßig, also demokratisch gewordene Recht gerichteten, auf die Interessen des Fürsten und seines Anhanges abgestellten, autokratischen Ordnung, hat das Wort „Staat" - die *ragione di stato* in Machiavellis *Principe* - in die Rechtssprache Eingang gefunden. Und obgleich in dem Gegensatz zwischen der neuen autokratischen und der alten demokratischen Ordnung nur der Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Staatsrecht zum Ausdruck kam, da ja die neue Ordnung zur Rechtsordnung wurde, die die alte verdrängte, hat doch der Begriff des Staates seine rechtsfeindliche Bedeutung beibehalten, ist er vielfach der Deckmantel für die gegen das positive Recht gerichteten politischen Postulate geblieben, hat sich in dem Gegensatz von Staat und Recht der Dualismus zweier Systeme erhalten, mit denen die Theorie gleichzeitig operiert, ja nach politischem Bedürfnis bald das eine, bald das andere verwendend." (*Gott und Staat*, Logos 1922/23, 11, p.261-284, ici, p. 277-278).

au miracle naturel. »[1234] Ecrite à la même époque de la *Théologie politique* de Schmitt, c'est, selon Kelsen, la deuxième approche théologique du concept de miracle qui s'avère analogue à la conception de l'État comme supra-légalité. Le postulat analogue à la conception transcendante de Dieu est chez Kelsen la dualité de l'État et du droit. Si l'expression *miracle* implique donc la liberté de Dieu par rapport aux lois naturelles, il est impensable de supposer un Dieu lié par la nature (et ses lois) alors que la nature et ses lois sont l'expression de sa propre volonté. Dieu a accordé au monde une nature et établit une unité systématique des lois naturelles fondées par lui. Ce qu'une approche juridico-scientifique propose par rapport aux postulats métaphysiques de la théorie de l'État est de transformer l'hypothèse de l'entité transcendantale (Dieu, l'État) en celle de l'unité de l'ordre juridique : « C'est dans cette identité du système juridique avec le système étatique que réside l'essence de la positivité du droit. La théologie orthodoxe qui voit dans l'Incarnation de Dieu, dans l'union du Dieu transcendant avec le monde "hors-du-divin" (*außergöttlichen*) un fait historique unique qui s'est produit à un certain moment et à un certain endroit. Contrairement à cela, certains enseignements de sectes mystico-panthéistes veulent voir dans le Christ uniquement un symbole éternel, et comprendre l'Incarnation de Dieu non pas comme un événement historique unique mais comme une expérience fondée sur la nature de l'homme : l'incarnation de Dieu a lieu en chaque être humain, Dieu est homme, l'homme est Dieu, car Dieu est dans

[1234] „In durchaus der analogen Situation befindet sich die Theologie. Auf der einen Seite muß sie die Welt als Natur, d. h. als systematische Einheit der Naturgesetze um so mehr zulassen, als Gott selbst mit der Natur die Naturgesetze gegründet hat, die Naturgesetze nur als Willensäußerungen Gottes gelten können; auf der anderen Seite ist es ihr aber unmöglich, sich Gott an die Naturgesetze gebunden zu denken. Die Freiheit Gottes gegenüber den Naturgesetzen drückt sich im Begriff des Wunders aus. Es ist ein Ereignis, das naturgesetzlich nicht begriffen werden kann, zu dessen Bestimmung man auf das übernatürliche System des göttlichen Willens greifen muß. Mit dem Begriff des Wunders aber steht und fällt der Begriff Gottes, als eines von der Welt verschiedenen Wesens. Beide werden ermöglicht lediglich durch das beziehungslose Nebeneinander zweier voneinander unabhängiger Systeme. Gerade darin, in diesem Hinausgehen über die Natur, in dieser Annahme einer von der Ordnung der Natur verschiedenen und von ihr unabhängigen übernatürlichen Ordnung des göttlichen Willens liegt das charakteristische Moment der Theologie, darin besteht geradezu die theologische Methode. Es ist die Methode der Staatslehre, die mit ihrem vom System des Rechts verschiedenen überrechtlichen System eines meta-, oder suprarechtlichen Staates ganz ebenso das rechtlich-Unbegreifliche dennoch - rechtlich - begreiflich machen, das Rechtswunder glauben machen will, wie die Theologie das Naturwunder." (Kelsen, *Gott und Staat*, p. 279). Voir aussi la suite de ce passage : „Und so wie der vom Recht verschiedene Staat, dessen Willen das positive Recht ist, und der doch über diesem Rechte und außerhalb dieser Rechtsordnung wirken, also rechtlich Wunder wirken kann, nur als der Ausdruck gewisser über die positive Rechtsordnung hinausgehender politischer Postulate erkannt wurde, so hat Feuerbach Gott, den von der Welt verschiedenen, übernatürlichen Gott, der an die Schranken des Naturgesetzes nicht gebunden ist, obgleich diese nur sein Wille sind, als einen Ausdruck der über die Grenzen des Wirklichen und Notwendigen hinausgehenden Wünsche der Menschen, als ein Produkt wunscherfüllender Phantasie erkannt). Und so wie er den Begriff eines Gottes, der an die Gesetze der Natur gebunden, nur nach den Naturgesetzen regierte, als gänzlich überflüssig erklärt hat, so erweist sich auch ein Begriff des Staates, dessen Akte nur als Rechtsakte möglich sind, als überflüssig; es wäre denn, daß man ihn als Ausdruck für die Einheit der Rechtsordnung bestehen lassen will." (Kelsen, *Gott und Staat*, *op. cit.*, p. 279-280).

son essence identique au monde. »[1235] Dans d'autres cas, ce fondement méthodique du juridique se conforme, selon Kelsen, à un cadre « *panthéiste* » (*non-théologique*) qui est « dépourvu de métaphysique ».[1236] Dans ce contexte, contrairement à l'hypothèse de l'autosuffisance et de l'autonomie du juridique décrit par une science pure de l'unité de l'ordre juridique (Kelsen), il y a le présupposé d'un rapport analogique entre la pensée théologique et la pensée politique au cours du processus de la sécularisation (Schmitt). Dans ce cadre, selon Schmitt, l'identité kelsénienne de l'État et de l'ordre juridique supprime sur le plan juridique le miracle au premier sens défini ci-dessus). La violation de la loi de la nature par le miracle s'inscrit avant tout dans un cadre de pensée théologique qui fait de cette rupture l'expression de la suprématie de Dieu (et de la croyance en celui-ci), un Dieu qui transcende les lois de la nature (et non à l'inverse, un signe de contradiction de la volonté divine par l'unité de la nature et de ses lois). Au-delà, ce n'est pas, comme le suppose Kelsen, que « la théologie se trouve dans une situation analogue à celle de la théorie de l'État » ;[1237] au contraire, selon Schmitt, c'est le fondement juridique de la théorie de l'État moderne qui comporte une structure similaire à celle de l'histoire des concepts théologiques. Tel est aussi le sens de la célèbre phrase d'ouverture d'un chapitre de la *Théologie politique* : « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques

[1235] « In dieser Identität der Rechtsordnung mit der Staatsordnung liegt ja geradezu das Wesen der Positivität des Rechts. Im Gegensatz zur orthodoxen Theologie, die in der Menschwerdung Gottes, in der Vereinigung des transzendenten Gottes mit der außergöttlichen Welt ein einmaliges historisches Faktum erblickt, das sich zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort zugetragen hat, wollen gewisse mystisch-pantheistische Sektenlehren in Christus nur ein ewiges Symbol sehen, und die Menschwerdung Gottes nicht als ein einmaliges historisches Ereignis, sondern als ein im Wesen des Menschen begründetes Erlebnis begreifen·: In jedem Menschen vollzieht sich die Menschwerdung Gottes, ist Gott Mensch, Mensch Gott, denn Gott ist seinem Wesen nach mit der Welt ident. » (*Ibid*, p. 276).

[1236] „Und wenn die Absorption des supranaturalen Gottesbegriffes, durch den Begriff der Natur die erst durch den Pantheismus geschaffene Voraussetzung für eine echte, von aller Metaphysik freie Naturwissenschaft war, so ist die Reduktion des überrechtlichen Staatsbegriffes auf den Begriff des Rechtes die unerlässliche Vorbedingung für die Entwicklung einer echten Rechtswissenschaft, als einer von allem Natur recht gereinigten Wissenschaft vom positiven Recht. Auf sie zielt die reine Rechtslehre, die zugleich die reine Staatslehre ist, weil alle Staatslehre nur als Staatsrechtslehre möglich, alles Recht aber Staatsrecht, weil jeder Staat Rechtsstaat ist." (*Ibid*, p. 284). « Bewährt sich nicht gerade in dieser Richtung die Analogie zwischen Staat und Gott, der, nach einem geistvollen Worte nur dann und nur soweit existent ist, als man an ihn glaubt? Durch die - vor allem gegen den Pantheismus - mit Nachdruck betonte Transzendenz Gottes gegenüber der Welt gerat die Theologie in die gleiche Schwierigkeit wie die Staatsrechtslehre angesichts der von ihr behaupteten metarechtlichen Natur des Staates. Erkenntnistheoretisch bestellt die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit der Situation in beiden Fällen darin, dass zwei voneinander verschiedene und unabhängige Systeme, Gott und Welt, Staat und Recht, innerhalb einer und derselben Erkenntnissphäre auftreten, während die prinzipielle Tendenz aller Erkenntnis auf systematische Einheit gerichtet ist. » (Kelsen, *Gott und Staat*, *op. cit.*, p. 273-274).

[1237] H. Kelsen, *Gott und Staat*, p. 279. Voir également la référence à Feuerbach dans ce qui suit: « Et de même qu'il [Feuerbach] a jugé complètement superflu le concept d'un Dieu qui gouverne selon les lois de la nature (en encore, lié par les lois de la nature, uniquement selon les lois de la nature), de même un concept d'État, dont les actes ne sont possibles qu'en tant qu'actes juridiques, s'avère superflu ; sauf à lui permettre d'exister comme expression de l'unité de l'ordre juridique.» (p. 280).

sécularisées. »[1238] Ce qui est structurellement analogue n'est ni l'État ni la société en tant que telle, ni la dictature, ni le peuple, mais le rapport auparavant théologique qui est au sein de la pensée politique dès le début des temps moderne.

Dans la première *Théologie politique*, le souverain moderne est celui qui « décide de l'état d'exception ».[1239] L'état d'exception a pour la science juridique une signification analogue à celui du miracle en théologie.[1240] Les dernières phases de la sécularisation dans le domaine conceptuel commun à la pensée théologique et à la pensée juridique, marquent une autonomie juridique qui potentiellement interdit tout état d'exception. Dans les phases ultérieures de ce processus le « rationalisme des Lumières a rejeté l'état d'exception sous toutes ses formes ».[1241] La structure analogique selon laquelle l'exception fonctionne au sein de la pensée politique et juridique des périodes antérieures à la fin des guerres civiles religieuses et sectaires est contestée :

> Car l'idée de l'État de droit moderne (*modernen Rechtsstaates)* s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui expulse le miracle du monde et rejette la violation (*Durchbrechung*) des lois de la nature contenue dans le concept de miracle, qui par le biais de l'intervention directe fait exception, tout comme il rejette l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique en vigueur.[1242]

Bien que la science positiviste du droit soit tentée de nier ce rapport entre théologie et pensée juridique, elle n'est pas selon Schmitt aussi dépourvue de métaphysique qu'elle le prétend. La conférence *L'ère des neutralisations et des dépolitisations* décrit le principe de cette phase de la sécularisation à partir du XIXe siècle en tant que tentative de traduire la croyance aux miracles et à l'au-delà en miracles techniques (*technischen Wunder*), en exploitation humaine et en domination de la nature.[1243] Selon Schmitt, une quantité d'images métaphysiques est

[1238] PT [trad. fr.] p. 46.

[1239] PT [trad. fr.] p. 15. Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Diese Definition kann dem Begriff der Souveränität als einem Grenzbegriff allein gerecht werden. » (PT, p. 13).

[1240] PT [trad. fr.] p. 46. « Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. »(PT, p. 43).

[1241] PT [trad. fr.] p. 46.

[1242] PT [trad. fr.] p. 46 (légèrement modifié). « Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. » (PT, p. 43).

[1243] BP [trad. fr.] p. 136-137; voir aussi BP [trad. fr.] p. 143-144. Voir aussi le passage suivant: « Allerdings wird schon im 19. Jahrhundert der technische Fortschritt so erstaunlich und ändern sich infolgedessen die sozialen und wirtschaftlichen Situationen so schnell, daß alle moralischen, politischen, sozialen und ökonomischen Probleme von der Realität dieser technischen Entwicklung ergriffen werden. Unter der ungeheuren Suggestion

encore trouvable au sein de la métaphysique « immanentiste » à partir du XIXe, de laquelle la théorie pure de Kelsen est le dernier exemple.[1244] Dans ce cadre, le retour de questions théologico-politiques comme celle du miracle renvoie toujours à l'intérêt persistant de la légitimation au sein de la structure de la politique moderne :

> Quand les choses se passent en conformité rigoureuse avec la loi, quand les exceptions sont abhorrées (*perhorresziert*), quand les changements sont suspects, quand les miracles sont tout simplement assimilés à des actes de sabotage, alors on est fondé à s'interroger : dans une conformité à la loi de ce type, d'où pourrait surgir la continuité du neuf ? Néanmoins, cette question ne pourrait toucher dans son sens le refus du miracle, de l'exception, du volontarisme et du décisionnisme.[1245]

immer neuer, überraschender Erfindungen und Leistungen entsteht eine Religion des technischen Fortschritts, für welche alle anderen Probleme sich eben durch den technischen Fortschritt von selber lösen. Den großen Massen industrialisierter Länder war dieser Glaube evident und selbstverständlich. Sie übersprangen alle Zwischenstufen, die für das Denken der führenden Eliten charakteristisch sind, und bei ihnen wird aus der Religion des Wunder- und Jenseitsglaubens ohne Mittelglied gleich eine Religion der technischen Wunder, menschlicher Leistungen und Naturbeherrschung. » (BP.syn, p. 249).

[1244] « Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht. Alle die Identitäten, die in der politischen und staatsrechtlichen Doktrin des 19. Jahrhunderts wiederkehren, beruhen auf solchen Immanenzvorstellungen: die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten, die organische Staatslehre und ihre Identität von Staat und Souveränität, die rechtsstaatliche Lehre Krabbes und ihre Identität von Souveränität und Rechtsordnung, endlich Kelsens Lehre von der Identität des Staates mit der Rechtsordnung. » (PT, p. 63).

[1245] PT II [trad. fr.] p. 171. Voir aussi la suite de ce passage en réponse à *La légitimité des temps modernes* de Blumenberg : « Fondamentalement, il y va pour Blumenberg des pouvoirs que l'homme s'attribue lui-même et de son désir de savoir. De ce dernier, il affirme littéralement qu'il n'a, « dans son fond, nul besoin de justification » [...]. « La connaissance n'a aucun besoin de justification, elle se justifie elle-même ; elle ne doit rien à Dieu, elle n'a plus rien d'une illumination ni d'une participation par grâce, elle ne repose que sur son évidence propre à laquelle ni Dieu ni l'homme ne peuvent échapper » [...]. C'est bien cela. L'autisme est immanent à l'argumentation. Son immanence prend un sens polémique contre la transcendance ; elle n'est rien d'autre qu'un pouvoir autoproclamé.» (PTII [trad. fr.] p. 171).

Conclusion générale

Notre recherche s'est organisée méthodologiquement en vue de traiter quatre questions concernant la pensée de Carl Schmitt. Les deux premières se concentrent sur le concept du politique et les deux autres sur le rapport entre le politique et le théologique. En premier lieu, on a examiné les différentes dimensions du concept de politique dans le cadre d'une histoire de la théorie juridique allemande de l'État à partir du XIXe siècle ; en deuxième lieu, on a étudié la structure et la logique interne du concept de politique ; en troisième lieu, les limites et les distinctions de la conception schmittienne du rapport théologico-politique dans le cadre de ses réflexions sur les grandes questions de nature théologico-politique ainsi que sur certains auteurs sélectionnés dans ces contextes ; en quatrième lieu, on a examiné la relation potentielle de ses idées et interventions théologico-politiques avec sa conception de ce qui appartient à la politique dans le contexte de l'histoire moderne. Ces quatre questions ont déterminé l'ordonnancement rédactionnel de notre recherche en quatre chapitres. Elles ne sont pas pour autant juxtaposées. Elles comportent au contraire une unité qui repose sur quatre conclusions corrélatives traversant notre travail.

En ce qui concerne la première question, nous avons soutenu que le concept de politique se forme avant tout dans le contexte de l'histoire de la théorie allemande de l'État. La relation entre les deux éléments de l'État et de la société joue un rôle particulier dans sa structure. Certains articles et conférences de la période comprise entre les deux premières éditions de *Der Begriff des Politischen* (1927-1932), tout comme la *Théorie de la constitution* et la conférence sur Hugo Preuss, qui contiennent un résumé de sa position vis-à-vis des différents courants de la théorie juridique de l'État en Allemagne, peuvent nous aider à comprendre cette question. En refusant toute division stricte et absolue de l'État et de la société, Schmitt définit une conception du politique qui ne peut être incluse dans une quelconque intégration de l'État dans un élément associatif, ou à l'inverse, de la société avec l'État. En outre, cette conception n'est ni simplement théologique ni purement juridique et ne peut être assimilée uniquement à ce qu'est l'État. Dans ce cadre, Schmitt proclame que « le concept d'État

présuppose le concept de politique » ;[1246] et c'est « le concept d'État qui doit être défini en termes de politique ».[1247]

Concernant la deuxième question, nous avons montré que la logique interne du concept de politique a un double aspect dont rendent compte les couples de concept prince-peuple, État-société, représentation-identité, etc. Le concept de politique se développe ensuite pour critiquer divers courants de la théorie juridique de l'État ainsi que sa situation politique contemporaine et les conséquences de la Première Guerre mondiale. Dans le cadre de sa conception du politique, Schmitt réinterprète également diverses conceptions telles que « l'agnosticisme politique » (par exemple, celui de Smend) ; c'est surtout un moyen de critiquer différents courants de la théorie juridique de l'État à partir du XIXe siècle, parallèles à la formation du concept de politique. De même, les idées concernant la visibilité politique, la clarté politique, etc. sont dépourvues de toute substance particulièrement religieuse ; il s'agit avant tout d'instruments critiques dans ce cadre juridique et politique.

Selon cette conception du politique, d'une part, l'État doit être préservé autant que possible contre le risque de sa disparition, puisqu'il est la plus haute valeur sur le terrain de la politique moderne, surtout parce qu'il permet de neutraliser les guerres civiles. D'autre part, l'intégration pure de l'État (qui est déjà en voie de disparition) et de la société ne conduit à rien de moins qu'à l'élimination accélérée de l'État lui-même. À différents moments de ses commentaires ultérieurs sur son propre concept du politique, Schmitt souligne que la question du politique est particulièrement « posée » dans l'histoire moderne lorsque « le monopole classique de l'État sur la politique a été aboli », et lorsque, à travers cela, « de nouveaux sujets de lutte politique sont imposés ». En ce qui concerne cette lutte, Schmitt distingue divers moments.

Dans ce contexte, les conclusions relatives à la troisième question restent valables pour la quatrième : les mélanges théologico-politiques dans une réalité donnée sont à la fois indéniables et inévitables. Appliquer des notions théologiques en politique ou agir politiquement sous un prétexte théologique est quelque chose qui se poursuit dans les temps modernes. Dans ce cadre, l'effacement de ce mélange ne peut être prescrit ou simplement

[1246] FP, p. 194, BP.syn, p. 56; BP [trad. fr.] p. 57.

[1247] *« Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität von Fortschritt »,* (28.6.1970) *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt.* Cité dans: B. Schupmann (2017) *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. Oxford, Oxford University Press, p. 69-70. Voir et comparer: PTII, p. 21. BP.syn, p. 51-52.

présumé dans les termes normatifs de la division du théologique et du politique. Pourtant, il n'y a pas de *telos* commun aux deux versants du rapport théologico-politique.

Les réflexions de Schmitt sur la situation de l'Église catholique dans l'après-guerre illustrent certains aspects du milieu dans lequel il prépare ses livres, comme sa seconde *Théologie politique*. Parmi une génération de théologiens catholiques, l'idée même d'analogie est présentée chez des théologiens tels que Przywara comme la forme catholique fondamentale dans ses œuvres de la période de Weimar. Dans ce contexte, le rapport analogique qui persiste chez Schmitt entre les concepts théologiques et les concepts juridico-politiques ne relève pas d'une analogie de l'être qui explique divers aspects de l'existence humaine par rapport au divin. La politique moderne ne connaît aucun *modus significandi* pour les analogies entre les différents attributs divins et la théorie juridique de l'État. Cette idée de rapport analogique entre le système de pensée théologique et politique n'est pas substantielle (religieuse) dans ce contexte mais concerne surtout la structure des concepts théologiques et juridico-politiques depuis le début des temps modernes.

Nous avons essayé de reconstruire le concept du politique dans un contexte juridico-politique et de l'examiner au travers de certaines questions et crises de nature théologico-politique. Nous avons recontextualisé les questions sur le politique et le théologico-politique abordées par Carl Schmitt et avons reconstruit en détail les positions de Schmitt, celles de ses interlocuteurs et de ses adversaires concernant sa conception du politique et ses idées théologico-politiques. A l'aide de l'histoire de la philosophie et des idées, cette thèse a révélé l'éclairage indispensable projeter par Schmitt sur la pensée du politique et du théologique dans le contexte actuel de la sécularisation. Alors que la tendance actuelle est de considérer, du moins en Occident, que le politique est entièrement sécularisé et détaché de tout rapport au théologique, Schmitt met en avant les liens étroits qui rattachent le politique au théologique, tout en découvrant le rapport analogique profonds et spécifique – de nature structurelle et conceptuelle – qui existe entre les deux domaines à l'époque moderne.

Bibliographie

1). La liste des **œuvres de Carl Schmitt** et les abréviations est présentée au début de la recherche.

2). **Commentaires** sur Carl Schmitt

- Baume, Sandrine
  - (2008) *Carl Schmitt, penseur de l'État, Genèse d'une doctrine*, Paris, Sciences Po.
  - (2009) « On Political Theology: a Controversy between Hans Kelsen & Carl Schmitt », *History of European Ideas*, 35/3, p.369-381.
- Benoist, Alain (de) (2007) *Carl Schmitt actuel Guerre « juste »; Terrorisme, État d'urgence, « Nomos de la Terre »*, Paris, Editions Krisis.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang
  - (1981) « Politische Theorie und politische Theologie », dans J. Taubes (dir.) *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, Münch, Fink, p.16–25.
  - (1984) « Konkretes Ordnungsdenken », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, Basel, Schwabe, p.1312–1315.
  - (1991) « Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts », dans *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, p.344-366. [trad. angl. D. Dyzenhaus (dir.) *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham, DUP, 1998 p.37-55].
  - (1996) « Carl Schmitt revisited », *Telos*, 109, p.81-86.
  - (1997) « Auf dem Weg zum Klassiker » *Die Zeit*, July 11.
- Bourdin, Bernard
  - (2011) « Carl Schmitt, théologie et politique (1888-1985) : une relation analogique », dans Ph. Capelle et al. (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine, Anthologie tome IV*, Paris, Cerf, p.323-334.
  - (2014) *La médiation chrétienne : quelle altérité théologico-politique dans l'histoire ?*, thèse de doctorat dirigée par Jérôme de Gramont et par Bernard Mabille, Institut Catholique de Paris et Université de Poitiers.
  - (2014) « Carl Schmitt : Un Contre-Messianisme Théologico-politique ? », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 98, No. 2, p. 241-259.
  - (2015) « La sécularisation : une idée chrétienne ? », *Les Temps Modernes*, 683, p.192-205.
- Colliot-Thélène, Catherine (2004) « Carl Schmitt à l'index ? », Duso, Giuseppe, « Pourquoi Carl Schmitt ? », Kervégan, Jean-François, « Questions sur Carl Schmitt », Raynaud, Philippe, « Que faire de Carl Schmitt ? », dans *Y a-t-il un bon usage de Carl Schmitt?*, *Le Débat*, 131/4, p.127-167.
- Cristi, Renato (1998) *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*. Cardiff, University of Wales Press.

- Cumin, David (2005) *Carl Schmitt Biographie politique et intellectuelle*, Paris, Cerf.
- Dahlheimer, Manfred (1998) *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Schöningh.
- Dyzenhaus, David
    - (1997) *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weima*r. Oxford, Oxford University Press.
    - (dir.) (1998) *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham, Durham University Press.
    - (2015) *Law, liberty and state: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the rule of law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fox, Brian J. (2015) *Carl Schmitt and political Catholicism: Friend or Foe*, Thèse de doctorat, New York, CUNY.
- Ferreira da Silva, Bernardo Medeiros (2004) « Schmitt, representação e forma política ». *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 61, p.25-51
- Galli, Carlo
    - (1996) *Genealogia della politica : Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino.
    - (2008) *Lo sguardo di Giano* Bologna, il Mulino. [trad. angl. *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*, Durham: DUP, 2015].
    - (2014) « Nichilismi a confronto: Nietzsche e Schmitt », *Filosofia politica*, 1, p.99-119.
    - (2019) « Teologia politica: struttura e critica », dans E. Stimilli (dir.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, p.29-51.
    - (2020) *Forme della critica : saggi di filosofia politica*, Bologna, Il mulino.
- Gereby, Georgy (2008) « Political Theology versus Theological Politics; Erik Peterson and Carl Schmitt », dans *New German Critique*, Duke University Press, 35/3, p.7-33.
- Giesler, Gerd et Martin Tielke (dir.) (2011-16) *Schmittiana : Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, 3 vol., Berlin, Duncker & Humblot.
- Gross, Raphael (1997) *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt & Main, Suhrkamp, 2000. [trad. fr. « Carl Schmitt et les Juifs », Paris, Presses Univ. de France, 2005] ; [trad. angl. Wisconsin, UWP, 2007].
- Goupy, Marie (2016) *L'État d'exception. Crise du libéralisme et usages de la crise*. Paris, CNRS.
- Habermas, Jürgen (1995) « Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik », dans *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt, Suhrkamp, p.112-122.
- Hell, Julia (2009) « Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future » *Germanic Review* 84, p.283-326.
- Herrera, Hugo (2020) *Carl Schmitt between technological rationality and theology: the position and meaning of his legal thought*, Stanford, Stanford University Press.
- Herrero López, Montserrat (2015) *The Political Discourse of Carl* Schmitt, Londres, Rowman & Littlefield.
- Heuer, Andreas (2010) *Carl Schmitt: Die Dialektik der Moderne, Von der europäischen zur Welt-Moderne*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Hooker, William (2009) *Carl Schmitt's International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hofmann, Hasso (1964) *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.

- Jouanjan, Olivier (2017) « Justifier l'impérialisme : Carl Schmitt et le droit des gens national-socialiste », *Revue française de théorie juridique*, 66, p.57-86.
- Kalyvas, Andreas (2008) *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, Duncan (2003) *The State of the Political: Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, New York, Oxford University Press.
- Kennedy, Ellen (2004) *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham, Durham University Press.
- Kervégan, Jean-François,
    - (1992) *Hegel, Carl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 2005.
    - (2002) *Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes*, Paris, ENS.
    - *et al.* (dir.) (2007) *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS.
    - (2011) *Que faire de Carl Schmitt ?* Paris, Gallimard.
    - et Tristan Storme (2017) « Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt », *Philosophie*, 135, p.3-27.
- Koenen, Andreas (1995) *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reichs".* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kröger, Klaus (1988) « Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Römischer Katholizismus und politische Form' », dans *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, H. Quaritsch (dir.) Berlin, Duncker & Humblot, p.159-165.
- Legg, Stephen (dir.) (2011) *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos*. Londres, Routledge.
- Marulewska, Kinga (2014) « Schmitt's Political Theology as a Methodological Approach », dans A. Lisiak & N. Smolenski (dir.) *What Do Ideas Do?* vol. 33, Vienna, IWM.
- Marder, Michael (2010) *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*. New York, Continuum.
- McCormick, John P. (1998) *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mehring, Reinhard
    - (dir.) (2003) *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, Akademie Verlag.
    - (2008) « Reflektierte Trennung: Vom Scheitern der „deutsch-jüdischen Symbiose" bei Carl Schmitt und Ludwig Feuchtwanger - nach ihrem Briefwechsel » *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 60/2 , p.152-171.
    - (2009) *Kriegstechniker des Begriffs: Biographische Studien zu Carl Schmitt*. Tübingen, Mohr.
    - (2010) **«** Carl Schmitts Bruno Bauer : Autor vor allem der ‚Judenfrage' von 1843 », dans K.- M. Kodalle et T. Reitz (dir.) *Bruno Bauer: Ein "Partisan des Weltgeistes"?*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p.335-350.
    - (2011) « Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt », dans H. Joas et P. Vogt (dir.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Berlin, Suhrkamp.
    - (2012) « Ein 'katholischer Laie deutscher Staats- und Volkszugehörigkeit'? Carl Schmitts Konfession. » dans *Carl Schmitt: Analisis Critico*, H. E. Herrera. (dir.), Valparaiso, Universidad de Valparaiso, p.387-409.

    - (2013) « Das Leben im Ausnahmezustand: Carl Schmitts Repräsentation. » Ausnahmezustand: *Carl Schmitts Lehre von der kommissarischen Diktatur*, ed. R. Voigt.Baden- Baden, Nomos, p.144-60.
    - (2013) « Carl Schmitt in Köln: Sinnwandel eines Semesters », dans *Kolner Juristen im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr, p.137-161.
    - (2013) « Die Ehre Preußens' in der 'legalen Revolution': Carl Schmitt im Frühjahr 1933' », dans *Der Tag von Potsdam: Der 21. Marz 1933 und die Errichtung der nationalsozialistischen Diktatur*, C. Kopke et W. Treß (dir.) Berlin, De Gruyter, p.113-133.
    - (2014) *Carl Schmitt: A Biography*. Oxford, Polity [trad. angl. de *Carl Schmitt*, CH Beck, Munich, 2009.]
- Meier, Christian (1988) « Zu Carl Schmitts Begriffsbildung - Das Politische und der Nomos », dans *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, H. Quaritsch (dir.) Berlin, Duncker & Humblot, p.537-556.
- Meier, Heinrich
    - (1988) *Carl Schmitt, Leo Strauss, Und der Begriff des Politischen*. Stuttgart, Metzler, 2013. [trad. angl. par H. Lomax, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1995].
    - (1994) *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie.* Stuttgart, Metzler, 2012. [trad. angl. par M. Brainard, Chicago et Londres, University of Chicago, 2011].
- Meierhenrich, Jens et Olivier Simons (dir.) (2016) *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford, Oxford University Press.
- Meuter, Günter (1994) *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Monod, Jean-Claude
    - (2006) *Penser l'ennemi, affronter l'exception : réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, La Découverte.
    - (2008) « Domination charismatique et théologie politique, de Max Weber à Carl Schmitt », dans *Dieu et la Cité Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, p.149-160.
- Motschenbacher, Alfons (2000) *Katechon oder Grossinquisitor?: Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, Tectum.
- Mouffe, Chantal (dir.) (1999) *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres, Verso.
- Moyn, Samuel (2016) « Concepts of the Political in Twentieth Century », dans J. Meierheinrich et O. Simons (dir.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, p.291-311.
- Mulieri, Alessandro (2018) « Representation as a political-theological concept: A critique of Carl Schmitt », *Philosophy & Social Criticism*, 44/5, p.507-527.
- Müller, Jan W.
    - (1999) « Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth », *Journal of Political Ideologies*, 4, p.61-85.
    - (2003) *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. Londres, Yale. [trad. fr. par S. Taussig *Carl Schmitt : un esprit dangereux* Paris, Armand Colin, 2007].
- Palaver, Wolfgang (1998) *Die mythischen Quellen des Politischen: Carl Schmitts Freund-Feind Theorie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Paléologue, Théodore (2004) S*ous l'oeil du grand Inquisiteur : Carl Schmitt et l'heritage de la theologie politique*. Paris, Cerf.
- Pankakoski, Timo

    - (2010) « Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts », *Political Theory*, 38, p.749-779.
    - (2013) « Reoccupying secularisation: Schmitt and Koselleck on Blumenberg's challenge », *History and Theory*, 52, p.214-245.
- Pitseys, John (2016) « Le statut de la représentation et de la visibilité politique chez Kelsen et Schmitt », *Revue française de science politique*, vol. 66, p.17-135.
- Quaritsch, Helmut
    - (1989) *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995.
    - (dir.) (1988) *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Rasch, William
    - (2019) *Carl Schmitt: State and Society*, Londres, Rowman & Littlefield.
    - (2000) « Conflict as a Vocation: Carl Schmitt and the Possibility of Politics », *Theory, Culture, and Society*, 17, p.1-32.
    - (2004) *Sovereignty and Its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political*, Londres, Birkbeck Law Press.
- Rials, Stéphane (2003] « Hobbes en chemise brune. Sur un livre de Carl Schmitt et le problème Schmitt », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridique*, 38, p.183-242.
- Scheuerman, William (1999) *Carl Schmitt: The End of Law*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- Schupmann, Benjamin (2017) *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. Oxford, Oxford University Press.
- Seitzer, Jeffrey (2001) *Comparative History and Legal Theory: Carl Schmitt in the First German Democracy.* Londres, Greenworld.
- Shapiro, Kam (2008) *Carl Schmitt and the Intensification of Politics*, New York, Rowman & Littlefield.
- Slomp, Gabriella (2009) *Carl Schmitt & the Politics of Hostility, Violence & Terror*. Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- Sluga, Hans (2008) « The Pluralism of the Political: From Carl Schmitt to Hannah Arendt », *Telos*, 142, p.91–109.
- Storme, Tristan (2008) *Carl Schmitt et le marcionisme, L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien ?* Paris, Cerf.
- Strathausen, Carsten (2010) 'Myth or Knowledge? Reading Carl Schmitt's Hamlet or Hecuba.' *Telos* 153, p.7-29.
- Strauss, Leo (1932) « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen », dans H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss, Und der Begriff des Politiches*. Stuttgart, Metzler, 1988 [2013], p.97-126 [trad. angl. dans *The Concept of the Political*, Chicago, Chicago University Press, 2007].
- Türk, Johannes (2008) « The Intrusion: Carl Schmitt's Non- Mimetic Logic of Art », *Telos*, 142, p.73-89.
- Ulmen, Gary
    - (1985) « The Sociology of the State: Carl Schmitt and Maw Weber », *State, Culture, and Society*, 1/2, p.3-57.
    - (1991) *Politischer Mehrwert: Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt.* Weinheim, VCH.
- Ward, Graham et Michael Hoelzl (2008) « Editors' Introduction », dans *Political Theology II* », Cambridge, Polity, p.1-29.
- Weyembergh, Maurice (2003) « Carl Schmitt et le problème de la technique », dans Pascal

Chabot, Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la Technique*, Paris, Vrin.
- Zarka, Yves Charles
    - (2005) *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt, suivi de deux textes de Carl Schmitt*, Paris, PUF.
    - (dir.) (2009) *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF.
- Zum Kolk, Philipp (2009) *Carl Schmitt und Hannah Arendt: Ausnahme und Normalität*. Frankfurt, Lang.

3). Autres sources et références

- Agamben, Giorgio (2008) *Homo Sacer. II, 2, Le Règne et la gloire*, J. Gayraud et M. Rueff (trad.), Paris, Seuil.
- Augsberg, Ino (2016) *Kassiber: Die Aufgabe der juristischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr siebek.
- Applegate, Celia (1992) « Democracy or Reaction? The Political Implications of Localist Ideas in Wilhelmine and Weimar Germany », dans Jones and Retallack (dir.) *Elections, Mass Politics and Social Change*, Cambridge, Cambridge University Press, p.247-266.
- Anter, Andreas
    - (1996) *Max Webers Theorie des modernen Staates : Herkunft, Struktur und Bedeutung* Berlin, Duncker & Humblot [trad. angl. *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, trad. par K. tribe, Londres, Palgrave Macmillan, 2014].
    - (2004) *Die Macht der Ordnung: Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, Tübingen, Mohr.
    - (dir.) (2004) *Die normative Kraft des Faktischen: das Staatsverständnis Georg Jellineks*, Baden-Baden, Nomos-Verlag.
    - et Stefan Breuer (dir.) (2016) *Max Webers Staatssoziologie: Positionen Und Perspektiven.* Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
    - (2016) *Max Weber und die Staatsrechtslehre*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Backhaus, Jürgen G. (1998) « The German Civil Code of 1896: An Economic Interpretation », dans *European Journal of Law and Economics*, 1999, 7/1, p.5-15.
- Bauer, Bruno
    - (1843) *Die Judenfrage*, Braunschweig.
    - (1843) « Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden », dans *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich, Winterthur, p.56-71.
    - (1846) *Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons*, 2 vols., Aalen, Scientia.
    - (1877) *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum.* Berlin, Grosser.
- Bauman, Zygmunt (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity.
- Baume, Sandrine
    - (2002) « Penser l'état organique. Enjeux critiques d'une analogie », *Revue européenne des sciences sociales*, 1, p.119-137.
    - (2012) *Hans Kelsen and the Case for Democracy*, Colchester, ECPR Press.
- Beaud, Olivier et P. Wachsmann (dir.) (1997) *Science juridique française et science juridique allemande de 1870 à 1918, Annales de la faculté de droit de Strasbourg*, Nouvelle Série, n.1, Presses universitaires de Strasbourg.
- Beatson, Jacob & Reinhard Zimmerman (dir.) (2004) *Jurists Uprooted:* German-speaking émigré lawyers in twentieth-century Britain, Oxford, Oxford University Press.

- Blackbourn, David & Geroff Eley (1984) *The Pecularites of German History*, Oxford, Oxford University Press.
- Bluntschli, Johan Kaspar
    - (1852) *Allgemeines Staatsrecht*. Munich, literarisch-artistischen Anstalt.
    - (1875) *Allgemeine Staatslehre : Fünfte umgearbeitete Auflage des ersten Bandes des Allgemeinen Statsrechts*. Stuttgart, Cotton.
- Blumenberg, Hans
    - (1966) *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt et Main, Suhrkamp, 1999 [trad. fr. *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999]
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang
    - (1982) « Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper », *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4, Stuttgart, Kletta-Cotta.
    - (1982) *Staat, Gesellschaft, Kirche*. Freiburg, Herder.
    - (1991) *Recht, Staat, und Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp.
    - (2007) *Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert.* München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Bourdin, Bernard
    - (2015) *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris, Cerf.
- Burckhardt, Jacob et J. J. Oeri (1905) *Weltgeschichtliche Betrachtungen, W. Spemann.*
- Caldwell, Peter C.
    - (1997) *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law*, Durham, DUP.
    - (2013) « Huho Preuss's Concept of the Volk: Critical confusion or sophisticated conception? », *The University of Toronto Law Journal*, 63/3, p.347-384.
- Derrida, Jacques (1994) *Politiques de l'amitié.* Paris, Galilée.
- Dreyer, Michael (1993) « German roots of the theory of pluralism », *Constitutional Political Economy*, 4, p.7-39.
- Eisfeld, Jens et al. (dir.) (2013) *Naturrecht und Staat in der Neuzeit: Diethelm Klippel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Mohr siebeck.
- Eschweiler, Carl (1931) « Politische Theologie », *Religiöse Besinnung*, 4, Stuttgart, 1932, p.72-78.
- Feil, Ernst (1969) *Diskussion zur Theologie der Revolution*, Münch, Kaiser.
- Feuchtwanger, Ludwig (2003) *Gesammelte Aufsätze zur jüdischen Geschichte*, R. Riess (éd.), Berlin, Duncker & Humblot.
- Friedrich, Manfred (1986) « Paul Laband und die Staatsrechtswissenschaft seiner Zeit », dans *Archiv des öffentlichen Rechts*, 111, p.197-218,
- Gerber, Carl Friedrich von (1865) *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, Leipzig, Tauchnitz.
- Gierke, Otto von
    - (1868-1913) *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. vol. II: 1873, vol. III: 1883; vol. IV: 1913 Salzwasser-Verlag Gmbh, 2013.
        - [trad. angl. par F. W. Maitland, vol. 3, *Political Theories of the Middle Age*. 1900, 2nd ed. 1913, Cambridge, CUP.]
        - [trad. angl. par M. Fischer, vol. 1 (2002) *Community in Historical Perspective*, selections, 2002 Cambridge, CUP.]
        - [vol. 4. *Natural Law and the Theory of Society: 1500-1800*, 1934, Cambridge, CUP].
    - (1895-1917) *Deutsches Privatrecht,* 3 vols, Leipzig.

    - (1874) *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, Tübingen, Mohr, 1915.
    - (1902) *Das Wesen der Menschlichen Verbände*, Berlin, Buchdruckerei.
    - (1883) 'Laband's *Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft*', dans *Schmollers Jahrbuch*, p.1097-1195.
- Gogarten, Friedrich (1953) V*erhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart, Friedrich Vorwerk.
- Gunter, Gerhard (1969) *Der Antichrist: Der staufische Ludus de Antichristo*, Hamburg, Friedrich Wittig.
- Harnack, Adolf von
    - (1900) *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Trapeza [trad. Angl. Par Th. B. Saunders, *What is Christianity?* San Diego, Book Tree, 2006].
    - (1921) *Marcion : Das Evangelium vom Fremden Gott, Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung. [trad. fr. *Marcion, l'évangile du Dieu étranger. Contribution à l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2005.]
    - (1989) *Adolf Von Harnack: Liberal Theology at its Height*. Martin Rumscheidt (éd.), Londres, Collins.
- Hegel, G. W. F.
    - (1802) *La constitution de l'Allemagne*, paris, Champ libre, 1974.
    - (1807) *Werke, Band 3 : Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
    - (1998) *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Presses universitaires de France.
    - (1999) *Political Writings*, H. B. Nisbet Cambridge, CUP.
- Heller, Hermann (1928) « Politische Demokratie und soziale Homogenität. » dans *Probleme der Demokratie*. vol. 5. Berlin- Grunewald, Rothschild, p.35-47.
- Hohendahl, Peter (2008) « Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment », *Konturen*, 1, p.1-28.
- Hofmann, Hasso
    - (1974) *Repräsentation : Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
    - (2007) *Rappresentanza- Rappresentazione: Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Milan, Giuffrè Editore.
    - (2013) « Le concept de représentation : Un problème allemand ? », *Raisons Politiques* 50/2, p.79-96.
- Hotam, Yotam
    - (2007) « Gnosis and Modernity », dans *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/3-4, p.591-608.
    - (2013) *Modern Gnosis and Zionism: the crisis of culture, Life Philosophy and Jewish national thought*. Londres, Routledge.
- Hürstel, Sylvie (2010) *Au nom de Hegel : les juristes néo-hégéliens et la philosophie du droit de la République de Weimar au Troisième Reich*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Jellinek, Georg
    - (1887) *Gesetz und Verordnung : staatsrechtliche Untersuchungen auf rechtsgeschichtlicher und rechtsvergleichender Grundlage*, Freiburg, P. Siebeck, 1964.

    - (1878) *Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, 2. éd., Berlin, O Häring, 1908.
    - (1900) *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: Springer, 1921. [trad. fr. *L'État moderne et son droit - première et deuxième partie Théorie générale de l'État*, préf. O. Jouanjan, Paris, Panthéon-Assas, 2005].
- Jhering, Rudolf von (1913) Der Zweck im Recht, [trad. angl. *Law as a Means to an End*, I. Husik New York, McMillan].
- John, Michael (1988) 'The Peculiarities of the German state: Bourgeois Law and society in the Imperial Era', *Past and Present*, 119/1, p.105–131.
- Jonas, Hans (1958) *Gnostic Religions*, Boston, Beacon Press.
- Jouanjan, Olivier
    - (dir.) (2001) *Figures de l'État de droit. Le Rechtsstaat dans l'histoire intellectuelle et constitutionnelle de l'Allemagne*, Strasbourg, PUS.
    - (2005) *Une histoire de la pensée juridique allemande (1800-1918). Idéalisme et conceptualisme chez les juristes allemands du XIXe siècle*, Paris, PUF.
    - (2018) « Between Carl Schmitt, the Catholic Church, and Hermann Heller: On the foundations of democratic theory in the work of Ernst-Wolfgang Böckenförde. » *Constellations*, 25/2, p.184-195.
- Kantorowicz, Ernst
    - (1957) *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press.
    - (1933) « Die Geheim Deutschland » dans R. Benson et J. Fried (dir.) *Erträge der Doppeltagung* , 1997, Stuttgart, p.77-93.
- Kahan, Alan S. (1992) *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis De Tocqueville*. Oxford, OUP.
- Katz, Jacob (1980) *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge et Nassachusettes, HUP.
- Kelsen, Hans
    - (1919) « Zur Theorie der juristischen Fiktionen. Mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Philosophie des Als Ob », *Annalen der Philosophie*, 1, p.630-658.
    - (1920) *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen, Mohr.
    - (1922) *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*. Amsterdam, Scientia, 1981.
    - (1922) « Gott und Staat », *Logos*, 1922/23, 11, p.261-284. [trad. angl., « God and the State », *Essays in Legal and Moral Philosophy. Dordrecht, Reidel*, 1973].
    - (1925) *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, Springer.
    - (2004) *A New Science of Politics: Reply to Voegelin*, Michigan, De Gruyter.
- Kemp, Friedhelm (1949) « Der Dichter Konrad Weiss », *Wort und Wahrheit*, 4, p.280-292.
- Kersten, Jens (2000) *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Tübingen, Mohn-Siebeck..
- Kilian, Michael & et al (dir.) (2018) *Staatsrechtslehre Des 20 Jahrhunderts : Deutschland - Österreich - Schweiz*, Berlin, De Gruyter.
- Koselleck, Reinhart
    - (2006) *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
    - (1973) *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt.* Frankfurt, Suhrkamp.

    - (2010) « Repetitive Structures in Language & History », *Performing the Past.* Amsterdam, AUP, p.51-66.
- Laband, Paul (1876-82) *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Freiburg, Mohr. [trad. fr. *Le droit public de l'Empire allemand*, Paris, V. Giard et E. Brière, coll. Bibliothèque internationale de droit public, 1900-1904, 2012].
- Laski, Harold (1927) *Studies in the Problem of Sovereignty*, 1999, Kitchener: Batoche books.
- La Torre, Massimo (1990) « Rechtsstaat' and Legal Science: the Rise and Fall of the Concept of Subjective Right », *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 76/1, p. 50-68.
- Lazier, Benjamin (2008) *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton, PUP.
- Lederer, Emil (1915) « Zur Soziologie des Weltkriegs », *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 39, p.347-84.
- Lefort, Claude (1981) « Permanence du théologico-politique? », *Le Temps de la Réflexions*, 2/13, p.13-60.
- Leshem, Dotan (2016) *The Origins of Neoliberalism: Modeling Economy from Jesus to Foucault*. New York, CUP.
- Lethen, Helmut (2002) *Cool Conduct: The Culture of Distance in Weimar Germany*, Berkeley, UCP.
- Lindenfeld, David F. (1997) *The Practical Imagination. The German Science of State in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Loughlin, Martin (2010) *Foundations of Public Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Löwith, Karl
    - (1949) *Meaning in History*. Chicago, UCP.
    - (1950)*Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, S. Fischer, 1969.
- Lipp, Martin (1983) « ' Persona Moralis', ‚Jurisiche Person', und ‚Personenrecht': Eine Studie zur Dogmengeschichte der ‚Juristischen Person' im Naturrecht und frühen 19. Jahrhundert', *Quaderni Fiorentini*, vols. 11 et 12 , p.217-262.
- Loughlin, Martin (2010) *Foundations of Public Law*. Oxford, Oxford University Press
- Lübbe, Hermann (1965) *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg et Munich, Karl Alber, 2003.
- Maier, Hans
    - (1969) « Politische Theologie », *Stimmen der Zeit*, 183, p.73-91.
    - (2007) « Political Religion: a Concept and its Limitations », *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/1, p.5-16.
- Maurenbrecher, Romeo (1834) *Grundsätze des heutigen deutschen Staatsrechts*, Bonn, Weber.
- Mattes, Mark C. (2002) « The Thomistic Turn in Evangelical Catholic Ethics », *The Lutheran Quarterly*, vol. 16, p. 65-101.
- McInerny, Ralph (1996) *Aquinas and Analogy*, Washington: Catholic University of America.
- Mehnert, Gottfried (1959) *Evangelische Kirche und Politik, 1917-1919 : die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919* . Düsseldorf, Droste Verlag.
- Meier, Christian (1980) *Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Metz, Johann B. (1968) *Zur Theologie der Welt*. Munich, Kaiser Verlag.
- Moggach, Douglas

    - (2003) *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press.
    - (2006) *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mommsen, Wolfgang J. (1989) « Ideal Type and Pure Type: Two Variations of Max Weber's Ideal-typical Method », *The Social and Political Theory of Max Weber*, Oxford, Polity, p.121-132.
- Monod, Jean-Claude (2002) *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, 2e éd., Paris, Vrin, 2012.
- Morgenthau, Hans
    - (1929) *Die internationale Rechtspflege: Ihr Wesen und ihre Grenzen*. Leipzig, Universitätsverlag Noske.
    - (1933) *La notion du 'politique' et la theorie des differends internationaux*. Paris, Sirey. [trad. angl. *The Concept of the Political*, New York, Palgrave Macmillan, 2012].
    - (1978) 'An Intellectual Autobiography', *Society*, 15, p.63-69.
- Mouffe, Chantal
    - (2005) *On the Political: Thinking in Action.* Londres, Routledge.
    - (1993) *The Return of the Political*. New York, Verso.
- Müller, Adam H. (1809) *Die Elemente der Staatskunst*, vol 1, Berlin, Sander, 1922.
- Murkens, Jo Eric Khushal (2013) *From Empire to Union: Conceptions of German Constitutional Law since 1871*. Oxford, Oxford University Press.
- Nichweiss, Barbara (1992) Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk, Feirburg, Herder.
- Paulson, Stanley L. (2007) « Statutory Positivism », *Legisprudence* 1/1, p.1-29.
- Peterson, Erik
    - (1926) *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott" Akklamation*, Würzburg, Echter, 2012.
    - (1951) *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994. [trad. angl. par M. Hollerich, Stanford, SUP, 2011].
    - (1956) 'Kierkegaard und der Protestantismus', *Marginalien zur Theologie* Munich, Kösel-Verlag.
    - (1956) *Marginalien zur Theologie*, Munich, Kösel-Verlag [traf. fr. *En marge de la théologie* de Erik Peterson. Introduction par Bernard Bourdin, Paris, Cerf, 2016].
    - (1959) *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg, *Herder.*
    - (2007) *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, Préf. par B. Bourdin et postf. par B. Nichtweiss, Paris, Bayard.
- Preuss, Hugo
    - (1928) *Reich und Länder : Bruchstücke eines Kommentars zur Verfassung des Deutschen Reiches*, Berlin, Carl Heymanns.
    - (2007-13) *Gesammelte Schriften*, 4 vols., Tubingen, Mohr/Siebeck.
    - (1918) 'Republic or False Authoritarian State?'
- Przywara, Erich
    - (1932) *Analogia Entis*, I. Metaphysik. Ur-Struktur und AII-Rhythmus, 1962, Einsiedeln Johannes Verlag, [trad. Angl. *Analogia Entis: Metaphysics-Original Structure and Universal Rhythm (Ressourcement: Retrieval and Renewal in Catholic Thought)*, préf. par J. R. Betz, Michigan, Eerdmans, 2014.

    - (1952) *Humanitas: der Mensch gestern und morgen*, Nuremberg, Glock und Lutz.
- Pranchère, Jean-Yves
    - (2004) *La philosophie de Joseph de Maistre*. Droz.
    - (2012) *Louis de Bonald, Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*. Paris, Cerf.
- Rohde, Karl (1978) *Politik: Begriffe und Wirklichkeiten*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Runciman, David
    - (1997) *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, CUP.
    - et Monica Brito Vieira (2013) *Representation*, Hoboken, Wiley.
- Savigny, Friedrich C. von
    - (1831) *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, Paris, PUF, 2006.
    - (1840) *A Treatise on the Concept of Private Law: The Conflict of Laws and the Limits of Their Operation in Respect of Place and time*, Londres, Stevens & Sons.
- Senellart, Michel *et al.* (dir.) (2001) *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte.
- Sintomer, Yves (2013) « Les sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion », *Raisons politiques* 50/2, p.13-34.
- Smend, Rudolf,
    - (1928) *Verfassung und Verfassungsrecht*, Munich & Leipzig, Duncker & Humblot. [trad. angl. par B. Cooper *et al.* dans *Weimar: a Jurisprudential Crisis*, Berkeley, UCP, p.213-248].
    - (1915) *Krieg und Kultur*, Tübingen, Kloeres.
    - (2019) *Abhandlungen zum Kirchen- und Staatskirchenrecht*, H. M. Heinig *et al.* (éd.), Tübingen , Mohr Siebeck.
- Sombart, Nicolaus (1965) *Krise und Planung.* Wien, Frankfurt, Zürich: Europa Verlag.
- Sorel, Georges (1908) *Réflexions sur la violence*. 2013, Genève-Paris : Entremonde.
- Spindler, Wolfgang (2015) *Die Politische Theologie Carl Schmitts: Kontext-Interpretation-Kritik*, disserta Verlag.
- Spranger, Eduard (1932) *Volk, Staat, Erziehung. Gesammelte Reden und Aufsätze,* Leipzig: Quelle & Meyer.
- Stahl, Friedrich Julius
    - (1833-37) *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher*, Heidelberg, Ansicht.
    - (1845) *Das monarchische Prinzip*. Heidelberg, Mohr.
    - *(1847) Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum, Berlin*, Oehmigke.
    - (1854) *Die katholischen Widerlegungen*. Berlin, Nabu Press, 2012.
    - (1856) *Die Staatslehre und die Prinzipien des Staatsrechts*, 3ème éd., Heidelberg, Mohr.
- Steinmetz, George (1993) *Regulating the social*, Princeton, Princeton University.
- Stolleis, Michael
    - (1999) *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland : Weimarer Republik und Nationalsozialismus*, Munich, Beck, 2002.
    - (2001) *Public Law in Germany, 1800-1914*, New York & Oxford, Berghan.
    - (2004) *A History of Public Law in Germany 1914-1945*, Oxford, OUP.
    - (2014) *History of Social Law in Germany*; Berlin et Heidelberg, Springer.

    - et Lorraine Daston (dir.) (2008) *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Aldershot, Ashgate.
- Sunstein, Cass R. (2003) « Beyond the Precautionary Principle », *University of Pennsylvani, Law Review*, 151, p.1003-1058.
- Taubes, Jacob
    - (1999) *La Théologie politique de Paul*, Paris, Seuil. [trad. Angl. *The Political Theology of Paul*. préf. par Dana Hollander. Stanford, Stanford University, 2003].
    - (1982) 'Scholem's Thesis on Messianism Reconsidered', *Social Science Information*, 21/4-5, Londres, Sage.
    - (2013) Briefwechsel, 1961-1981; Hans Blumenberg, Jacob Taubes, H. Kopp-Oberstebrink & M. Treml (éd.), Suhrkamp Verlag.
    - (dir.) *Religionstheorie und politische Theologie*,
        - vol. 1, (1983) *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Munich et Paderborn, Wilhelm Fink et Ferdinand Schöningh.
        - vol. 2, (1984) *Gnosis und Politik*, Munich et Paderborn, Wilhelm Fink et Ferdinand Schöningh.
- Troeltsch, Ernst
    - (1911) *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München, R. Oldenbourg.
    - (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Stuttgart, Moh, 1994.
- Weber, Max
    - (1917/1919) « Wissenschaft als Beruf », dans *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 17, 1992, Tübingen, Mohr.
    - (1919) « Politik als Beruf », dans *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 17, Tübingen, Mohr, 1992. [trad. angl. *The Vocation Lectures*, Indianapolis, Hackett, 2004].
    - (1920/21) *Religionssoziologie*, 3 vol., Mohr, Tübingen, 1988.
    - (1922) « Kritischen Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik » dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr-Siebeck. 1968.
    - (1923) « *Wirtschaftsgeschichte* », dans *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 3/6, Tübingen, Mohr, 2012. [trad. angl. *Max Weber: Essays in Economic Sociology*, Princeton, PUP, 1999.].
    - (1995) « Bourgeois Democracy in Russia », dans *The Russian Revolutions*, P. Baehr & G. Wells (éd.), Oxford, Polity, p.109.
    - (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner.
    - (1972) *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5th rev., ed. J. Winckelmann. Tübingen: Mohr.
    - (1994) *Max Weber: Political writing*, P. Lassman et R. Speirs (éds.), Cambridge, CUP, 2003.
    - (2012) *Max Weber: Collected methodological writings*. Bruun et S. Whimster (éds.), Londres, Routledge.
- Weimayr, Matthias (1999) « Carl Schmitt-Sprache der Krise/Krise der Sprache », dans W. Pircher (dir.) *Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt*,. Vienna, Springer, p.53-84.

- Weiss, Konrad (1933) *Der christliche Epimetheus*, Berlin, Edwin Runge, Edwin Runge, Berlin; la version électronique: W. Käding (éd.) consulté sur www.wilfriedkaeding.de, 2018.
- Wolzendorff, Kurt
    - (1916) *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, O. Gierke (dir.) *Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte* 126, Breslau, Verlag von M. & H. Marcus.
    - (1920) « Der reine Staat », dans *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 75, p.199-229.