

Théologie politique contre liberté de conscience individuelle

Leo Strauss et Carl Schmitt, lecteurs de Spinoza

Tristan STORME

Introduction : l'opposition Hobbes-Spinoza

Cette recherche a pour objet d'examiner le « dialogue entre absents »¹ que Carl Schmitt et Leo Strauss ont tous deux entretenu entre 1930 et 1938, durant cette période terrible qui voit la République de Weimar entrer durablement en crise et sombrer dans les affres du nazisme. Ce dialogue à distance porte non seulement sur la pensée politico-philosophique de Thomas Hobbes et sur ses prémisses anthropologiques – ce qui est plutôt bien connu depuis la publication des travaux d'Heinrich Meier à la fin des années 1980 –, mais aussi sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza et sur le « contraste », heuristiquement significatif pour une bonne compréhension de l'histoire des idées libérales, qui existerait entre l'auteur du *Léviathan* et celui du *TTP*. Cet aspect du dialogue qu'ont noué Schmitt et Strauss, sans doute moins connu et étudié, est fait d'échos et de résonances, tantôt assumés tantôt voilés ; il attribue à Spinoza une place prépondérante dans la genèse de la doctrine libérale moderne.

Ceux qui se sont assidûment penchés sur la présence de l'auteur du *TTP* dans l'œuvre schmittienne se sont étonnés du fait que Carl Schmitt cite à plusieurs reprises Spinoza, en lui consacrant parfois « de longs développements dans le contexte de son système », et ce « contre toute attente »². Or, cette présence et ce rôle que Schmitt

¹ « Un dialogue entre absents » (*Dialog unter Abwesenden*) est le sous-titre que Meier a donné à son essai de 1988 consacré à la discussion à distance à laquelle Schmitt et Strauss se sont livrés, au lendemain de la parution originale de *La Notion de politique* (voir la traduction française de ce livre : H. MEIER, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, trad. Fr. Manent, Paris, Julliard, 1990).

² M. WALTHER, « Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept du politique », in O. BLOCH (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 361. Une version augmentée de ce texte a paru sous le titre « Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende

attribue à Spinoza ne sont peut-être pas à ce point surprenants, si l'on s'accorde pour soutenir que la thèse « sécularisante » du *TTP* peut être envisagée comme la thèse *inverse* du théorème schmittien de la sécularisation³, défendu dans la première *Théologie politique* de 1922, selon lequel B ne serait que la sécularisation de A ; A devenant l'*explication* de B, qui n'en serait qu'un simple terme dérivé⁴. Il faut reconnaître avec Jean-Claude Monod que l'une des prouesses intellectuelles de Carl Schmitt, c'est incontestablement d'avoir réussi à articuler « une pensée de l'histoire qui prend acte du retrait de la théologie comme « secteur dominant » avec une pensée du politique qui ménage une place permanente à la théologie »⁵, à la fois comme source oubliée des concepts du droit public moderne et comme pôle ultime des décisions politiques, enracinées dans une métaphysique qui repose toujours, en dernier ressort, sur un certain *credo*. Peut-être n'est-il pas faux de voir dans la philosophie politique de Spinoza une mise à l'épreuve de la pertinence et de la consistance – voire une instance critique – du projet intellectuel schmittien, décisionniste et antilibéral.

Cependant, il est vrai que cette place qu'occupe Spinoza dans les réflexions schmittiennes est restée très largement ignorée. Elle semble être éclipsée par le rôle fondamental que jouent d'autres philosophes modernes dans sa pensée, au premier rang desquels figure Hobbes, évidemment, auquel Schmitt fut bien souvent identifié par ses épigones – et auquel il ne manqua pas, d'ailleurs, de s'identifier lui-même. Helmut Schelsky dira de Schmitt qu'il était « le Hobbes allemand du XX^e siècle »⁶, alors qu'Helmut Rumpf affirmera, quant à lui, qu'il était non seulement l'un des interprètes de Hobbes les plus importants en Allemagne, « mais aussi son héritier spirituel au XX^e siècle »⁷. C'est justement cette proximité intellectuelle assumée avec l'auteur du *Léviathan*, cette affinité revendiquée, qui conduira Carl Schmitt au *TTP* et à cette fameuse « *Gegensatz Hobbes-Spinoza* » dont Leo Strauss nous avait déjà entretenu dans son tout premier ouvrage, rédigé dans les années 1925-1928 et

der politischen Theologie », in H. DELF, H.-J. SCHOEPS et M. WALTHER (dir.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Hentrich, 1997, p. 422-441. Voir aussi Th. HEERICH et M. LAUERMANN, « Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938) », *Studia Spinozana*, 7, 1991, p. 97-160.

³ Voir E. BALIBAR, « Le dieu mortel et ses fidèles sujets. Hobbes, Schmitt et les antinomies de la laïcité », *Ethique, politique, religions*, 1, 2012, p. 37.

⁴ On connaît la célèbre formule de Schmitt : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés » (*Théologie politique. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté*, in C. SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Nrf Gallimard, p. 46).

⁵ J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 194.

⁶ H. SCHELSKY, *Thomas Hobbes : Eine politische Lehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1981, p. 5 (je traduis). George D. Schwab, le traducteur de *La Notion de politique* en anglais, a lui aussi désigné Carl Schmitt comme le « Hobbes du XX^e siècle ».

⁷ H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über : Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1972, p. 56 (je traduis).

consacré à la critique spinoziste de la religion⁸ – un livre que Schmitt avait lu et annoté en 1930, lors de sa parution.

Si Schmitt avait déjà consacré quelques paragraphes et réflexions à Spinoza dans son œuvre weimarienne, c'est surtout dans un livre de 1938, intitulé *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*⁹, qu'il s'est le plus longuement arrêté sur le philosophe hollandais et, en particulier, sur son *Tractatus theologico-politicus*. Sa lecture du *TTP* porte essentiellement sur les chapitres XIX et XX. Le chapitre XVIII sur les enseignements politiques de la République et de l'histoire des Hébreux est, quant à lui, mentionné dans une note infrapaginale. Ce livre sur Hobbes est aussi un livre gorgé d'antisémitisme. Mais, en dépit du caractère féroce antisémite de cet essai, et d'une lecture à mille lieues de l'exégèse rigoureuse, plusieurs de ses contemporains, qui ne s'étaient pour leur part nullement compromis avec le nazisme, ont rapporté que Carl Schmitt avait là mis le doigt sur une difficulté fondamentale dans le rapport Hobbes-Spinoza. Ainsi, en 1938, le juriste Rudolf Smend, dans une lettre qu'il adresse à son collègue, insiste-t-il sur le fait que « le brillant contraste Hobbes-Spinoza de la page 88 » représente pour lui « l'une des ingénieuses découvertes les plus impressionnantes et belles »¹⁰ que contiendrait ce livre.

C'est, d'abord et avant tout, dans ce rapport Hobbes-Spinoza que s'insèrent les considérations schmittiennes à l'égard du *TTP*. Le « problème Spinoza », tantôt ignoré tantôt enfermé « dans une boîte de Pandore »¹¹ par ses contemporains – du moins, c'est ce qu'estime Schmitt dans les années 1970, bien après la chute du III^e Reich – devient saillant lorsqu'on en vient à inscrire la proposition *libérale* du philosophe hollandais dans l'histoire de l'Etat moderne, compris comme projet pour une « paix de religion », auquel Bodin, puis Hobbes, auraient offert ses plus belles lettres de noblesse. De même, pour Leo Strauss, Spinoza ne va pas sans Hobbes et, relativement au concept même du politique, « l'opposition entre Hobbes et Spinoza », écrit-il en 1964, lui avait semblé sous Weimar, à l'heure de la crise du libéralisme et des difficultés que posait la question juive, avoir « plus de poids », être « plus éclatante » et plus instructive « que

⁸ L. STRAUSS, *La Critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible* (1930), trad. G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1996.

⁹ C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* (1938), trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002.

¹⁰ Lettre à C. Schmitt du 10 juillet 1938, in C. SCHMITT et R. SMEND, *Briefwechsel 1921-1961. Mit ergänzenden Materialien*, éd. par R. Mehring, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 99 (je traduis). D'après Smend, Schmitt aurait rendu compte de la lignée spinoziste « comme aucun autre contemporain » (*ibid.*).

¹¹ Lettre à H.-D. Sander du 15 juillet 1975, in C. SCHMITT et H.-D. SANDER, *Werksatt – Discorsi. Briefwechsel – 1967-1981*, éd. par E. Lehnert et G. Maschke, Schnellroda, Edition Antaios, 2008, p. 362 (je souligne).

leur accord »¹². Mais là où Strauss voyait, avant tout, cette « vraie opposition »¹³ dans le droit de nature et dans l'aptitude des fondements moraux de leurs pensées respectives à fonder le droit, Schmitt l'identifiait dans la préservation (ou dans la destruction) du critère d'« extériorité » souveraine et de l'unité théologico-politique du peuple et de l'Etat.

Strauss, Schmitt et le « problème théologico-politique »

Les premières investigations du champ de la « théologie politique » que livre Leo Strauss avec son ouvrage dédié à *La Critique de la religion chez Spinoza* sont étroitement liées à son expérience de jeune Juif dans la République weimarienne des années 1920. Il l'écrit dans la préface à l'édition anglaise de ce livre, qui paraît bien plus tard, dans les années 1960. « Cette étude sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza fut écrite », confie-t-il, par « un jeune Juif, né et élevé en Allemagne, qui se trouvait lui-même pris dans l'étau de la conjoncture théologico-politique. A cette époque, l'Allemagne était une démocratie libérale »¹⁴. Alors qu'il échafaudait ses réflexions sur le *TTP*, Strauss découvrit *La Notion de politique* de Schmitt. Il reconnaît que cet essai signifia l'amorce d'« un changement d'orientation »¹⁵ dans ses recherches, le conduisant à faire du problème théologico-politique l'unique objet de ses travaux¹⁶. Le jugement que Schmitt portait sur Hobbes lui aurait fait prendre conscience de la nécessité d'investir un « horizon » situé « au-delà du libéralisme »¹⁷ en vue de résoudre le problème juif – et aussi, plus largement, le problème théologico-politique, auquel la démocratie libérale lui semblait incapable de répondre. L'un était juif, taraudé par la solution à apporter au problème théologico-politique que représentait l'avenir des Juifs en Allemagne ; l'autre était sur le point d'adhérer au national-socialisme et de donner du crédit au nouveau régime à travers des textes outrageusement antisémites. Deux destins que tout opposait, mais qui conversèrent à distance, « entre absents », par l'intermédiaire de ce que les pensées de Hobbes et

¹² « En ce qui concerne le politique plus particulièrement, il me semblait alors [dans les années 1920] que l'opposition entre Hobbes et Spinoza avait plus de poids, était plus éclatante que leur accord » (L. STRAUSS, préface de 1964 à : *La philosophie politique de Hobbes* (1936), trad. A. Engrén et M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 10).

¹³ Strauss demande : « N'est-il pas permis – et s'agissant précisément de leur doctrine du droit de nature – de parler d'une vraie opposition entre Hobbes et Spinoza ? » (*La Critique de la religion chez Spinoza...*, op. cit., p. 284 ; je souligne).

¹⁴ L. STRAUSS, « Préface à « La Critique spinoziste de la religion » » (1962), *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, trad. O. Sedeyn, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 61 (trad. modifiée).

¹⁵ *Ibid.*, p. 113 (trad. modifiée). Dans le texte original, Strauss écrit : « change of orientation ».

¹⁶ « La problématique théologico-politique est, depuis, restée le thème de mes recherches » (L. STRAUSS, préface de 1964 à : *La philosophie politique de Hobbes*, op. cit., p. 10 ; je souligne).

¹⁷ « Aussi la critique inaugurée par Schmitt ne pourra-t-elle être menée à son terme que si l'on parvient à créer un horizon au-delà du libéralisme » (L. STRAUSS, « Remarques sur *La Notion de politique* de Carl Schmitt » [1932], in C. SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1988, p. 214).

de Spinoza pouvaient révéler quant aux apories d'un libéralisme entré en crise sous Weimar.

On sait que Leo Strauss prit contact avec Carl Schmitt en novembre 1931 pour discuter avec lui de son manuscrit consacré à la philosophie politique de Hobbes et pour obtenir de lui une recommandation dans le cadre de sa candidature à la Bourse Rockefeller ; bourse qu'il obtiendra, notamment grâce à l'avis positif du juriste allemand¹⁸. Strauss avait lu avec grand intérêt *La Notion de politique*, essai dans lequel Hobbes occupe manifestement une place centrale, stratégique. Il en rédigea un compte rendu, que Carl Schmitt aida à faire paraître. Ce dernier confia à son éditeur, Ludwig Feuchtwanger, que, parmi les centaines de recensions de *La Notion de politique* qui avaient paru, « la seule chose intéressante » qu'il avait lue était « ce très bon article qu'a[va]it écrit le Dr. Leo Strauss »¹⁹, un article pourtant fort critique. Ce sont ces « Remarques » (*Anmerkungen*) de Strauss qui marquèrent, à vrai dire, le coup d'envoi d'un échange non seulement tourné vers Hobbes, mais également vers Spinoza.

Au même titre que Strauss influa de manière déterminante sur la compréhension schmittienne du *Léviathan*, ses réflexions sur Spinoza rythmèrent et influencèrent la lecture que Schmitt livra du *TTP*, ainsi que son investigation du rapport Hobbes-Spinoza. Le juriste allemand corrobora pour partie les thèses qu'avait énoncées Strauss dans sa *Critique de la religion chez Spinoza*, mais en renversant ce qui, aux yeux du penseur juif, constituait alors « un précieux acquis de la philosophie politique moderne »²⁰. Schmitt prenait ainsi position dans le débat réamorcé par Hermann Cohen et Leo Strauss sur le rôle du *Traité théologico-politique* dans la pensée de l'Etat libéral et dans la sécularisation de la politique. C'est ce que je vais expliciter à présent, en partant de ce coup d'envoi qu'ont représenté, pour cet échange, les « Remarques » straussiennes à *La Notion de politique*.

Le Hobbes de Schmitt sous Weimar

Dans *La Notion de politique*, Schmitt se réfère ouvertement à Hobbes pour affirmer qu'il existerait un lien étroit et évident entre la méchanceté de l'homme – entre cette anthropologie négative qu'il décrit – et ce que le philosophe anglais nomme l'« état de nature », à savoir « une situation où les menaces et le danger sont constants »²¹. Etant

¹⁸ Schmitt répète plusieurs fois dans ses journaux que Strauss « veut une recommandation pour la Fondation Rockefeller » (*Tagebücher 1930 bis 1934*, [éd. par]W. Schuller et G. Giesler, Berlin, Akademie Verlag, 2010, p. 149 [27 novembre 1931], p. 159 [21 décembre 1931] et p. 171 [25 janvier 1932]). Le jeune Strauss écrivit à son aîné en juillet 1933 (alors que Schmitt a rejoint les rangs du national-socialisme depuis deux mois) afin de le remercier pour son soutien : cette bourse, « je [la] dois essentiellement à votre appréciation sur la première partie de mon travail sur Hobbes » (lettre à C. Schmitt du 10 juillet 1933, in H. MEIER, *Carl Schmitt, Léo Strauss...*, op. cit., p. 171).

¹⁹ C. SCHMITT et L. FEUCHTWANGER, *Briefwechsel 1918-1935*, éd. par R. Rieß, Berlin, Duncker & Humblot, 2007, p. 377.

²⁰ J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation...*, op. cit., p. 186.

²¹ *La Notion de politique* (1932), in C. SCHMITT, *La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, trad. M.-L. Steinhäuser, Paris, Flammarion, 2004, p. 102.

donné que l'homme est vulnérable et dangereux, sa condition ne peut donc qu'être, *au mieux*, politique. L'homme peut mourir et il peut tuer ; en conséquence, il « cherche la sécurité dans le groupe, mais la même dialectique de la vulnérabilité et de la menace affecte le groupe comme l'individu »²². Si bien que le fait majeur de notre condition d'être humain ne serait pas la guerre en tant que telle, mais *le risque de guerre*. Schmitt parle avec insistance de la permanence et de l'ubiquité du risque qui s'avèreraient insurmontables et qui n'auraient de cesse de déterminer les hommes rassemblés dans le groupe, reprenant explicitement la conception hobbesienne de la *natural condition of mankind* et écrivant que « Hobbes, ce grand penseur véritablement politique et systématique », aurait bien compris que « la conception « pessimiste » de l'homme » ne serait nullement le produit « monstrueux d'une imagination craintive et troublée », mais bien plutôt le postulat élémentaire d'« un système de pensée spécifiquement politique »²³. A en croire Schmitt, en présupposant un homme « mauvais » par nature, Hobbes aurait engendré une pensée authentiquement politique.

Ce qui motive ensuite l'obéissance, c'est que les êtres humains ont toujours besoin d'une protection – ils la recherchent et la trouvent auprès de celui ou de ceux qui détiennent le pouvoir. « *Protego ergo obligeo* », écrit Schmitt, « voilà selon (...) [Hobbes], le *cogito ergo sum* de l'Etat »²⁴. C'est l'essence même de l'homme, sa nature mauvaise et corrompue, qui l'engagerait à respecter – à « respecter *absolument* », nous dit Schmitt – cette « relation de réciprocité entre protection et obéissance », pivot de la construction hobbesienne de l'Etat, que le *Léviathan* de Hobbes aurait eu pour intention de mettre clairement devant les yeux des hommes.

Après des siècles de guerres civiles et de conflits religieux, suscités par la voix des théologiens, Hobbes ne se serait donc pas laissé tromper par son temps et aurait compris qu'à la base de tout droit siégerait cette relation réciproque entre protection et obéissance et que seule cette alternative entraînerait l'arrêt de la guerre civile et la découverte d'une protection effective. La valeur de l'Etat consisterait précisément dans le fait qu'il crée le droit, et il le ferait en tranchant le conflit qui porte sur le juste. L'Etat ne saurait, par conséquent, être « injuste », il ne saurait se situer en dehors du droit, étant donné qu'une disposition quelconque n'est en mesure de devenir du droit que dans l'hypothèse où le Léviathan en fait le contenu d'un commandement étatique. Dès lors, il n'existerait de conflit entre le juste et l'injuste que dans l'Etat et par l'Etat, qu'au sein des limites que trace la décision « absolue » du souverain. Au deuxième chapitre de sa *Théologie politique* de 1922, Schmitt avait déjà souligné que ce qui importait pour Hobbes, c'était bel et bien qu'une décision soit prise, la loi étant le *mandatum* de celui qui détient le pouvoir suprême, et non une norme de justice. Parce qu'il aurait fondé son système scientifique sur l'indépendance de la décision à l'égard de sa spécificité normative, le philosophe britannique constituerait – en plus d'être le théoricien politique par excellence – le « représentant classique du

²² P. MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 153.

²³ C. SCHMITT, *La Notion de politique*, op. cit., p. 109-110 (trad. modifiée).

²⁴ *Ibid.*, p. 94.

type décisionniste »²⁵, qui briserait toute résistance au-dedans, qui écarterait toute perspective de désobéissance.

**Les « Remarques » de Strauss :
Hobbes comme « fondateur du libéralisme »**

A la lecture du commentaire de Leo Strauss, on comprend sans mal que les deux auteurs s'accordent pour dire que le libéralisme aurait plongé l'Etat au cœur d'une crise profonde – caractérisée, d'après Strauss, par la faiblesse de la République de Weimar et par la précarité des Juifs allemands –, en « occultant » le concept du politique, qu'il s'agirait désormais de « mettre en pleine lumière »²⁶. La tâche qui s'imposait à eux – Schmitt l'aurait bien vu – était déterminée par le constat de « l'échec du libéralisme »²⁷ ; elle reposait dans la nécessité de lui opposer un « autre système », c'est-à-dire un système qui ne nierait pas le politique, mais qui, au contraire, conduirait à le reconnaître. Le point de départ de cet échange a la particularité de faire du sort réservé à Hobbes la pierre de touche des thèses schmittiennes sur le politique en général, ce qui provoqua une préoccupation constante chez Schmitt de « répondre » à Strauss sur ce même terrain.

Parmi les critiques qu'il adresse à l'auteur de *La Notion de politique*, Leo Strauss discute la thèse schmittienne selon laquelle ne peuvent vraiment penser politiquement que les philosophes qui assument et présupposent un « pessimisme anthropologique », et qui tirent de cette dangerosité de l'homme la nécessité du gouvernement, par opposition aux penseurs « libéraux » qui déclarent que l'être humain est naturellement tourné vers l'utilité et qui en déduisent son aptitude spontanée à s'organiser en société²⁸. Certes, explique Strauss, « ce pessimisme est bien là chez Hobbes comme chez Schmitt, mais à des fins totalement différentes »²⁹. Alors que, pour Schmitt, c'est ce qu'il faudrait *affirmer* afin d'éviter que la civilisation ne conduise à la dépolitisation de l'existence ; pour Hobbes, c'est, au contraire, ce qu'il faut *nier*, dans le but d'imposer à la nature « illibérale » de l'homme une institution de la liberté. En d'autres termes, Hobbes chercherait à « assure[r] dans un monde illibéral la fondation du libéralisme »³⁰, si bien qu'il aurait dû apparaître à Schmitt comme un penseur anti-politique par excellence, et non comme le représentant paradigmatique d'une pensée philosophique authentiquement politique.

²⁵ C. SCHMITT, *Théologie politique I*, op. cit., p. 43.

²⁶ « Il faut donc commencer par tirer le politique de l'occultation dont le libéralisme s'est rendu coupable, pour le mettre en pleine lumière et pour que la question de l'Etat puisse être alors posée sérieusement » (L. STRAUSS, « Remarques... », in C. SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 190).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Je renvoie ici au commentaire qu'Etienne Balibar a consacré au « dialogue » entre Strauss et Schmitt dans sa préface à la traduction française du *Léviathan* schmittien : « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », in C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, op. cit., p. 25 et s. Les présentes réflexions lui sont particulièrement redevables.

²⁹ *Ibid.*, p. 26.

³⁰ L. STRAUSS, « Remarques... », in C. SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 199.

Leo Strauss s'explique à ce sujet, et précise combien, sur la question du libéralisme, les deux auteurs se situeraient aux antipodes l'un de l'autre. Pour Schmitt, l'Etat re-présente la *voluntas* – il la rend présente –, lui seul est capable de se prononcer ou de s'« exprimer » politiquement, c'est-à-dire de rationaliser l'existence, la volonté du peuple rassemblé. Il peut, dès lors, exiger des citoyens « qu'ils tuent d'autres hommes et qu'ils soient prêts à mourir »³¹ (comme il est dit dans *La Notion de politique*), et ce dès l'instant où l'intégrité du corps politique, où l'existence des individus réunis dans l'expression souveraine de la volonté, est mise en péril. Strauss voit mal comment le juriste peut faire de Hobbes l'inspirateur de son modèle statonational, tant la légitimité de cette exigence – la disposition discrétionnaire des vies humaines entre les mains du souverain – lui semble pour le moins circonscrite chez Hobbes :

[Q]uiconque délaisse le champ de bataille par peur pour sa vie *n'a qu'un* comportement sans honneur, mais non un comportement illégitime (*Léviathan*, XXI). L'Etat ne peut légitimement exiger de l'individu qu'une obéissance *conditionnelle*, autrement dit une obéissance qui ne soit pas en contradiction avec le salut ou la conservation de la vie de cet individu ; en effet, garantir la vie est la raison dernière de l'Etat [hobbesien]³².

Commentant le chapitre XXI du *Léviathan* consacré à la liberté des sujets, Strauss y lit que, sur le champ de bataille, le déserteur commettrait *seulement* un acte déshonorant, et non un acte d'injustice. C'est pour cette raison qu'il voit en Hobbes le « fondateur du libéralisme », puisqu'il existerait, chez lui, un droit *antérieur* à l'intronisation du Léviathan, à l'instauration de l'Etat rassembleur, un droit inaliénable de l'être humain fondé sur la préservation de la vie des hommes ; tandis que, chez Schmitt, la décision du souverain jaillirait d'un néant normatif, elle serait un commencement absolu, un point de départ qui refuserait tout enseignement préalable. Strauss nous explique que la justice, pour Hobbes, doit donc être dérivée du désir le plus fondamental de l'homme qui est celui de se conserver. « Ainsi, le fait moral fondamental n'est-il pas un devoir, mais un droit. Ou alors, tous les devoirs dérivent d'un droit premier et inaliénable : le droit de se conserver »³³. Partant de là, on peut inférer sans équivoque la fonction qui revient à l'Etat : elle ne consiste plus à promouvoir une vie excellente ou vertueuse, mais à protéger le droit naturel de chacun.

A cette discussion du début des années 1930 sur le « pessimisme anthropologique » de Hobbes et la fondation de la doctrine libérale, il est intéressant de confronter les nouvelles propositions que Strauss avance dans son livre de 1936, *La philosophie politique de Hobbes*, et dans *Droit naturel et histoire* (plus tardif encore, puisqu'il paraît pour la première fois en 1953). En effet, il est frappant que, rétrospectivement,

³¹ C. SCHMITT, *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 90.

³² L. STRAUSS, « Remarques... », in C. SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 197 (l'auteur souligne).

³³ P. MANENT, « Strauss interprète de Hobbes », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, 41, 2005, p. 182.

Strauss y a infléchi sa compréhension de l'anthropologie négative hobbesienne, en se rapprochant significativement de la lecture proposée par Schmitt³⁴.

Si Hobbes a fondé le libéralisme, c'est parce que, chez lui, « le fait fondamental réside dans les droits naturels de l'homme »³⁵. Il n'y a donc plus que des droits et aucun devoir. Mais ces droits sont *négatifs*, au sens où ils renvoient à la peur de la mort violente, dont Hobbes a souligné la valeur fondatrice pour la politique, et qui interdit de faire coïncider l'obéissance à la loi avec la liberté. Mais il y a plus encore, nous dit Strauss : le passage de l'état de nature à l'état civil ne signifierait pas pour autant que les hommes *se libèrent* de la crainte de la mort violente. En vérité, « ils la *déplacent* ou la *diffèrent*, en faisant du pouvoir politique l'unique objet de cette crainte, comme si, pour écarter la menace mortelle qu'ils représentent les uns pour les autres, ils demandaient à l'Etat de *les terroriser eux-mêmes* »³⁶. La distinction entre les deux états est immédiatement relativisée, étant donné que la peur de la mort violente domine d'un bout à l'autre de cette trame, et que la constitution de l'autorité politique s'effectue entièrement dans son élément indépassable.

En conséquence de cette négativité généralisée, Strauss déduit le caractère « absolu » de la souveraineté, cher à Schmitt, « en ce sens que les sujets ont des obligations envers le souverain, tandis que celui-ci n'en a aucune envers eux »³⁷. La primauté et l'antériorité de l'individu sur la société, où la doctrine de la loi naturelle se convertit en théorie de l'état de nature, débouche ainsi sur un libéralisme que Strauss qualifie d'« autoritaire »³⁸. Comme l'a très justement relevé Balibar, nous sommes ici face à un tournant dans le « dialogue » qui s'est engagé à distance entre les deux penseurs. Strauss va jusqu'à suggérer de chercher dans cette anthropologie de la négativité la raison même du choix hobbesien du titre allégorique *Léviathan*, tel que l'éclaire le Livre de Job rapportant que Dieu aurait donné naissance à ce monstre pour qu'il inspire la crainte aux hommes et pour qu'il les domine. Mais quoique, d'un exposé à l'autre, on puisse observer une radicalisation progressive de l'anthropologie hobbesienne, Strauss estime que l'auteur du *Léviathan* n'aurait jamais été en mesure de tirer clairement de cette fondation de l'Etat la conséquence qui aurait dû s'imposer, à savoir que « l'homme est méchant par nature ». Il n'aurait donc nullement conféré

³⁴ Voir à ce propos E. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface à : C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 27 et s. ; et du même auteur : « Schmitt : une lecture « conservatrice » de Hobbes ? », *Droits – Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, 38, 2003, p.149-157. Dans les paragraphes qui suivent, je croise les raisonnements de ces deux textes, en leur demeurant aussi fidèle que possible.

³⁵ « S'il nous est permis d'appeler libéralisme la doctrine politique pour laquelle le fait fondamental réside dans les droits naturels de l'homme, par opposition à ses devoirs, et pour laquelle la mission de l'Etat consiste à protéger ou à sauvegarder ces mêmes droits, il nous faut dire que le fondateur du libéralisme fut Hobbes » (L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 165-166).

³⁶ E. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface à : C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 28 (l'auteur souligne).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Voir E. BALIBAR, « Schmitt : une lecture « conservatrice » de Hobbes ? », *loc. cit.*, p. 154.

de « signification univoque »³⁹ aux fondements anthropologiques de sa politique – et c'est là un point qu'il nous faut garder en mémoire, avant de revenir à l'élaboration schmittienne des « contradictions » de Hobbes qui auraient, selon Schmitt, ouvert la « brèche » par laquelle se serait ensuite immiscé le libéralisme spinozien.

La figure de Spinoza dans la pensée du jeune Schmitt

Relisant les ouvrages que Carl Schmitt a rédigés durant les années weimariennes, Manfred Walther, et d'autres commentateurs avec lui, ont soutenu que le juriste allemand aurait vu « dans la métaphysique de Spinoza une *confirmation* de sa thèse de l'analogie structurelle existant entre la pensée théologique et la pensée politique, donc une *confirmation* de l'existence d'une « théologie politique » »⁴⁰. On sait que, selon Schmitt, à chaque image métaphysique qu'un âge ou une période particulière se fait du monde correspondrait une image en matière d'organisation politique, qui posséderait la même structure que cette représentation d'ordre métaphysique ou théologique. C'est ce type d'identité que Schmitt désigne sous l'appellation de « théologie politique »⁴¹ ; elle prouverait dans les faits que « la métaphysique est l'expression la plus claire d'une époque »⁴². En faisant de Spinoza, de manière tout à fait surprenante, un auteur « théologico-politique » (au sens où Schmitt entend ce syntagme, c'est-à-dire dans un sens *inverse* à celui de l'auteur du *TTP*), le juriste allemand aurait livré une lecture du spinozisme bien différente de celle qu'il dispensera plus tard, sous le nazisme. *Or, à mon sens, c'est manquer là l'essentiel de ce que représente la figure de Spinoza dans les écrits de jeunesse de Carl Schmitt* – je vais tout de suite m'expliquer à ce sujet.

Tout d'abord, il faut savoir que Schmitt prend un malin plaisir à détourner le sens des concepts spinozistes, à les mobiliser ironiquement pour soutenir ses propres énoncés théologico-politiques, c'est-à-dire à solliciter Spinoza pour une cause *inverse* à la sienne. Il s'agit là d'une « ironie » qu'ont bien décelée Heinrich Meier et Raphael Gross⁴³. Par exemple, dans sa *Théorie de la Constitution*, Schmitt justifiait le « droit à l'autoconservation » de l'autorité politique existante par la phrase totalement apolitique de Spinoza : « *in suo esse perseverare* »⁴⁴. Il se réfère d'ailleurs à cette même phrase, quelques années plus tard, dans la version nazifiée de *La Notion de politique*, qui paraît en 1933, afin de légitimer la lutte politique pour le genre d'existence propre ; il

³⁹ E. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface à : C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰ M. WALTHER, « Carl Schmitt et Baruch Spinoza... », in O. BLOCH (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 362 (je souligne).

⁴¹ C. SCHMITT, « Ethique de l'Etat et Etat pluraliste » (1930), *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 134.

⁴² C. SCHMITT, *Théologie politique I*, *op. cit.*, p. 55.

⁴³ H. Meier évoque la « référence ironique au *in suo esse perseverare* de Spinoza » qu'on retrouve dans plusieurs textes de Schmitt avant comme après son adhésion au nazisme (*The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trad. M. Brainard, Londres, The University of Chicago Press, 1998, p. 62 ; je traduis). R. Gross souligne également le fait que le juriste allemand « se référerait ironiquement à Spinoza » en 1933 (*Carl Schmitt et les Juifs*, trad. D. Trierweiler, Paris, PUF, 2005, p. 247).

⁴⁴ C. SCHMITT, *Théorie de la Constitution* (1928), trad. L. Deroche, Paris, PUF, 1993, p. 153.

écrit, en effet, dans les premières pages de cette mouture : « Quant aux questions de savoir s'il existe un « cas extrême », ou de définir les « moyens extrêmes » qui seraient d'une nécessité vitale pour défendre sa propre existence [politique] et conserver son être propre – *in suo esse perseverare* –, ni l'une, ni l'autre ne sauraient être tranchées par un étranger »⁴⁵.

Qu'en est-il, ensuite, de cette prétendue « confirmation » de sa propre « théologie politique » que Schmitt aurait identifiée dans la pensée métaphysique de Spinoza ? Le passage en question, qui a toujours beaucoup intrigué les commentateurs du juriste, est une référence au corpus spinozien qui revient de manière récurrente dans l'œuvre schmittienne ; elle apparaît dans *La Dictature* et dans la *Théorie de la Constitution*, deux livres qui paraissent dans les années 1920, mais aussi dans le tout dernier article que Schmitt ait publié et qui s'intitule « La Révolution légale mondiale » (1978). Cette thèse récursive affirme que l'« idée du rapport entre *pouvoir constituant* et *pouvoir constitué* trouve son analogue systématique et méthodologique parfait dans l'idée du rapport entre *natura naturans* et *natura naturata* »⁴⁶, ce qui « relève », précise Schmitt, « de la théologie politique »⁴⁷.

Dans d'autres textes de la même époque, Spinoza est, par ailleurs, systématiquement présenté comme un philosophe « athée »⁴⁸ – athée ou antithéologique – dont les raisonnements ne sauraient pourtant s'extraire (en dépit de cet athéisme) de toute « théologie politique ». Même des conceptions plaçant pour une immanence absolue, des conceptions évinçant la primauté du divin, reposeraient sur une « croyance » ou sur un « acte de foi » : elles seraient en fait fondées sur la croyance en une non-croyance, sur une foi hérétique. L'un des enjeux de la théologie politique schmittienne est bien de montrer aux anarchistes, aux marxistes, mais aussi aux libéraux, que « leur pensée repose sur un certain acte de foi, fût-il antithéologique, et que, par là, leurs doctrines seraient tout aussi théologiques que les pensées qu'ils combattent »⁴⁹, lesquelles ont au moins pour qualité d'être conscientes de leurs soubassements théologiques. Dans cette lecture weimarienne, il n'y a donc aucune sorte de surprenante tendance spinoziste du jeune Schmitt, comme d'aucuns l'ont laissé penser. Au contraire, Schmitt cherche plutôt à contester virulemment la séparation des sphères scandée par le *TTP*, avançant un argument très proche de l'un de ceux que développera Leo Strauss dans

⁴⁵ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 8 (je traduis).

⁴⁶ C. SCHMITT, *La Dictature* (1921), trad. M. Köller et D. Ségard, Paris, Seuil, p. 147.

⁴⁷ C. SCHMITT, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.*, p. 215. En 1978, Schmitt évoque une dernière fois « la relation théologico-politique de Spinoza entre *natura naturans* et *natura naturata* à la relation juridique et légaliste entre le *pouvoir constituant* et les *pouvoirs constitués* », pour immédiatement signaler que la mise en pratique de cette réflexion théologico-politique ésotérique est devenue « impossible » au vu de « l'humanité actuelle » (C. SCHMITT, « La Révolution légale mondiale. La plus-value politique comme prime sur la légalité et la superlégalité juridiques », *La Guerre civile mondiale. Essais [1943-1978]*, trad. C. Jouin, Maisons-Alfort, Ere, 2007, p. 154-155).

⁴⁸ Voir, par exemple, C. SCHMITT, *Romantisme politique* (1919), trad. P. Linn, Paris, Librairie Valois, 1928, p. 59.

⁴⁹ J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation...*, *op. cit.*, p. 143-144.

sa *Critique de la religion chez Spinoza*, lorsqu'il se confronte à la critique rationaliste de la croyance aux miracles.

Le Spinoza de Strauss : de l'impossible réfutation à l'exigence d'un Etat libéral

Aux yeux de Strauss, la situation de crise de l'Etat libéral weimarien posait à nouveaux frais le problème théologico-politique tel que l'avaient abordé les premiers penseurs du libéralisme moderne confrontés aux conflits entre confessions. En tant que jeune intellectuel juif allemand, il s'était vu en quelque sorte obligé de réfléchir au destin et à l'origine de ce libéralisme qui avait engendré l'émancipation politique des Juifs, alors que la contestation du régime libéral-démocratique de Weimar était due à un mouvement dont l'antisémitisme composait le cœur idéologique. Confronté au problème juif – à la haine pérenne envers les Juifs, malgré l'émancipation –, Strauss fut conduit à se demander si la solution d'un tel problème, symptomatique du fait que le problème théologico-politique des libéraux n'était pas réglé, ne se situait pas dans un retour à l'orthodoxie, qui permettrait de reposer ce problème dans toute sa force contraignante⁵⁰. Il confia rétrospectivement, dans la préface à l'édition anglaise de son livre consacré à Spinoza, qu'à cette époque, il en était venu à se questionner quant à savoir « si un retour inconditionnel à l'orthodoxie juive n'était pas à la fois possible et nécessaire – si ce n'était pas en même temps la solution au problème du Juif perdu dans le monde moderne non juif, et le seul chemin compatible avec une véritable cohérence et probité intellectuelle »⁵¹. Pour qu'un tel retour – cohérent et probe – à l'orthodoxie soit concevable, il fallait cependant que la critique de la religion effectuée par Spinoza soit considérée de nouveau afin d'en éprouver la solidité ; plus précisément, il s'avérait alors nécessaire de démontrer que Spinoza n'avait pas véritablement réfuté les prétentions de la religion de la révélation.

Résumons rapidement la teneur argumentative de la méta-critique straussienne. Parce qu'elle ferait seulement appel à l'expérience immédiate et concrète, la critique spinoziste échouerait à réfuter de manière définitive ceux qui prétendent avoir vécu une expérience de nature différente, soit l'expérience de la révélation. En se limitant au champ de l'expérience immédiate, le tenant de l'attitude scientifique incroyante moderne (le représentant de l'esprit « positif ») peut certes se défendre contre la révélation, mais il est simultanément forcé d'admettre que d'autres personnes disent avoir eu – et avoir toujours – une expérience que lui ne vit pas, à savoir celle de la foi. La présupposition irréfutable selon laquelle « le Dieu tout-puissant, dont la volonté est insondable, dont les voies ne sont pas les nôtres, qui a décidé de demeurer dans une profonde obscurité, peut exister »⁵² – cette prémisse ne contient en elle-même aucune contradiction ; elle ne saurait être réfutée par la critique positive de la religion, par l'expérience. Strauss prétend que, même si les arguments de Spinoza

⁵⁰ Voir à ce sujet le premier chapitre (« Sionisme, orthodoxie et critique spinoziste de la religion ») du très beau livre de D. TANGUAY, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 25-91.

⁵¹ L. STRAUSS, « Préface à « La Critique spinoziste de la religion » », *Pourquoi nous restons juifs...*, *op. cit.*, p. 86 (trad. modifiée).

⁵² *Ibid.*, p. 109 (trad. modifiée ; je souligne).

peuvent s'avérer parfaitement convaincants, au bout du compte, ils ne parviennent à prouver qu'une seule et unique chose : qu'en s'adossant à une attitude scientifique incroyante, on aboutit aux mêmes conclusions que lui, c'est-à-dire à des thèses qui nient les vérités de la religion. Une telle critique positive ne peut, au fond, convaincre que celui qui est déjà convaincu. « Il est certain, soutient Strauss, que Spinoza ne peut pas légitimement nier la possibilité de la révélation »⁵³.

Placée face à l'impossibilité de réfuter par des arguments systématiques l'expérience croyante du monde, la philosophie doit reconnaître la possibilité de la révélation ; elle n'a pas d'autre choix. « Mais, plus grave encore, la philosophie doit retourner à son propre fondement et se demander si elle n'est pas elle aussi fondée sur un acte de volonté, ou sur une décision non évidente »⁵⁴ – sur un intérêt premier, sur un motif qui précède la révélation et qui atteste qu'entre l'incroyance et la foi, *l'antagonisme n'est pas d'ordre théorique*. La décision qui consiste à faire confiance à la raison, plutôt qu'à la révélation, pour guider son existence ne se justifie pas, en dernière analyse, sur le plan de la simple argumentation théorico-philosophique. Voilà qui n'est pas sans rappeler l'objection schmittienne – concernant l'« acte de foi » de l'antithéologie – formulée à l'encontre de l'« athéisme » de Spinoza. Objection qu'il approfondira dans les années 1930, en affirmant que mettre Dieu hors circuit du politique, pour séparer le théologique et le politique, est un geste qui relève ni plus ni moins d'une décision.

La lecture straussienne du *TTP* s'est aussi grandement façonnée en se mesurant à l'analyse de la science de la Bible de Spinoza qu'en a donnée Hermann Cohen, l'un des fondateurs de l'école néo-kantienne de Marburg. On sait que les penseurs juifs allemands n'ont pas attendu les années 1920 pour réfléchir sérieusement au destin des Juifs dans les Etats modernes européens. De Moses Mendelssohn à Hermann Cohen, la « question juive » n'a jamais cessé d'être posée sous la forme d'un « problème théologico-politique ». C'est en ce sens que les intellectuels juifs se sont tournés vers le traité spinoziste pour l'interroger. Peut-on se réclamer du *TTP*, demande Cohen, comme l'ont fait les représentants de l'*Aufklärung*, alors même qu'il s'agit de l'attaque la plus virulente et la plus haineuse menée par un Juif à l'encontre du judaïsme ? Le philosophe de Marbourg présente en effet Spinoza comme « le véritable accusateur du judaïsme devant le monde chrétien »⁵⁵. Par ses assauts violents, il aurait disqualifié la religion juive aux yeux de tout lecteur moderne, incarnant, nous dit Cohen, « l'entrave la plus forte au développement moderne du judaïsme »⁵⁶ ; une entrave d'autant plus redoutable que Spinoza aurait fait montre d'un aveuglement total au sujet des aspects du prophétisme à même de relier le judaïsme au socialisme humaniste de l'époque moderne⁵⁷.

⁵³ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁴ D. TANGUAY, *Leo Strauss...*, *op. cit.*, p. 71 (je souligne).

⁵⁵ H. COHEN, « Etat et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza » (1915), in L. STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, trad. G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1991, p. 157.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁷ Voir J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation...*, *op. cit.*, p. 184 et s.

Lorsqu'il se confronte explicitement aux analyses de Cohen, Strauss commence par replacer le *TTP* dans son intention véritable ; ce que le philosophe de Marbourg aurait perdu de vue en projetant le contexte antisémite de sa propre époque sur les pages du traité. A bien y regarder, objecte Strauss, les attaques de Spinoza n'auraient pas pris pour cible le judaïsme en tant que tel, mais l'utilisation de la religion à des fins politiques et les obstacles religieux à la liberté de pensée. C'est parce qu'il était destiné à un public chrétien, avec pour objectif de libérer la philosophie de la censure chrétienne, que le *TTP* prenait appui sur un certain nombre de préjugés traditionnels du christianisme à l'égard de la religion juive. Par là, Spinoza avait en tête de faire de l'Ancien Testament le bouc émissaire de tout ce qu'il ressentait d'inacceptable dans la religion chrétienne de l'époque. Le dessein général du *TTP* n'était donc nullement la polémique contre telle ou telle religion, mais bien plutôt *l'exigence d'un Etat libéral* : « La liberté de philosopher », écrit Strauss, « requiert ou semble requérir un Etat libéral, et un Etat libéral est un Etat qui n'est comme tel ni chrétien ni juif »⁵⁸.

Dans sa controverse avec Cohen, l'auteur de *Droit naturel et histoire* indique par ailleurs que, si Spinoza a indéniablement contribué au processus de sécularisation, compris comme retrait de la dimension « publique » du religieux et comme autonomisation progressive des secteurs séculiers, c'est parce qu'il a montré en quoi la « vérité » que professe la religion n'est en fait rien d'autre que celle qu'enseigne déjà – et qu'enseignera toujours – la raison. « Le libéralisme politique est ainsi conforme à l'enseignement de la raison, qui converge avec l'enseignement bien compris de la *vera religio* »⁵⁹. Partant de cette convergence, on peut donc affirmer que « Strauss voit dans le libéralisme quelque chose comme la sécularisation de la doctrine et de la moralité biblique »⁶⁰. La lecture que Carl Schmitt livrera par la suite de la genèse de l'Etat libéral et de la contribution qu'y auraient apportée les penseurs juifs, recoupe partiellement une telle interprétation. Elle a, de plus, assimilé les remarques qu'avaient formulées Leo Strauss dans son commentaire de *La Notion de politique*.

Schmitt en 1938 : Spinoza comme fossoyeur du Léviathan

Le commentaire straussien de *La Notion de politique* a manifestement occasionné un « changement dramatique »⁶¹ dans l'interprétation que le juriste allemand avait jusqu'alors proposée de la pensée politique hobbesienne. Dans *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, qui paraît en 1938, Strauss est le seul auteur d'origine juive à être cité positivement. Schmitt affirmera au début des années 1970 qu'il espérait que Leo Strauss ne lui avait « pas tenu rigueur » des « quelques remarques sur les Juifs qui se trouvent dans ce livre-là », l'essentiel étant sûrement,

⁵⁸ L. STRAUSS, « Préface à « La Critique spinoziste de la religion » », *Pourquoi nous restons juifs...*, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁹ J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation...*, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁰ G. ALMALEH, A. BARAQUIN et M. DEPADT-EJCHENBAUM, présentation à : Leo STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, *op. cit.*, p. 10.

⁶¹ W. PALAVER, « Carl Schmitt, mythologue politique », postface à : C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 193.

dit-il, la « remarque importante sur Spinoza, qui en a irrité quelques-uns »⁶². Il paraît clair que *Der Leviathan* prolongeait – une fois encore « à distance » – un échange intellectuel amorcé avec Strauss à la fin des années 1920.

En 1938, le juriste allemand reconduit les principales fondations de la doctrine de l'Etat qu'il avait élaborée durant la période weimarienne. A ceci près qu'entre les écrits des années 1920 et ceux de la fin des années 1930, Schmitt est passé du sentiment d'un Etat à reconstruire à celui d'une puissance complètement haletante et à bout de souffle ; une puissance qui peinerait à tenir debout face aux assauts du libéralisme et qui serait vouée à une mort certaine. C'est le constat qui paraît s'imposer au juriste dans les pages de son *Léviathan*, ouvrage qui, d'après Günter Maschke constitue « la clé secrète de toute son œuvre », alors que Jürgen Habermas considère qu'il « révèle le cœur de la pensée de Schmitt »⁶³ et qu'il représente, à proprement parler, son ouvrage le plus important ; sans doute d'ailleurs parce que ce livre a considérablement pesé sur toute une génération d'historiens allemands critiques des Lumières, au premier rang desquels figure bien sûr Reinhart Koselleck, qui, dans sa thèse de doctorat, a très scrupuleusement suivi l'interprétation schmittienne de la distinction hobbesienne entre « confession publique » et « foi privée »⁶⁴, sur laquelle je vais m'arrêter à présent.

Au chapitre premier, Schmitt cite positivement « un savant juif, Leo Strauss » qui « a examiné dans un ouvrage paru en 1930 le *Traité théologico-politique* de Spinoza et a constaté la très large dépendance de ce dernier à l'égard de Hobbes »⁶⁵. Strauss aurait avancé « une vue juste », qui, en dernière analyse, consiste à faire de ces deux penseurs les adversaires modernes de l'unité théologico-politique entre le peuple et l'Etat (l'unité originelle entre religieux et politique). Mentionnant les réflexions de Leo Strauss, Schmitt semble estimer qu'Hobbes permet l'émancipation de la société civile *dès l'instant où* il entend défendre et illustrer la souveraineté étatique ; « la puissance de Hobbes voisinerait immédiatement avec son *impuissance* »⁶⁶, de sorte qu'il apparaisse, de façon paradoxale, comme le destructeur par anticipation de la grande machine artificielle qu'il s'efforçait pourtant de construire – et, par suite, comme le précurseur de la doctrine libérale, centrée sur la liberté de conscience individuelle et, plus généralement, sur l'indépendance des individus par rapport à la communauté politique. *Au moment même* où il s'attache à absolutiser le droit de l'Etat comme unité suprême et supérieure, Hobbes aurait permis le « retrait » malheureux des hommes, à l'écart de ce qu'il s'agissait d'affirmer.

En relisant le maître-œuvre de Thomas Hobbes, le juriste allemand souligne que, dans cet *opus*, l'Etat souverain, fort de sa souveraineté, est seul habilité à déterminer ce à quoi doivent croire, comme étant un miracle, les individus qui lui sont soumis.

⁶² C. SCHMITT, « *Solange das Imperium da ist* ». *Carl Schmitt im Gespräch 1971*, éd. par F. Hertweck et D. Kisoudis, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 83 (je traduis).

⁶³ J. HABERMAS, « Les affres de l'autonomie. Carl Schmitt en anglais », *Ecrits politiques. Culture, droit, histoire*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1990, p. 171.

⁶⁴ R. KOSELLECK, *Le Règne de la critique* (1959), trad. H. Hildenbrand, Paris, Minuit, 2007, voir en particulier p. 31 et s.

⁶⁵ C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁶ E. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface à : C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 20 (l'auteur souligne).

Mais c'est pour aussitôt être au regret de constater que, malgré cela, les prémisses d'une scission entre religion et politique, entre « extériorité » et « intériorité », sont déjà présentes en germe dans la pensée politique du grand Britannique :

Mais en ce point, au faite de la puissance souveraine qui effectue l'unité de la religion et de la politique, surgit aussi la faille (*Bruchstelle*) au sein de cette unité par ailleurs si close et impérative. (...) 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 l'individu le soin, conformément à la liberté de penser 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*⁶⁷.

On le comprend, Schmitt voit donc une « faille », une brèche, un « point de rupture » de la construction quasi parfaite du Léviathan hobbesien dans la question de la croyance aux miracles : chez Hobbes, le souverain décide uniquement de la validité *extérieure* des miracles dans le culte public, si bien que les individus peuvent décider par eux-mêmes, dans leur croyance *intime*, de croire ou non en un miracle. Nous serions face à une « brèche » fatale entre l'Etat et la conscience, entre la confession publique et la foi subjective qui peut très bien s'en écarter *intérieurement*. Schmitt présente cette distinction entre intériorité et extériorité « comme la matrice de la neutralité de l'Etat moderne et des droits à la liberté individuelle affirmés par le système constitutionnel libéral »⁶⁸. Il s'en faudra de peu, à la suite de Hobbes – ajoute Schmitt –, pour que le centre de gravité du pouvoir se déplace tendanciellement de la *voluntas*, du peuple en corps, vers la foi subjective, vers un amas de croyances individuelles possiblement contradictoires. Quoique, pour le philosophe britannique, le jugement privé cesse aussitôt qu'il est question de la profession de foi extérieure, avec cette « restriction individualiste inextirpable »⁶⁹, Hobbes aurait toutefois entaillé le caractère absolu de la souveraineté, fendu et fissuré la perfection de l'hypostase, le recouplement parfait entre la volonté du peuple et l'expression souveraine de la *voluntas* – il aurait distingué deux sphères, *fides et confessio*, privé et public, indiqué le « point de rupture », conquis à partir de l'agnosticisme, duquel procéderont deux funestes conséquences. D'une part, l'Etat neutre et agnostique des XIX^e et XX^e siècles, corollaire d'un Etat désormais perçu comme puissance « extérieure ». D'autre part, « le début, juridiquement (et non pas théologiquement) construit, de la liberté de pensée et de conscience individualiste moderne, et du même coup des *droits de liberté des individus* »⁷⁰ que Schmitt s'appliquera à faire dépendre des institutions publiques.

En définissant le rapport du sujet à la loi de façon « extérieure », Hobbes serait, *un peu malgré lui* – Schmitt luttant pour ne pas pleinement lui reconnaître la paternité du libéralisme, témoignant que son intention première était d'empêcher que l'Etat soit perçu par ses sujets comme le simple instrument de leurs desseins privés – il

⁶⁷ C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 116 (trad. modifiée).

⁶⁸ J. HUMMEL, *Carl Schmitt. L'irréductible réalité du politique*, Paris, Michalon, 2005, p. 91.

⁶⁹ C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁰ *Ibid.* (trad. modifiée ; je souligne).

serait responsable de ce que le mobile de l'obéissance des citoyens ne relève aucunement d'une conviction de conscience, d'une intime adhésion, mais uniquement d'une contrainte (nécessairement externe). L'obligation est dès lors principalement envisagée à partir de l'interdiction, de sorte que l'essentiel du système juridique soit constitué par le droit *pénal*, par la *punition* qui n'est rien d'autre que l'acte typique du souverain au sein d'un Etat de droit libéral.

Hobbes, en incisant l'abdomen du Léviathan, serait ainsi l'initiateur d'une position libérale imperceptible mais bien réelle, qui incita à de fâcheuses conséquences. En effet, un peu plus loin dans son texte, Schmitt insiste avec emphase sur l'ampleur des dommages ultérieurs : « Quelques années à peine après la parution du *Léviathan*, le regard du *premier Juif libéral* est tombé sur la faille à peine perceptible. Il y a reconnu aussitôt la grande fracture par où s'engouffrerait le libéralisme moderne »⁷¹. Après Spinoza, « premier Juif libéral », les penseurs libéraux, tous d'origine juive, auraient réussi à soustraire la sphère privée à l'Etat pour la livrer aux puissances « libres » et invisibles de la société civile. Schmitt construit ici une généalogie des ennemis du Léviathan fondée sur l'antisémitisme : elle débute avec Spinoza et se termine avec Ludwig Börne et Heinrich Heine⁷². Si Hobbes a ouvert la « brèche » par mégarde, l'auteur du *TTP* s'y est, quant à lui, précipité afin d'établir la liberté de la pensée et de la conscience.

A partir de cette « faille », pourtant à peine perceptible, Spinoza a « renversé en son contraire l'ensemble de la relation édifiée et voulue par Hobbes entre intériorité et extériorité »⁷³. Il serait ainsi le « premier » à s'être subrepticement introduit, depuis la brèche, au cœur du Léviathan, opérant ce grand renversement dans le chapitre XIX du *TTP*⁷⁴. Certes, dans son exposé, Spinoza commence par accorder à l'Etat le droit de réguler le culte religieux extérieur en vue de la sécurité et de la paix ; mais la puissance étatique ne détermine ici que le culte extérieur, et c'est bien là ce qui pose problème à Schmitt. Le philosophe hollandais aurait élargi la faille ; il aurait développé le germe hobbesien de la séparation entre intériorité et extériorité jusqu'à ses dernières conséquences, funestes et perverses, à savoir jusqu'à obtenir le contraire de ce que souhaitait Hobbes. Ainsi, le Léviathan a-t-il été « dépossédé de son âme de l'intérieur », affirme Schmitt, qui transpose ici sur Spinoza le thème de la dépossession de l'âme, emprunté à l'interprétation « démonique » de l'Etat de

⁷¹ *Ibid.* (je souligne).

⁷² Le juriste allemand ne nous dit pas grand-chose sur la participation des deux écrivains, Börne et Heine, à l'éminent projet de destruction fomenté par le judaïsme politique, quoiqu'il fasse peu de doutes que Carl Schmitt songe au « Disputatio », le poème qui clôt le *Romancero* de Heinrich Heine, lorsqu'il écrit « Moinillon, crois-moi, tu seras content / pour un morceau de ta peau / d'avoir du Léviathan » (*Ecrits juifs*, XXXIII, trad. L. Laloy, Paris, Rieder & C^{ie}, 1926, p. 172).

⁷³ C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁴ Carl Schmitt le répète dans les journaux qu'il rédigea après la Seconde Guerre mondiale ; Spinoza est bien le premier à s'être introduit dans le Léviathan : « Lorsque, en nous-mêmes, nous nous sommes divisés, les Juifs se sont sub-introduits. Tant que cela ne sera pas compris, il n'y aura pas de salut. Spinoza fut le premier à se sub-introduire » (« Glossarium [extraits] », trad. D. Trierweiler, *Cités*, 17, 2004, p. 206 [12 janvier 1950]).

Jean Bodin⁷⁵. L'erreur de Hobbes, qui ne correspondait nullement à ses intentions, était d'avoir fait du Léviathan un « dieu mortel », auquel Spinoza injecta ensuite une « maladie mortelle », dont il ne se serait jamais remis. En conséquence, dans le chapitre XX du *TTP*, la conviction intime et la ferveur croyante, appartenant désormais à la sphère de droit de l'individu, sont élargies « jusqu'au principe général de la liberté de penser, de sentir et d'exprimer son opinion »⁷⁶. Avec son *TTP*, Spinoza aurait ainsi accouché du libéralisme moderne dans la tombe de l'Etat souverain unitaire.

Il est permis de penser que, dans cet essai datant de 1938, Schmitt a cherché à répondre à Strauss, et à se positionner dans le débat que celui-ci a entretenu avec Hermann Cohen, à propos du rôle joué par Spinoza dans la pensée de l'Etat libéral et dans la sécularisation de la politique. Mais la perspective n'est plus désormais de déterminer si cette action a servi ou desservi les Juifs, sinon en *inversant* le sens de la préoccupation : il s'agissait, pour Schmitt, de mettre en exergue le rôle néfaste de Spinoza en tant qu'il aurait, le premier, sapé l'unité théologico-politique indispensable à une pensée authentique du politique, selon lui.

⁷⁵ Voir R. GROSS, *Carl Schmitt et les Juifs*, *op. cit.*, p. 247.

⁷⁶ C. SCHMITT, *Le Léviathan...*, *op. cit.*, p. 118.