

Institut d'Etudes Politiques de Paris
ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO
Master recherche de pensée politique

Une réception de Carl Schmitt dans l'extrême-gauche :

La théologie politique de Giorgio Agamben

Amine Benabdallah

Mémoire dirigé par Mr Marc Sadoun

Soutenu en Juin 2007

Introduction :

Le philosophe Etienne Balibar commence ainsi sa préface à un livre de Carl Schmitt, écrit en 1938:

« Une rumeur court le microcosme universitaire : voici qu'une nouvelle et peu recommandable alliance aurait été conclue entre une partie des intellectuels de gauche (variantes : « gauchistes », « marxistes ») et certains courants de la pensée d'extrême droite, nostalgiques plus au moins avoués du « nouvel ordre européen » des années 1940. L'intermédiaire de cette fâcheuse rencontre, Carl Schmitt, le juriste allemand de sinistre réputation ou du moins son œuvre élevée après coup au rang de grande philosophie politique » (...) c'est ce qu'on appelle la mode schmittienne, l'engouement pour Schmitt¹ ».

Carl Schmitt serait lu et utilisé par la gauche la plus radicale, confirmant ainsi l'axiome qui pose que « les extrêmes se rejoignent ». En effet, la personne de Schmitt est très controversée du fait de son engagement dans le nazisme et de son antisémitisme avéré. Il est le théoricien de l'anti-parlementarisme et de la négation de l'Etat de droit par la possibilité de la suspension de l'ordre juridique par le souverain. En somme, il s'inscrit dans un horizon *résolument anti-libéral*.

Nous ne chercherons pas ici à donner une synthèse de son œuvre. Il n'est pas aussi dans notre intention de prendre part activement dans le débat autour de sa réception en France. Jean-Claude Monod souligne à ce propos que « comme souvent, la polémique éclate en France avec près de vingt ans de retard sur l'Allemagne, l'Italie ou les Etats-Unis (...) et le mode sur lequel elle s'est engagée tourne souvent au procès d'intention² ». La question en jeu n'est rien de moins que celle de la validité de toute lecture de Schmitt. Selon Yves-Charles Zarka « la barbarie nazie, la réalité du génocide, a été possible dans l'histoire du XXe siècle parce qu'elle avait d'abord été pensée et admise par certains comme possible, voire comme souhaitable. La pensée de Schmitt va dans cette direction de l'ignominie...³ ».

¹ Etienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » In Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002, p 7

² Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception* réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt, Paris, La Découverte, 2006, p 21

³ Yves-Charles Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, Puf, 2005, p 91

Il n'est cependant pas question pour lui d'interdire sa lecture mais de l'encadrer de précautions et précisions historiques et de refuser toute tentative de réhabilitation du juriste dans l'appareil scientifique de ses ouvrages.

Zarka souligne que la nouveauté de cette lecture repose sur une configuration inédite : « l'adhésion aux thèses de Schmitt vient aujourd'hui des milieux intellectuels de la gauche et de l'extrême-gauche ». Il poursuit par une erreur historique en opposant notre époque aux années 60 ou 70 où « il était absolument impossible (...) que de tels courants se réfèrent à un penseur qui a eu partie liée avec le nazisme⁴ ». En effet, l'assertion de Zarka est fausse car Schmitt a entretenu durant toute sa vie un dialogue constant avec l'extrême-gauche :

Il est lu dès les années 20 par Walter Benjamin et par des juristes de l'école de Francfort comme Otto Kirchheimer, qui est son élève à Bonn, et Franz Neumann⁵. Durant les années 60, il est utilisé notamment par le mouvement étudiant qui s'approprie sa critique du parlementarisme mais aussi sa pensée de l'exception. Cette réception envisage une critique du parlementarisme entendu comme état d'exception permanent, qui se surajoute à la critique marxiste du droit comme idéologie ou à la généalogie nietzschéenne du droit comme « cristallisation d'un rapport de puissance ». Cette idée d'état d'exception permanent est retenue par Johannes Agnoli, qui est l'un des principaux « penseurs » du 68 allemand mais prend d'abord racine dans une des thèses sur le concept d'histoire de Walter Benjamin. Ce dernier écrivait : « La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception »⁶.

Agnoli pensait à sa suite que « l'état d'exception était la continuation nécessaire, le couronnement de l'état providence. Cela était justifié par l'idée que les mesures d'exception étaient nécessaires pour préserver le bien être général. L'état avait donc un intérêt vital à réprimer le conflit social et devait donc étendre son règne indéfiniment. La limite séparant état et société et

⁴ Ibid. p 92 Dans un article paru dans le journal *le Débat*, Philippe Raynaud avance que la plupart de disciples de Carl Schmitt sont aujourd'hui d'extrême gauche Philippe Raynaud, « Que faire de Carl Schmitt ? » *Le Débat*, Sept-Oct 2004, N°131, p166

⁵ Sur le dialogue de Schmitt avec l'école de Francfort, William E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception : The Frankfurt School and the Rule of Law*, Cambridge, London, MIT press, 1997 Jean-François Kervégan remarque que « dans les années 20, certains penseurs marxistes- G.Lukacs, K.Korsh, W.Benjamin-se sont intéressés aux travaux de Schmitt : cf. les lettres de Benjamin (*Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1/3, p 887 et de Korsch (in H.J.Viesel, *Jawohl, der Schmitt !*, Berlin, Support Verlag, 1988, p58) » Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Puf, 2005, p 152

⁶ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Oeuvres III*, Folio essais, Gallimard, 2000, p 433

administration et économie se brouillant peu à peu. Une telle situation signifiait un état d'exception permanent, en conséquence il n'y avait aucune raison de rester dans les limites de la légalité bourgeoise, celle-ci ayant été déjà aboli.⁷ »

Pour ces jeunes allemands et italiens cela a pour conséquence une identité entre totalitarisme et démocratie libérale et la nécessité de rentrer dans une lutte, s'il le faut armée. En Italie, il est donc lu dans les années 70 durant lesquelles se cristallise un mouvement qualifié de *Marxisti Schmittiani* autour de Mario Tronti, de l'ancien maire de Venise Massimo Cacciari ou de Giuseppe Duso, organisateur d'un colloque sur Schmitt à l'institut Gramsci de Bologne en 81⁸.

Aux Etats-Unis cette réception sera favorisée dans les années 80 par le journal *Telos* édité par Paul Piccone. Gary Ulmen et Paul Piccone écrivaient dans un éditorial « qu'il n'y avait pas de raison pour que la gauche répugne à apprendre de ses opposants » et tenaient que certaines analyses de Schmitt « jettent une lumière nécessaire sur des questions centrales à ce que l'on appelle la crise de la gauche⁹ »

Enfin, aujourd'hui, il est utilisé par des théoriciens aussi différents que Chantal Mouffe, Etienne Balibar, Antonio Negri ou Giorgio Agamben, et cela jusqu'à être devenu une véritable icône de la gauche radicale. On ne peut douter que ces penseurs de gauche ne partagent pas les conclusions de la pensée de Schmitt, pourtant ils trouvent un certain intérêt à l'utiliser pour créer des nouveaux concepts ou critiquer une situation donnée. Avant de préciser ceci, il nous faut laisser ces auteurs s'expliquer eux-mêmes vis-à-vis de cette appropriation :

Etienne Balibar rejette partiellement deux arguments principaux en faveur d'une lecture de Schmitt, la liberté de l'étude et la nécessité de connaître son ennemi, et cite à l'appui de ces arguments, Lénine et Philippe Raynaud. Le premier écrivait « qui veut comprendre l'ennemi doit aller au pays de l'ennemi », le second suggérait dans le *Monde des débats* « que la critique radicale du libéralisme développée par Schmitt donne sans doute de bonnes

⁷ Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind : Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven, Yale University Press, 2003, p 174

⁸ Mario Tronti écrit que « La pensée de la politique a eu l'opportunité de rompre les schémas orthodoxes rigides de la tradition marxiste. C'était en substance l'opération Marx-Schmitt », « Karl und Carl », *La politique au crépuscule*, Paris, l'Eclat, 2000, p 91. Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, op.cit. p 177-180. Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, op.cit. p 20.

⁹ *Idem.*

raisons de ne pas être schmittien, mais (...) ne doit pas interdire de lire une œuvre qui témoigne d'une intelligence aigüe de ce qu'elle combat¹⁰ ».

-Chantal Mouffe se range aussi à cette opinion en suggérant que Schmitt est un adversaire brillant et intransigeant de la démocratie pluraliste¹¹ : « Se mesurer à un adversaire aussi rigoureux que perspicace peut aider à faire avancer notre réflexion¹² ».

-Antonio Negri est assez indifférent à cette question et critique fortement Schmitt : « Je considère donc Schmitt comme un ennemi, et rien de plus, comme un représentant extrême du pouvoir, comme un fasciste extrême. Mais je ne parviens pas à comprendre quel peut bien être le passage problématique de cette affaire¹³ »

-Etienne Balibar préfère étudier « la coïncidence des extrêmes » et « la place du nazisme dans l'histoire européenne ». Son premier argument est important car il pose que le point de jonction des extrêmes se trouvent dans des concepts tels que l'état d'exception, qui dévoilerait une partie de la vérité de la démocratie libérale : « en clair, si les doctrines extrêmes théorisent et pratiquent la politique à partir de l'état d'exception, cherchant au besoin à le rendre « permanent » (...) l'ordre libéral comporte en permanence une face d'exception, avouée ou dissimulée¹⁴. » Ces pensées nous permettraient alors de reconsidérer le libéralisme à l'aune de ses limites, de ce qu'il dissimule sous le discours du légalisme.

D'autre part Balibar pense que le nazisme contient une vérité sur notre présent et la modernité qu'il serait déraisonnable d'occulter en le considérant sous l'angle de l'extériorité.

Ces deux arguments rejoignent l'interprétation de Giorgio Agamben qui se garde de signifier une quelconque sympathie pour les thèses schmittiennes, tout en s'appropriant sa pensée pour théoriser l'état d'exception et la place du nazisme dans la modernité politique.

Agamben est un penseur critique du capitalisme et du libéralisme, inspiré entre autres de Walter Benjamin, dont il a édité les œuvres en italien, Michel Foucault, Guy Debord ou Gilles Deleuze. Il a publié, depuis 1995, une série de quatre ouvrages intitulés *Homo Sacer*, centrés autour de la question de l'état d'exception. Nous avons choisi d'étudier cet auteur car en se plaçant sans aucun doute dans la tradition du gauchisme italien et du situationnisme, il

¹⁰ Etienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » In Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Op.cit., p 52 note 4

¹¹ Chantal Mouffe, « Penser la démocratie moderne avec, et contre Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, Vol 42, n°1, 1992, p 83-96

¹² *Ibid.* p 83

¹³ Interview de Toni Negri, *Mouvements*, n°37, Janvier-février 2005, p 91

¹⁴ Etienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » In Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Op.cit, p 11

cristallise de nombreux points déjà évoqués par ses prédecesseurs, l'exception permanente ou l'autonomie du politique, tout en s'appropriant, à nos yeux, les fondements philosophiques de la pensée schmittienne. Ce qui semble inéluctable si l'on pense avec Jean-François Kervégan que « même si Schmitt s'est voulu d'abord et avant tout juriste, c'est sur un plan théologique ou philosophique que l'on cherche le principe ultime d'une cohérence qui se dérobe¹⁵ ». Il nous semble que cette « cohérence » apparaît particulièrement dans un livre intitulé *Théologie politique* qui présente le parallèle qui se noue entre la métaphysique et la politique.

Dans ce livre, Schmitt suggère que l'état d'exception qui relève du politique prend sa signification et ses origines dans la métaphysique. Nous ne pouvions alors manquer de tenter de comprendre plus précisément si l'attraction de la gauche pour Schmitt ne relevait pas d'une commune conception de la place de la métaphysique dans la politique¹⁶, que nous pourrions voir à l'œuvre dans la question de l'état d'exception. Dans les années 60 déjà « la gauche schmittienne attendait l'état d'exception comme on pourrait attendre un miracle. L'économie politique ayant été remplacé par une théologie politique de l'extrême gauche¹⁷ ». Cette place de la théologie et de la métaphysique nous apparaît au cœur du processus d'appropriation de Giorgio Agamben et nous nous accordons ainsi avec Toni Negri affirmant qu'Agamben serait « heideggérien¹⁸ ». Il est justement intéressant de rappeler que la première trace du nom d'Agamben dans un livre en français se trouve dans l'édition du séminaire du Thor de Martin Heidegger¹⁹. On peut maintenant s'étonner de voir se rencontrer deux penseurs qui furent membres du NSDAP dans une pensée située à la pointe extrême de la gauche.

Le « problème Heidegger » est sensiblement le même que celui de Schmitt si nous omettons l'étendue de la reconnaissance de la philosophie de Heidegger dans le milieu universitaire français, mais aussi allemand ou américain. Hannah Arendt, Peter Sloterdijk, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Derrida ou Richard Rorty sont tous plus au moins

¹⁵ Jean-François Kervégan « L'enjeu d'une théologie politique : Carl Schmitt », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2/1995. p. 201-220

¹⁶ Jacob Taubes qui a influencé durablement Agamben affirme avoir lu la théologie politique de Carl Schmitt comme un essai théologique et non comme une étude juridique, Jacob Taubes, *En divergent Accord (a propos de Carl Schmitt)*, Paris, Rivages, 2003,

Jacob Taubes, *La Théologie Politique de Paul (Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud)*, Paris, Seuil, 1999

¹⁷ Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind : Carl Schmitt in Post-War European Thought*, op.cit.

¹⁸ Interview de Toni Negri, *Mouvements*, n°37, Janvier-février 2005, p 91

¹⁹ En 1966 « A Vezin, Fédier et Beaufret s'étaient joints deux jeunes amis venus d'Italie, Ginevra Bompiani et Giorgio Agamben » Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p 357

influencés par sa pensée. La position de Schmitt est bien plus précaire car si son influence est présente sur une grande partie de la pensée politique du XXe siècle, qui lui répond ou le prolonge, son implication dans le domaine de la théorie juridique et politique le vole plus aisément à un opprobre certain.

Pourtant dans plusieurs de ses discours Heidegger semble animé d'une véritable foi en Hitler : « Le chancelier du Reich notre grand dirigeant, vient de parler. Aux autres nations et peuples, maintenant de décider. Nous autres, nous sommes décidés. Nous sommes résolus à prendre le chemin difficile de notre histoire, celui qui est exigé par l'honneur de la nation et la grandeur du peuple(...) Pour notre grand dirigeant Adolf Hitler un *Sieg Heil allemand*²⁰ ». Nous sommes assez surpris de la violence des attaques contre Schmitt en comparaison du statut privilégié de Heidegger²¹. Ce qui est d'autant plus dommageable si l'on considère que l'influence du philosophe allemand sur l'extrême-gauche nous semble bien plus grande que celle de Schmitt. Il est probable que la gauche anarchiste ou marxiste possédait par elle-même les ressources nécessaires pour penser une critique du parlementarisme, de la sécurité juridique ou même de l'autonomie du politique vis-à-vis des structures économiques.

En revanche, la gauche radicale s'est nourrie de Heidegger durant toute la seconde moitié du XXe siècle, Louis Althusser précise que « *La lettre sur l'humanisme* ne fut pas sans influencer mes thèses sur l'anti-humanisme théorique de Marx²² » et on décèle son influence dans « le décentrement du sujet pratiqué par Lacan ou la fin de l'homme annoncée par Michel Foucault ». Dès lors, cette présence de Heidegger dans une histoire et une réception communes nous semble importante pour comprendre la pensée de l'exception chez Agamben et la situation précise de sa réception de Schmitt.

Quelle signification prend alors cette réception de Carl Schmitt dans un environnement plus habitué à voir se confronter trotskistes, anarchistes ou autrefois maoïstes ? Etienne Balibar a bel et bien repéré les deux points de ralliement, la critique de la démocratie libérale

²⁰ Martin Heidegger, « Allocution prononcée le mercredi 17 mai 1933 », *Écrits politiques 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995, p 113

²¹ Par exemple François Fédier soutient que « Si Heidegger a soutenu pendant une période relativement courte le régime qui s'était installé avec l'arrivée du pouvoir d'Hitler en 1933, c'est précisément parce qu'il s'est gravement trompé sur la nature de ce régime(...) Heidegger ne peut pas être tenu pour nazi du seul fait qu'il a soutenu ce qu'il croyait être à tort une possibilité de renouveau pour l'Allemagne » Le philosophe aurait donc fait une erreur qu'il aurait corrigé par la suite. François Fédier, « un faux procès », *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007, p 33.

²² Pierre Aubenque, « Du débat de Davos(1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme... », Bruno Pinchard dir. *Heidegger et la question de l'humanisme : Faits, concepts, débats*, Paris, Puf, 2005, p 236

à travers la recherche d'une sorte de consanguinité avec le totalitarisme. Nous pressentons que la réponse se trouve aussi dans une articulation spécifique entre métaphysique et politique qui rend compte d'un lien entre les deux extrêmes certainement fondé sur une inimitié commune. En effet, cette articulation est le fondement d'un anti-libéralisme conséquent qui attaque la modernité libérale sur le terrain de la valeur de la vérité et de la place de la métaphysique à l'intérieur de l'ordre politique.

Selon Heidegger la métaphysique serait le lieu où la vérité se tient, selon sa définition canonique, comme adéquation entre la chose et l'intellect. La stabilité de la chose et du sujet appréhendant sont l'œuvre d'un principe ultime qui prend la forme de Dieu pour Descartes (ce dernier fondant la vérité du cogito sur l'existence de Dieu) ou de l'Esprit pour Hegel, qui relie l'intellect et la chose dans un devenir, où la vérité se révèle progressivement au fil d'une relation dialectique entre l'esprit et la nature, jusqu'à leur coïncidence dans une sorte de parousie immanente. Pour Marx, une théorie repose sur un fondement (la scientificité du matérialisme) qui garantit la véracité des propositions qu'elle contient. Il figure alors une métamorphose de la métaphysique où la raison s'allie à la science pour remplacer Dieu dans tout système explicatif de la réalité dans sa totalité. La mort de Dieu devient ainsi l'horizon de la pensée du XXe siècle qui tente à tout prix, à la suite de Nietzsche, d'en comprendre les conséquences. Heidegger prend acte de cet événement décisif qui voit la religion perdre toute possibilité de prétendre à la vérité et conséquemment à une influence politique.

Cette séparation de la religion et de la politique, du salut et des œuvres terrestres est l'œuvre respectivement du libéralisme et du protestantisme. Hobbes est, par exemple, l'un des pères du libéralisme car il a posé une séparation radicale entre le domaine du politique et celui du salut, ce dont était incapable la tradition catholique héritière d'un augustinisme politique déformé. De plus, le libéralisme s'est affirmé comme le garant d'une autonomisation du politique vis-à-vis des autres sphères de la vie sociale, quoique cela soit réfuté tant par Marx que par Schmitt. Marx pense le politique en tant que superstructure agie par des rapports de forces économiques alors que Schmitt considère le libéralisme comme un envahissement du politique, dans sa *radicalité* constitutive, par l'éthique et l'économie. Paradoxalement, cette critique de la séparation libérale s'accompagne de l'impossibilité intrinsèque de l'assurer au sein de leurs doctrines respectives. En dernière instance, une force métaphysique est convoquée pour appuyer une critique du libéralisme. La scientificité de l'économie politique ou la foi dans le péché originel sont une commune manière d'accomplir

un saut en vertu de l'absurde et de la raison et de se décider pour une option explicative de l'étant dans sa totalité.

L'apparition de Heidegger complexifie donc notre question car il est conscient des apories de cette métaphysique et pourtant semble évoluer dans le même champ que Schmitt. Il influence aussi des libéraux comme Rorty, qui refuse farouchement toute incursion de la métaphysique dans la politique. Lors du Congrès Interaméricain de Philosophie de 1985 : il déclarait «La philosophie, devrait être tenue aussi séparée de la politique que la religion [...] La tentative de fonder la théorie politique sur des théories totalisantes de la nature de l'homme ou du but de l'histoire a fait plus de mal que de bien. Nous ne devrions pas supposer que notre tâche, comme professeurs de philosophie, est d'être l'avant-garde des mouvements politiques [...] Nous devrions concevoir la politique comme l'une des disciplines expérimentales, plutôt que théoriques.»²³.

Ainsi une question telle que la réception de Carl Schmitt dans l'extrême-gauche nous incite à aborder une interrogation aussi immodeste que celle portant sur les liens entre la philosophie et la politique. Nous nous rendons évidemment compte des importantes limites qui nous empêchent d'aborder un sujet aussi vaste et complexe. Mais nous y sommes obligés par la nature même de l'œuvre de Giorgio Agamben qui peut lancer au détour d'un paragraphe une assertion sur l'histoire de la métaphysique et sur le destin de l'Occident. Son entreprise peut être ainsi interprétée par certains critiques comme la projection d'une volonté de puissance philosophique, trouvant son actualisation dans la réduction de la totalité de notre monde à sa propre pensée. Le comprendre implique donc de saisir « généalogiquement » sa dette envers des pensées précédentes et de préciser de cette manière la cohérence de son antilibéralisme. Dans cette perspective il nous faut examiner le concept de l'état d'exception afin d'en extraire les deux modalités qui lui donnent sa force à la fois métaphysique et juridique. Les deux pouvant se coupler pour produire une proposition sur la politique qui atteindrait le rang de la métaphysique.

Dans un premier temps nous considérerons ce que peut signifier une théologie politique et de quelle manière elle ordonne une relation indéfectible entre la politique et la métaphysique dans les œuvres de Schmitt et Agamben.

Puis nous avancerons l'hypothèse que le soubassement métaphysique d'un concept d'état d'exception s'inscrit en premier lieu, pour Schmitt, dans une pensée de l'existence concrète confrontée alors à une crise religieuse et morale qui ne peut se résorber qu'à la faveur d'une

²³ Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Puf, 1994, p 198

décision. Cette même existence se définit prioritairement selon Heidegger et Schmitt par sa relation à l'angoisse qui, à son tour, ne peut s'éteindre que dans la décision existentielle ou politique. Enfin à partir de cette position existentielle nous atteindrons la partie proprement métaphysique de ces thèses sur la décision et l'état d'exception. Nous étudierons précisément le double caractère ontologique et théologique de la pensée d'Agamben qui universalise l'état d'exception tout en le considérant comme sa plus grande chance, paraphrasant la célèbre sentence de Hölderlin :

« Mais là où est le danger, là aussi
Croît ce qui sauve²⁴ ».

²⁴ Cité par Martin Heidegger, « la question de la technique », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p 47

Chapitre 1 :

La théologie politique

La source principale de notre investigation est un livre capital dans l'œuvre de Schmitt, la *Théologie politique*, qui contient les deux principales clés de notre compréhension de Giorgio Agamben.

-Dans un premier temps Schmitt s'attache à décrire sa théorie de l'exception souveraine et à l'opposer à tout normativisme juridique et à toute théorie de l'Etat de droit.

-Dans un second temps il expose sa théorie de la sécularisation et de l'identité entre métaphysique et politique.

Nous nous efforcerons de présenter les principaux traits de leur catégorisation juridique de l'exception afin de distinguer les différences évidentes qui les séparent. La plus importante réside dans l'inscription de l'exception dans une normalité où le droit ne peut plus prendre aucune signification substantielle. Puis, nous préciserons les liens qu'ils nouent entre métaphysique et politique afin d'éclairer la manière selon laquelle un concept politique prend une consistance métaphysique. Enfin, nous tâcherons de commencer à construire un lien entre ces œuvres et la pensée de Heidegger, qui s'exprime, selon nous, à travers deux principaux thèmes, la définition de la métaphysique et la nécessité d'une démarche existentielle.

a- L'état d'exception

L'exception à l'origine de la norme :

« Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle » par cette phrase, Schmitt commence l'exposition de sa célèbre doctrine de la souveraineté²⁵.

Cette sentence est devenue un lieu commun de la théorie juridique avec la définition schmittienne du politique comme distinction entre l'ami et l'ennemi. Une interprétation trop rapide tendrait à réduire la pensée de Schmitt à un retournement de l'aphorisme de Clausewitz, tant apprécié par les marxistes-léninistes et dans une certaine mesure par Michel Foucault, il s'énonce : « La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens »²⁶. Bien entendu, dans ces cas, la proposition prendrait des acceptations différentes, bien explicitées par Michel Foucault dans l'introduction à son cours de 1976. Le marxiste-léniniste considérerait que la politique est déterminée en dernière instance par des rapports de forces économiques qui verraient s'affronter deux classes distinctes, antagonistes et dotées d'un rôle historique défini.

Une lecture hâtive de Schmitt pourrait inciter à concevoir sa définition de la politique comme une réduction de celle-ci à l'exercice effectif de la guerre. Lorsqu'il écrit que « la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi »²⁷, il pourrait signifier que seule la guerre en acte pourrait rendre compte de la spécificité du politique²⁸. Il dit quelque chose de

²⁵ «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet » Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988 p 15. Remarquons que le terme *Über* peut signifier que le souverain décide de déclarer l'exception mais aussi des mesures à prendre pendant la durée de celle-ci. Par cette formule Schmitt se dissocie d'une approche romaine de la dictature qu'il a approchée grâce à son concept de dictature de commissaire. Carl Schmitt, *La dictature*, Paris, Seuil, 2000, p 23 -57

²⁶ « Les affrontements à propos du pouvoir, avec le pouvoir, pour le pouvoir, les modifications des rapports de force –accentuations d'un côté, renversements, etc.-tout cela, dans un système politique, ne devrait être interprété que comme les continuations de la guerre elle-même. On n'écrirait jamais que l'histoire de cette même guerre, même lorsqu'on écriraît l'histoire de la paix et de ses institutions » Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil, 1997, p16

²⁷ Carl Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992 p 64 Il ajoute « le sens de cette distinction de l'ami et de l'ennemi est d'exprimer le degré extrême d'union et de désunion »

²⁸ Ce fut par exemple l'interprétation de nombre de journalistes qui appliquèrent la grille d'analyse schmittienne à la politique étrangère américaine qui suivit les attentats du 11 septembre 2001. On fit alors un usage certainement immoderé de Schmitt en réduisant sa pensée à une sentence simpliste « lorsque nous faisons la guerre, nous faisons de la politique ». Dans notre cas, la politique étrangère américaine est aujourd'hui un des principaux vecteurs de réception de Schmitt dans la gauche. Cf. Giorgio Agamben, *l'Etat d'Exception*, Paris, Seuil, 2002. Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi*,

dissemblable en affirmant que « l'ennemi ce ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés affrontant un ensemble de même nature et engagés dans une lutte pour le moins virtuel, c'est-à-dire effectivement possible²⁹ ».

Dans ce livre qui lui vaudra sa renommée, la finalité de Schmitt est de définir un critère qui permette de déterminer le domaine spécifique du politique. Il arrive à la conclusion que la spécificité du politique est justement de ne pas avoir de domaine, de ne pas constituer un espace proprement dit. Cet ouvrage ne consiste alors pas en une recherche d'une essence du politique telle qu'une interrogation socratique nous y inviterait mais à la détermination d'un critère. Il s'agit d'une distinction catégorielle entre ami et ennemi qui nous permet de déceler ce qui est politique de ce qui ne l'est pas ; en examinant l'intensité d'une relation, sa potentialité à se réaliser dans un conflit mortel, nous pouvons déterminer ce qui est proprement politique. Le politique connaît alors son actualisation lorsque qu'une relation d'inimitié atteint une intensité suffisante. Deux entités peuvent entretenir des relations commerciales, culturelles ou sociales mais leur relation ne sera politique qu'à la condition qu'elle puisse se concrétiser dans la destruction de l'une des deux entités.

De la même manière nous pourrions interpréter sa théorie de la souveraineté sur le mode d'une confusion entre l'exercice du pouvoir souverain et la situation d'exception. Le principe même de la souveraineté instaurerait alors une sorte d'état d'exception permanent. Mais Schmitt est un théoricien de l'ordre et de la continuité de l'Etat, sa définition du politique et de la souveraineté n'ont pour premier but que l'institution d'un ordre en dehors de toute considération normative. Il nous semblerait erroné d'interpréter sa pensée à l'aune de l'inversion de l'aphorisme de Clausewitz. En effet, il ne considère pas que la politique et la guerre se confondent, mais que *la possibilité* de la guerre contient la vérité du politique et de la souveraineté, qu'elle est la fondation même du droit et de l'Etat. L'exception, autrement dit la suspension de l'ordre juridique par le souverain, ne reflète en aucun cas la normalité de l'exercice du pouvoir mais est seulement *la possibilité* qui permet l'exercice d'un pouvoir

affronter l'exception, op.cit.. La contribution de ce dernier au dossier « Décision, Exception, Constitution : autour de Carl Schmitt », *Mouvements*, n°37 2005/1 p 72 -92 et la conclusion de « Destin du paulinisme politique : Barth, Schmitt, Taubes », *Esprit*, février 2003, p113-124. Ce dernier article se conclut sur la présence d'un schmitto-paulinisme contemporain en la personne d'Agamben. Aussi étrange que paraisse cette expression, elle rend parfaitement compte du soubassement théologique de la pensée d'Agamben. Monod adopte une attitude de défiance envers le propos « totalisant » d'Agamben tout en reconnaissant les ressources critiques de son œuvre et de celle de Schmitt.

²⁹ Carl Schmitt, *La notion de politique*, op.cit. Ce caractère de possibilité rend compte de l'influence de Hobbes sur sa pensée, le penseur anglais écrit que « la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille et dans des combats effectifs ; mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée. Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, Paris, Dalloz, 2004, p 124

souverain et la sauvegarde de l'Etat, elle est «une suspension du système en vigueur pour garantir son existence (...) une zone dans laquelle cette application est suspendue, mais où la loi demeure, comme telle, en vigueur »³⁰. Face à la possibilité de la négation de l'ordre, le souverain le suspend pour lui permettre de faire face au danger de sa propre annihilation. Cette décision d'abord juridique, dépasse le droit, le radicalise et l'intensifie jusqu'à l'acquisition d'une polarité politique. Cette politisation est motivée par la crainte de voir l'ordre détruit et la possibilité d'un ordre juridique, d'une situation normale à jamais congédiée. Nous lions la théorie de la souveraineté et la notion de politique car elles nous semblent être construites autour des mêmes exigences systématiques et idéologiques. De plus elles renvoient à une exigence commune, une décision de rendre possible un ordre et de donner une intensité politique à une entité ou à la décision individuelle de l'amener à l'existence.

On peut s'interroger sur les conséquences de cette thèse sur la relation entre le droit et la politique. Dans *la Dictature* se joue le défi d'inscrire ce qu'il qualifie de dictature de commissaire dans le droit : Schmitt écrit « L'action du dictateur doit engendrer une situation dans laquelle le droit peut être réalisé, parce que toute norme juridique presuppose une situation normale »³¹. Néanmoins cette affirmation est plus délicate dans le cas de la dictature souveraine qui « voit dans l'ordre existant, pris dans son ensemble, l'état des choses auquel elle entend mettre fin par son action »³². Cette double modalité de sauvegarde et d'instauration est précisément à l'œuvre dans la théorie unitaire de la souveraineté exposée dans *la Théologie Politique*. Dans cette perspective, il doit distinguer la norme et la décision qui fonde le droit pour pouvoir penser le rapport originaire du politique au droit. Cette décision est distincte de la norme car « On peut juridiquement trouver le fondement ultime de toute validité et de toute valeur juridique dans un acte de volonté, dans une décision qui, en tant que décision, crée le droit en général». ³³

³⁰ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit. p 55

³¹ Carl Schmitt, *La dictature*, op.cit. p 142

³² *Idem*.

³³ Carl Schmitt, *Trois types de pensée juridique*, Paris, Puf, 1995, p 81. Cette décision est la prérogative du pouvoir constituant qui « est la volonté politique dont le pouvoir ou l'autorité sont en mesure de prendre la décision globale concrète sur le genre et la forme de l'existence politique propre, autrement dit de déterminer l'existence de l'unité politique dans son ensemble » Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, Puf, 1993, p 211.

Cette identité entre pouvoir constituant et pouvoir souverain est l'un des points les plus discutés de sa doctrine. Selon Agamben « dans cette perspective le pouvoir constituant et le pouvoir souverain excèdent tous deux le plan de la norme (même celui de la norme fondamentale), mais la symétrie de cet excès témoigne d'une proximité qui confine à une identité ». Le but d'Agamben et de Negri est de briser cette identité au nom de la conception d'un pouvoir constituant qui ne pourrait jamais se

Selon Schmitt, cette décision est donc l'élément proprement politique qui se trouve au cœur de chaque constitution, en incluant celles qui tentent par tous les moyens de soumettre la décision à la norme. Dans ces « *Etats de droit bourgeois* » « l'Etat reste quand même un État et contient par conséquent en sus de la composante spécifiquement libérale bourgeoise toujours aussi une autre composante spécifiquement politique »³⁴ Cette distinction signifie que ce type de constitution organise les pouvoirs et la relation entre gouvernants et gouvernés en suivant l'article 16 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen qui pose que « *Tout pays où la séparation des pouvoirs n'est pas instituée et la garantie des droits assurée n'a point de constitution* ». Cet élément libéral dénué de la composante politique ne pourrait expliquer la concrétisation d'un Etat, car répétons-le « l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme »³⁵.

Nous pouvons résumer cette thèse en trois propositions :

-La constitution donc l'Etat ne peut exister sans une décision politique radicalement différenciée du droit.

cristalliser dans un pouvoir ou une exception souveraine. Le seul moyen serait de repenser la relation entre la puissance et l'acte et de « renvoyer la politique à son statut ontologique ». Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (la vie nue et le pouvoir souverain)*, Paris, Seuil, 1997, p 49-58.

L'enjeu d'un auteur comme Negri est de briser ce lien entre pouvoir constitué et pouvoir constituant afin de revenir à la conception anarchisante d'un pouvoir qui ne pourrait se cristalliser dans un ordre ou une institution, ce dernier se trouverait alors dans un devenir incessant au sens héraclitéen, qui rejette tout principe d'identité ou de constitution pour affirmer une *multitude* plurielle rétive à toute unification. Ainsi « le pouvoir constituant n'émane pas du pouvoir constitué(...) il n'en est même pas l'institution : il est l'acte du choix, la détermination ponctuelle qui ouvre un horizon (...) Quand le pouvoir constituant met en acte le processus de constitution, toute détermination est et reste libre. La souveraineté, à l'inverse se présente comme une fixation du pouvoir constituant, donc comme ce qui lui procure un terme, comme épuisement de la liberté dont il est porteur » Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant*, Paris, Puf, 1997, p31 ;

Carl Schmitt n'est guère cité dans ce texte et il serait difficile de situer une forte influence de ce dernier sur Negri, étant donné que le livre sur le pouvoir constituant se veut une réfutation en règle de la position schmittienne. Pourtant Negri s'approprie l'idée d' « une radicalité expressive inépuisable (qui peut aussi être considéré comme un sujet), émanant de la source constitutive et se concentrant dans l'exigence de la décision, dans le choix de l'ami et de l'ennemi. Le souverain est celui qui peut suspendre la loi, qui peut donc suspendre la loi même qui pose la souveraineté, étant capable ainsi de faire consiste le pouvoir constituant dans le principe de sa négation » *Le Pouvoir constituant*, op.cit. p 29. Philippe Raynaud résume cette dualité en écrivant « la riche enquête historique de Negri est donc surtout destinée à étayer une thèse de philosophie politique qui peut se comprendre à la fois comme une reprise et comme une critique des thèses de Carl Schmitt. De ce dernier, Antonio Negri retient l'idée que l'ordre juridique dépend tout entier d'une décision instituante irréductible au déploiement ordinaire des normes juridiques, mais il s'oppose à l'absorption « autoritaire » (voire « totalitaire ») du pouvoir constituant dans la souveraineté ». Philippe Raynaud, *L'Extrême-Gauche Plurielle*, Paris, Autrement, 2006, p 134

³⁴ Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, op.cit., p263

³⁵ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit., p 20. Il ajoute que « la constitution est nécessairement une décision et que tout acte du pouvoir constituant est nécessairement un ordre, un « acte impératif » comme le dit Boutmy ». Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, op.cit. p 212

-Le souverain est celui qui décide de l'état d'exception, de la suspension du droit.

-Il est donc celui qui possède à travers *la décision de l'exception*, la prérogative politique permettant de poser et de déposer l'ordre normatif.

Le souverain possède alors une position ambiguë qui rend compte de la nouvelle configuration de la relation entre droit et politique : Il est «en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue en totalité ».³⁶ Le «paradoxe de la souveraineté» signifie que le souverain est à l'intérieur de l'ordre juridique car il le suspend et se trouve maître de sa concrétisation. Il est aussi à l'extérieur car ses décisions ou ses actes sont en-dehors de l'ordre juridique. La possibilité de cette décision dévoile l'impossibilité en dernière instance d'une soumission du politique au droit ou plus précisément à l'ordre normatif.

Cette décision de l'exception ne peut donc être subsumée dans l'ordre juridique, «elle est une décision en un sens éminent» car «la situation exceptionnelle est appropriée en un sens éminent pour une définition juridique de la souveraineté»³⁷ Le terme d'éminence n'est pas anodin car il possède une véritable résonance théologique. Avant tout, éminent signifie au sens scolaire qu'une chose produisant une autre chose possède toutes ces propriétés et bien plus encore. En somme la décision de l'exception est qualitativement supérieure au droit en ce qu'elle le pose et institue l'ordre qui l'actualise. Cette décision est donc toujours bien plus que le droit, elle contient sa possibilité mais aussi autre chose de plus excellent. Stanislas Breton revient sur le sens théologique de l'éminence et nous rappelle que cette accent sur l'exception est déjà critiqué par Spinoza qui pensait que «l'admirable, ne se dissocie pas de l'imagination qui, à la différence du savoir toujours attentif aux lois et à leur universalité, se nourrit d'exception (...) Or l'admirable par l'exception se rapproche du miracle»³⁸. Selon Stanislas Breton notre usage du superlatif recélerait encore de cette étrange fascination pour l'extraordinaire, pour ce qui enraye le mouvement incessant de la routine. Il y trouve une réminiscence d'une longue tradition théologique qui considérait sur la modalité de l'éminence les qualités les plus pures de Dieu. Elles ne pouvaient connaître aucune limitation et se trouvaient au delà de nos capacités réflexives et cognitives.

Cette argumentation juridique, appuyée par un vocabulaire et des concepts théologiques, se double d'un parti-pris épistémologique assez inhabituel qui établit cette pensée sur la

³⁶ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit. p17

³⁷ Ibid.p16

³⁸ Stanislas Breton, *Eminence et théologie*, Bruxelles, Faculté universitaire Saint Louis,1985, p 455

prééminence de l'exception, du cas limite ou extrême. Schmitt avance que la seule réfutation qu'il trouve légitime est d'ordre épistémologique. Il suggère que l'on pourrait seulement lui répondre que l'exception ne prouve rien, ne peut fonder la normalité et répond qu'il se situe dans une philosophie de *la vie concrète* qui n'a pas le droit d'ignorer l'exception³⁹. La position de Schmitt est *existentielle* mais, surtout, se trouve être toujours une exploration de la possibilité ultime. Il trouve dans l'exception ce qui explicite la situation normale d'un point de vue épistémologique et juridique. « En réalité la règle ne vit que par l'exception. Avec l'exception, la force de la vie réelle brise la carapace d'une mécanique figée dans la répétition »⁴⁰. Schmitt fait usage de Kierkegaard d'une manière stratégique pour appuyer la prééminence de l'exception et, selon nous, poser les linéaments de ce qu'il va qualifier plus loin de théologie politique. Il présente le penseur danois comme « *un théologien protestant qui a montré de quelle intensité vitale la réflexion théologique pouvait être capable au 19e siècle* ». Il cite alors d'une manière tronquée le livre *la Répétition* qui fut publié en 1843 au même moment que *Crainte et Tremblement* :

« L'exception explique à la fois elle-même et le cas général. Et si l'on veut étudier correctement le cas général, il suffit de chercher une véritable exception. Elle jette sur toutes choses une lumière beaucoup plus crue que le général. A la longue, on finit par se lasser de l'éternel verbiage du général ; les exceptions existent. On n'est pas en mesure de les expliquer ? On n'expliquera pas davantage le général. Habituellement on n'aborde guère la difficulté, car on aborde le cas général non seulement sans la moindre passion, mais encore avec une confortable superficialité. Au contraire, l'exception pense le général avec l'énergie de la passion. »⁴¹

Cette citation est tronquée par Carl Schmitt sans que cela soit signalé, la référence elle-même étant occultée. Ce long passage oublié soulignait aussi la réconciliation du général et de l'exception et non cette tension permanente que Schmitt institue entre l'exception et la norme. L'exception se situe pour ce dernier dans une situation d'extériorité qui lui permet d'instituer l'ordre normatif, or pour Kierkegaard l'exception possède une valeur éminemment heuristique mais en aucun cas fondatrice. Après la phrase « elle jette sur toutes choses une

³⁹ « Le paradoxe est plus important que la règle, et cela non par une ironie romantique cultivant le paradoxe » Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit., p 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p25. On peut lire cette phrase en parallèle avec un célèbre passage de Max Weber qui craignait un devenir du capitalisme qui enfermerait l'homme dans « une pétrification mécanisée, parée d'une sorte de prétention crispée ». *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, p 252. On ne peut s'étonner de ce sentiment de familiarité si l'on pense que Weber opposait à ce processus l'apparition de nouveaux prophètes ou un retour des « pensées et des idéaux anciens », le premier événement caractérisant l'essence proprement *charismatique* de l'état d'exception.

⁴¹ Carl Schmitt, *Theologie politique*, op.cit. p 25-26. Søren Kierkegaard, *La répétition*, Paris, Rivages, 2003, p 183

lumière beaucoup plus crue que le général », il est écrit : « L’exception légitime se trouve réconciliée dans le général, le général est à la base pugnace à l’égard de l’exception, c’est pourquoi son penchant ne se laissera pas dévoiler avant que l’exception l’oblige, pour ainsi dire, à l’avouer. Si l’exception n’en a pas la force, alors elle n’est pas légitime ; pour cette raison, il est très sage de la part du général de ne rien laisser paraître prématûrement »⁴².

Nous retrouvons l’exception dans ces deux modalités heuristiques et juridiques dans de nombreux livres de Giorgio Agamben. Pourtant des différences majeures se profilent notamment la dénégation du caractère *exceptionnel* de l’exception.

La normalité de l’exception :

L’état d’exception est le cœur de son œuvre politique présentée dans les deux premiers *Homo Sacer*⁴³. Elle est aussi présente dans plusieurs de ses autres livres en tant que paradigme aisément convocable pour expliciter des situations assez dissemblables, par exemple dans son commentaire de l’Epître aux Romains ou dans son livre sur Auschwitz⁴⁴. Dans ce dernier livre, contrairement à son habitude, il se retient de citer le nom de Schmitt⁴⁵. Agamben fait aussi usage de la même citation de Kierkegaard, en la modifiant quelque peu, sans en citer la localisation. Chez Schmitt, l’exception est avant tout un moyen d’accès vers la situation « normale » alors qu’Agamben dénie la possibilité de distinguer la situation normale de la situation d’exception et trouve dans le camp de concentration, le paradigme de cette permanence de l’exception. Elle devient une routine, chacun s’adapte à elle et la vit progressivement comme une situation normale : « Auschwitz est donc ce lieu où l’état d’exception coïncide parfaitement avec la règle, où la situation extrême devient le paradigme même du quotidien »⁴⁶.

⁴² *Idem.*, Sur ce point la critique de l’utilisation de ce passage par Karl Löwith « Le Décisionnisme Occasionnel de Carl Schmitt », *Les temps modernes*, n°544, nov.1991, p 21

⁴³ L’œuvre proprement politique d’Agamben comprend outre les *Homo Sacer*, *La communauté qui vient (théorie de la singularité quelconque)*, Paris, Seuil,,1990. *Moyens sans fin (notes sur la politique)*, Paris, Rivages, 1995.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste (Commentaire de l’épître aux Romains)*, Paris, Rivages, 2000 p176-84, Giorgio Agamben, *Ce qui reste d’Auschwitz*, Paris, Rivages, 2003 p50-52

⁴⁵ Agamben ne se dispense pas de citer Heidegger à de nombreuses reprises. Il est vrai que la compromission du philosophe est considérée par lui comme « marginale ». G.Agamben, *Ce qui reste d’Auschwitz*, op.cit.p-79-82. Sur ce sujet la contribution d’Agamben. « Heidegger et le Nazisme », *La puissance de la pensée*, Paris, Rivages, 2006, p 273-283.

⁴⁶ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d’Auschwitz*, op.cit. p 52

Ainsi l'exception, qui est devenue la règle, ne peut plus rien nous apprendre « sa leçon est plutôt celle de l'immanence absolue, du « tout qui est dans le tout ». ⁴⁷ Cette normalité de l'exception n'est pas circonscrite aux camps de concentration et d'extermination mais à la totalité de la politique moderne car « le camp, qui s'est désormais solidement implanté dans la (Cité), est le nouveau *nomos* biopolitique de la planète⁴⁸ ». Dès lors, d'un point de vue juridique, l'exception ne peut plus nous aider à comprendre la situation normale car l'état d'exception est devenu *un paradigme de gouvernement* : « Ce qui s'est produit et qui continue à se produire sous nos yeux, c'est que l'espace « juridiquement vide » de l'état d'exception (...) a brisé ses limites spatio-temporelles et, débordant de ses cadres, tend désormais à coïncider partout avec l'ordre normal, à l'intérieur duquel tout devient possible⁴⁹ »

Le livre *Homo Sacer* repose sur une distinction centrale qui sépare deux termes grecs désignant la vie : *Zoe* et *Bios*. Le terme de *Zoe* définit une vie nue, le simple fait de vivre que nous partageons avec les animaux alors que le concept de *Bios* est celui d'une vie constituée, formée d'un individu ou d'un groupe et qui se tient en dehors de la simple vie reproductive de l'*oikos* (foyer). Cela a pour résultat que « la vie nue, a dans la politique occidentale, ce privilège singulier d'être ce dont l'exclusion fonde la cité des hommes ». A partir de là, Agamben fait référence à Michel Foucault et à sa notion tardive de biopolitique pour suggérer que la modernité politique se définit par l'inclusion de la vie proprement biologique (*Zoe*) dans la *Polis*. La question de la biopolitique se condense chez Foucault dans une affirmation : « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »⁵⁰. Le pouvoir prend donc pour objet la vie qui devient la proie de stratégies politiques et disciplinaires. Auparavant le pouvoir souverain « n'exerçait son droit sur la vie qu'en faisant jouer son droit de tuer [...] mais au vieux droit de faire mourir et de laisser vivre s'est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort »⁵¹. Cette introduction de la *Zoe* dans la sphère de la *Polis*, est le cœur de l'argument d'Agamben et marque un processus qui est « l'événement décisif de la modernité et marque une transformation radicale des catégories politico-philosophiques de la pensée classique⁵² »

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit. 190

⁴⁹ *Ibid.* p 47

⁵⁰ Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p188

⁵¹ *Ibid.* p 181

⁵² Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit. p12

La nouveauté de ce livre réside dans son désir de trouver « ce point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique du pouvoir »⁵³. Son travail est très ambitieux car il tente de réinterpréter l'histoire politique de l'occident, construite autour des catégories du pouvoir et du souverain, à l'aune de la catégorie de biopolitique⁵⁴. Sa réflexion se porte à cet effet sur ce qu'il qualifie de paradoxe de la souveraineté. Sa principale hypothèse est que la politisation de la vie nue est seulement rendue possible par le pouvoir souverain, en d'autres mots que la biopolitique s'actualise dans une projection de l'état d'exception sur la vie nue, biologique. Cette projection est ambiguë car dans la théorie de Schmitt, l'exception entraînait la suspension du droit et la création d'un espace distinct pour le souverain, à l'intérieur mais aussi à l'extérieur du droit. Chez Agamben la double modalité de l'exception qui est suspension et affirmation a pour objet la vie nue qui se trouve alors incluse au droit par son exclusion. En somme, ce qui est exclu de la cité est à proprement parler inclus seulement à travers la forme de son exclusion. Cela signifie que la distinction entre *Zoe* et *Bios* ne prend plus aucun sens car la limite qui les séparent se trouve annihilée par l'exception souveraine.

En effet, l'exception peut inclure au même moment qu'elle exclut, dans ce qu'Agamben qualifie de relation de ban, qui signifie que lorsque nous sommes abandonnés par le souverain (exclus) nous restons inclus à lui sous la seule forme de notre exclusion⁵⁵. Nous l'aurons compris, son point de départ est un renversement de la théorie schmittienne qui se matérialise dans l'attribution des qualités du souverain à la vie nue. Nous avions vu que le paradoxe de la souveraineté signifiait que « le souverain est, dans le même temps, à l'extérieur et à l'intérieur de l'ordre juridique ». La vue nue prend donc la caractéristique de rentrer en symétrie avec le souverain. La totalité de la vie est prise dans la loi sans que celle-ci s'applique. Par conséquent, l'exclusion de la vie de la cité est aussi inclusive, ceci ayant pour résultat l'impossibilité de distinguer entre ce qui relève de la cité et ce qui relève du foyer. Il est alors impossible de penser une extériorité à la norme car « il n'y a pas de hors loi, le rapport originaire de la loi à la vie n'est pas l'application mais l'Abandon»⁵⁶. Ce qui marque

⁵³ *Ibid.* p 14

⁵⁴ Il répond ici à un conflit qui opposait Foucault et les néo-marxistes comme Nicos Poulantzas. Ces derniers lui reprochaient de rejeter l'économisme affiné du néo-marxisme et de congédier la figure du souverain et de la possibilité d'une lutte directe pour la conquête du pouvoir politique. Sur le rejet de la conception économique du pouvoir. Michel Foucault, *Il faut défendre la Société*, Cours du 14 janvier 1976, op. cit.

⁵⁵ « Appelons relation d'exception cette forme extrême de la relation qui n'inclut quelque chose qu'à travers son exclusion » Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit. p 26

⁵⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit. p37

l'impossibilité de penser encore une distinction entre société civile et Etat car aucun domaine de l'existence ne peut être en dehors du joug souverain qui s'actualise dans « le pouvoir de donner la mort ou de laisser vivre ».

De cette confrontation entre vie nue et exception souveraine naîtrait un nouveau type d'individu, l'*Homo Sacer*. Ce terme remonte au droit romain archaïque où selon Festus « l'homme sacré est celui que le peuple a jugé pour un crime, toutefois, il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide ; la première loi du tribunat affirme en effet que « si quelqu'un tue un homme qui a été déclaré sacré par plébiscite, il ne sera pas considéré comme homicide » De là l'habitude de qualifier de sacré un homme mauvais ou impur.»⁵⁷ L'*Homo Sacer* n'est donc pas sacrificiable et son assassinat ne pourrait être considéré comme un meurtre. La *Sacratio* joindrait deux affirmations « l'impunité de l'homicide et l'exclusion du sacrifice » qui aurait pour résultat une double exclusion du profane et du religieux, une « double exception » qui inclut l'*Homo Sacer* au divin sous la forme de l'insacrifiable et dans la communauté à travers le meurtre licite. La sacralité de l'*Homo Sacer* n'est donc pas le fait d'une transgression, d'un passage du profane au religieux, ni d'une ambivalence du sacré à la fois « auguste et maudit », mais résulte d'une suspension de ce qui les séparent, d'une exception qui rend les limites indistinctes. L'exception d'Agamben est alors une construction originale qui prend de nombreuses distances avec la position schmittienne.

Tout d'abord Agamben subvertit le sens que l'on pouvait donner à ce concept en se focalisant sur la mise en état d'exception de la vie. Auparavant cette catégorie s'appliquait seulement au droit et synthétisait deux tensions contradictoires qui sont l'instauration et la suspension d'un ordre juridique. Agamben récupère cette dualité mais pense la suspension du droit comme permanente et l'affirmation d'un droit réduit à sa pure forme et à sa possibilité ultime, le pouvoir de vie et de mort du souverain. De plus d'une modalité statique, l'exception devient une dynamique, une relation sans cesse actualisée dans ce qu'Agamben qualifie d'Abandon, d'exclusion inclusive⁵⁸. En d'autres mots, l'*Homo Sacer* n'appartient ni à la *Zoe* ni à la *Bios*, ni au religieux, ni au profane mais à un lieu, qui naît de leur indistinction, d'ordre à la fois ontologique et politique. Ce dernier représente un espace où le pouvoir biopolitique s'est adjoint le pouvoir souverain à travers une politisation de la vie qui s'accomplit à travers l'état d'exception. Enfin, Agamben reprend l'idée d'une exception

⁵⁷ *Ibid.* p81. De plus « On dira souveraine la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice ; et sacrée, c'est-à-dire exposée au meurtre et insacrifiable, la vie qui a été capturée dans cette sphère » *Ibid.* p 93

⁵⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, *Ibid.* p23

fondatrice en posant que cette mise au ban de la vie est l'acte premier de la politique moderne. Ainsi « c'est sous cet éclairage que doit être lue la grande métaphore du Léviathan, dont le corps est formé par tous les corps des individus. Ce sont les corps des sujets, absolument exposés au meurtre, qui forment le nouveau corps politique de l'Occident »⁵⁹

Dans *Homo Sacer II*, il poursuit cette enquête « généalogique » en la centrant sur l'indistinction essentielle entre la normalité et l'exception. Il critique à nouveau la conception schmittienne en mettant en doute l'existence d'une situation normale qui donnerait en retour un sens à l'exception. Agamben tente à tout prix de miner toute tentative d'inscrire l'exception dans un ordre juridique. De cette manière il réduit à néant les efforts de Schmitt pour penser une exception conservatrice de droit. La relation au droit n'est plus celle d'une conservation du droit car « l'état d'exception n'est pas une dictature (constitutionnelle ou inconstitutionnelle, de commissaire ou souveraine), mais un espace vide de droit, une zone d'anomie où toutes les déterminations juridiques – et avant tout la distinction même entre public et privé – sont désactivées »⁶⁰. Une fois encore Agamben conserve de Schmitt, le caractère fondateur octroyé à l'exception. « Cet espace vide de droit semble être, à certains égards, si essentiel à l'ordre juridique que celui-ci doit chercher par tous les moyens à s'assurer une relation avec lui, comme si, pour se fonder, il devait se maintenir nécessairement en rapport avec une anomie »⁶¹. La question de l'exception est donc celle de l'anomie, de la *pure* inexistence d'un ordre juridique au sens schmittien et de la dénonciation du droit comme illusion, certains diraient comme idéologie. L'anomie trouverait son origine dans une institution romaine, *le justitium*, qui signifie littéralement « arrêt, suspension du droit (...) c'est le sens de cette institution juridique paradoxale, qui consiste uniquement dans la production d'un vide juridique »⁶². Ce vide a pour conséquence une anomie, une situation « où l'on pourrait dire que celui qui agit durant le *justitium* n'exécute ni ne transgresse, mais inexécute le droit »⁶³.

La première « certitude » d'Agamben est qu'il est possible d'isoler cet élément anomique dans une *force de loi sans loi*, une capacité d'appliquer purement formelle, vide de toute détermination ou ordre quelconque, élément qui détermine selon lui les traits principaux de l'histoire juridique de l'occident. Il cherche à isoler un élément purement anomique qui expliquerait pourquoi le droit serait seulement présent à travers la violence qui le fonde, et la

⁵⁹ *Ibid.* p 136

⁶⁰ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit.p 86

⁶¹ *Ibid.*, p87

⁶² *Ibid.* p72

⁶³ *Ibid.* p 85

non-application du droit qui en serait la règle. Il récuse donc l'idée que l'on puisse inscrire la relation d'exception, l'anomie dans le droit, elle se trouve être *autre* en un sens ontologique. Elle se déploie dans « un espace sans droit » et dans un « non-lieu absolu » car ce qui ce déroule durant l'exception n'appartient à aucun ordre juridique. Dès lors la distinction entre la norme et la décision, qui permettait à Schmitt d'inclure l'exception dans le droit, en pensant la décision en tant que décision de donner une existence au droit ou de le suspendre, est rejetée par Agamben sous le prétexte que l'exception révèle un élément anomique dans le droit, qui lui donne sa vigueur mais se trouve ontologiquement en-dehors de lui.

Nous pouvons dire pour le moment que ces états d'exceptions sont essentiellement différents mais possèdent de nombreuses caractéristiques communes, qui éclairent la dette considérable d'Agamben envers Schmitt.

-Carl Schmitt, le juriste conservateur représentant d'une droite autoritaire, pense l'exception sur le modèle de la dictature instigatrice de l'ordre.

-Giorgio Agamben, le penseur de la gauche radicale, pense l'exception sur le modèle d'un chaos sans cesse renouvelé qui s'affirme dans un pouvoir inconditionné de mort du souverain sur ses sujets.

La transgression et l'anomie se trouvent donc pensées comme des figures antagonistes et paradigmatisques de l'état d'exception. Ce dernier est bien plus qu'un chapitre d'un traité juridique ou une cause de discussions savantes pour des juristes et des philosophes. Il engage la structure même du pouvoir souverain et se voit transformer en un objet incontournable de la théorie politique. Un travail « généalogique » et conceptuel sur l'exception est initié par ces deux auteurs :

-Agamben spécifie que le *justitium* est conçu par lui comme un « paradigme généalogique » sur le mode de l'épistémologie foucaldienne.

-De la même manière, pour Schmitt le troisième chapitre de la *Théologie Politique* est une exposition de ce qu'il qualifie de « sociologie des concepts juridiques ».

Schmitt cherche sans cesse à inscrire sa théorie juridique dans des références théologiques, alors qu'Agamben fait usage de deux figures du droit romain peu étudiés par les romanistes, l'*Homo Sacer* et le *Justitium*. La méthode d'investigation de Carl Schmitt s'articule autour des deux polarités sécularisation et métaphysique. Agamben lui succède en tentant de construire une pensée politique à partir d'une philosophie première, néanmoins il veut opposer les concepts de profanation/désactivation à la sécularisation considérée selon ses mots comme « Une forme de refoulement qui laisse intactes les forces qu'elle se limite à

déplacer d'un lieu à un autre. Ainsi la sécularisation politique des concepts théologiques (la transcendance divine comme paradigme du pouvoir souverain) ne se contente pas de transformer la monarchie céleste en monarchie terrestre, mais elle laisse le pouvoir intact. »⁶⁴

⁶⁴ Giorgio Agamben, *Profanations*, Paris, Rivages, 2005, p 96

b-L' héritage métaphysique de la politique

La sécularisation :

Le Chapitre III de la *Théologie Politique* commence par une formule célèbre « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés»⁶⁵, Carl Schmitt poursuit : « Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'Etat – 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 ». En somme, Schmitt postule ici qu'un concept théologique, comme le miracle ou la toute-puissance divine, s'est vu transposé politiquement sous la forme de l'exception. Cette transposition, bien plus qu'une simple transmission historique se trouve être une reprise d'un concept et de la logique qui y préside. Il déploie « deux branches d'argumentations : l'une vise le développement historique des concepts, l'autre la structure systématique dans laquelle ils s'agencent »⁶⁶. Le droit et la théologie auraient donc une structure similaire, un raisonnement commun. Par exemple « 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 »⁶⁷

Ainsi le mouvement du théologique au juridique n'est pas seulement formel, se matérialisant dans l'emprunt de concepts, mais aussi substantiel, important aussi une structure et la puissance métaphysique ou mythique qui lui est attachée. La relation entre théologie et politique est donc bien plus riche, pour cette sociologie juridique, que la simple affirmation d'une analogie entre le souverain politique et Dieu, car la thèse de la sécularisation implique une formation du droit *par rapport* à des concepts théologiques. L'emprunt d'une dénomination voile un procès historique qui aurait généré la modernité à partir de fondements chrétiens. Ce transfert engendre nécessairement une question généalogique qui a trait aux multiples transformations d'un concept et des forces qui l'articulent, le légitiment et lui assurent vigueur et visibilité.

Cette position est un refus catégorique de la thèse d'un auto-engendrement, d'une autonomie radicale qui rendrait possible un commencement *ex-nihilo* de la modernité.

⁶⁵ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit. p 46

⁶⁶ Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, Paris, J.Vrin, 2002, p 121

⁶⁷ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit. p 48

Cela ne rentre pas en contradiction avec l'idée d'une décision de l'exception qui jaillirait d'un néant normatif, d'une fondation hors de toute historicité d'un ordre juridique. Schmitt subordonne cette possibilité politique à un ordre théologico-métaphysique qui la contient relativement à son ordre propre. Si la décision ne repose sur rien, le concept de décision prend lui son origine dans une notion théologique spécifique. Il ne peut donc y avoir de nouveauté pour cette généalogie car elle réfléchit en termes d'appropriation, de renversement, de neutralisation, *comme si* un fil ininterrompu nous liait philosophiquement ou politiquement à toute l'histoire qui nous précède, *comme si* nous ne pouvions jamais dépasser la métaphysique quelle soit catholique, déiste ou athée. La principale ligne de séparation distingue ceux qui transforment la sécularisation en une philosophie de l'histoire et ceux qui tentent de conserver une rigueur « a-systématique ».

Il n'est pas encore temps de détailler le procès de sécularisation que subissent les concepts d'exception et de décision. Nous pouvons déjà préciser qu'à nos yeux la pensée schmittienne de l'exception est indissociable des thèses avancées dans ce troisième chapitre. L'étude de l'exception implique alors de rendre compte de l'héritage théologique de ces conceptions. Le thème de la sécularisation est aussi présent chez Agamben notamment dans son opuscule intitulé *Qu'est ce qu'un Dispositif* où, sans le citer, il reprend le débat qui opposa Carl Schmitt à Erik Peterson relaté dans la *Théologie Politique* de 1969. Ce dernier avait écrit un essai sur le monothéisme comme problème politique qui se voulait une tentative de « liquider » à jamais toute théologie politique. Il s'appuyait sur la question de la trinité qu'il opposait à toute prétention hégémonique d'un « Etat universel césaro-papiste ». Dans ce but, il minait la crédibilité du théologien Eusèbe de Césarée qui « commença à politiser l'idée de la monarchie divine ». Agamben s'insère dans ce débat en utilisant le théorème de la sécularisation pour penser « une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement ». Il souhaite alors revenir sur l'origine du terme d'*oikonomia*, présent dans la littérature patristique et augurant l'usage contemporain du dispositif.

Pour cela il doit présenter le problème de la trinité qui a rendu nécessaire l'usage du terme d'économie. Nous savons que l'objet des premiers conciles chrétiens fut de déterminer la nature du Christ et donc de définir la relation entre Dieu et le Messie mais aussi les relations qui présidaient à la trinité reliant le Père, le Fils et le Saint Esprit. Ce dogme fut conçu par ses critiques comme une régression vers le polythéisme, une négation de l'unicité divine. Ces critiques furent justement « ensuite appelés les monarchiens, défenseurs du

gouvernement d'un seul »⁶⁸ et s'opposèrent à des théologiens comme Tertullien ou Hypolle, auxquels nous ajouterions Grégoire de Nazianze qui fait figure d'autorité chez Peterson. Le terme d'*oikonomia* désigne alors la manière dont Dieu « organise Sa maison, Sa vie et le monde qu'Il a créé. Il est Un mais délègue son pouvoir à son fils sans jamais que son autorité suprême soit remise en cause »⁶⁹. Cela introduit une césure en Dieu, entre être et action, ontologie et praxis, « l'action (l'économie, mais aussi la politique) n'a (alors) aucun fondement dans l'Etre »⁷⁰. Le terme d'*Oikonomia* fut plus tard traduit en latin par *dispositio* qui donne le terme moderne de dispositif tant utilisé par Foucault ou Heidegger sans que ces derniers soient conscients de cet héritage théologique sécularisé. Le penseur italien de conclure « le lien qui rassemble tous ces termes est le renvoi à une économie, c'est-à-dire à un ensemble de praxis, de savoirs, de mesures, d'institutions dont le but est de gérer, de gouverner, de contrôler et d'orienter-en un sens qui se veut utile –les comportements, les gestes et les pensées des hommes »⁷¹. Dès lors notre quotidien se trouve, dans cette perspective, déterminé d'une manière forte par des concepts théologiques sécularisés.

Nous avons vu que de le théorème de la sécularisation recèle une affirmation proprement philosophique ou théologique qui a trait aux fondements de la politique moderne. Il prendrait la forme d'une « sociologie des concepts juridiques » qui appréhenderait les notions politiques selon « une conceptualité radicale, c'est-à-dire une logique poussée jusqu'au métaphysique et au théologique. »⁷²

⁶⁸ Giorgio Agamben, *Qu'est ce qu'un dispositif*, Paris, Rivages, 2007, p 23

⁶⁹ *Ibid.* p 24 « Dieu confie au Christ « l'économie », l'administration et le gouvernement des hommes »

⁷⁰ Ces dispositifs seraient donc purs de toute détermination ontologique à la manière de l'économie divine, ils produiraient des sujets afin d'acquérir une prise sur la réalité. Heidegger se distancie de cette conception en posant la jonction de la césure avancée par Agamben à travers le dogme scolaistique d'un Dieu qui « ne connaît jamais l'état de possibilité, parce que dans celui-ci il ne serait pas encore quelque chose. Dans ce *pas-encore* réside un manque d'être pour autant que l'être est caractérisé par la consistance. Le suprême étant est pure réalisation, constamment accomplie, *actus purus* ». Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p 333

⁷¹ Giorgio Agamben, *Qu'est ce qu'un dispositif*, op.cit. 28

⁷² Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit. 55

L'identité entre métaphysique et politique :

Paul Valadier s'étonne de l'utilisation par Schmitt du terme de théologie politique car « le christianisme (a) avancé une distinction nette et très originale entre le spirituel et le temporel, qui coupe à la racine toute tentative de penser une politique à partir de la théologie⁷³. » De ce point de vue, ce titre est une vraie provocation et possède, comme le remarque Jean-François Kervégan, un but foncièrement polémique donc politique au sens schmittien⁷⁴. Il faut cependant prendre garde à une confusion possible de ce titre avec la question du théologico-politique qui naît en même temps que le christianisme et sera l'objet de nombreuses controverses et de conflits entre le temporel et le spirituel, la philosophie et la théologie⁷⁵.

En effet, le terme recouvre chez Schmitt une discipline à part entière et non un questionnement magistral sur la relation entre la philosophie et la foi en la Révélation ou une pensée qui inféoderait la politique au théologique. Ce serait cette dernière définition qui nous semblerait de prime abord la plus adéquate, une théologie politique serait alors le nom d'une doctrine qui opérerait une justification théologique d'un concept ou d'un pouvoir politique. Par exemple, on qualifierait de théologie politique les idées mises en avant par Grégoire VII à la fin du 11^{ème} siècle pour asseoir son pouvoir sur l'empereur⁷⁶. Plus près de nous, la théologie politique désignerait communément « l'analyse et la critique de dispositions politiques (incluant

⁷³ Paul Valadier, « Carl Schmitt : une théologie politique », *Etudes*, novembre 1996, p 498. Paul Valadier se pose alors dans la tradition augustinienne rejetant toute théologie politique, et cela à la suite d'Erik Peterson et Hans Barion.

⁷⁴ Jean-François Kervégan « L'enjeu d'une théologie politique : Carl Schmitt », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2/1995. p. 201-220

⁷⁵ Le problème théologico-politique est justement le fil conducteur de l'œuvre d'un philosophe qui connaît bien Schmitt au début de sa carrière, Leo Strauss. Ce dernier pense le théologico-politique comme un mouvement d'émancipation du politique et de la philosophie contre la religion révélée. «Quand Strauss parle d'un traité théologico-politique, il pense à un écrit philosophique qui s'expose aux alternatives théologiques et politiques et qui dans la confrontation avec les exigences de la politique et de la religion, conduit à la philosophie ». Il s'agit donc d'une problématique qui a trait au libéralisme et à la force émancipatoire de la liberté de « la philosophie alliée au souverain politique ». Heinrich Meier, *Leo Strauss : le problème théologico-politique*, Paris, Bayard, 2006, p35

⁷⁶ Lorsque Henri IV s'oppose à Grégoire VII ou que les philosophes Marsile de Padoue ou Guillaume d'Ockham aident Louis IV de Bavière dans sa lutte contre Jean XXII, on ne peut parler d'une perte de légitimité du théologique, du déclin de son autorité. Le théologique, dans ce cas les écritures, la patristique, les décisions conciliaires et en dernière instance les philosophes sont les armes nécessaires de toute stratégie discursive qui prétendrait au rang de discours politique. La théologie politique serait donc aussi la reconnaissance du caractère central du discours théologique à une époque donnée.

des aspects culturels, psychologiques, sociaux et économiques) à partir d'interprétations différentes des desseins de Dieu pour le monde »⁷⁷.

En revanche la théologie politique ici évoquée « appartient au XXe siècle » et se trouve même véritablement pour la première fois utilisé par Schmitt sous cette forme⁷⁸. Enfin, 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 juridique et théologique ». De ce fait la théologie politique n'est pas l'affirmation d'une prééminence du théologique sur le politique mais un essai de « sociologie des concepts juridiques ». Le terme de sociologie n'est pas anodin, Schmitt ayant publié les trois premiers chapitres dans un livre en l'honneur de Max Weber⁷⁹. Schmitt suggère qu'il se dissocie de la sociologie orthodoxe en rejetant tout économisme ou « spiritualisme qui tenterait d'expliquer la réalité sociale à l'aide de déterminations matérielles ou idéologiques ». Pourtant il ne prend pas non plus le chemin de Max Weber « qui s'emploie à dégager les affinités électives entre certaines idées et des milieux sociaux dont les conditions favorisent l'accueil ou la production des idées. »⁸⁰.

Il souhaite plutôt établir que les structures du droit renvoient à la conception du monde que possède une structure sociale, en d'autres mots que *l'organisation politique reflète la conception métaphysique prégnante à une époque donnée*. Il semblerait que chez Schmitt « l'organisation juridique » elle-même puisse mettre en place un concept juridique qui soulignerait que « l'image métaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui

⁷⁷William T.Cavanaugh, Peter Scott, *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2004, p 1.

⁷⁸ John Milbank, « Théologie Politique », *Dictionnaire Critique de Théologie*, op.cit. p 919.
Pourtant Schmitt précise que la théologie politique se rapproche de la division tripartite de la théologie par Varron (116-27 av J.C) qui se scinderait en *fabularis*, *naturalis* et *civilis*. La théologie civile est alors plus proche de ce que nous qualifions de religion civile et désigne la théologie incarnée dans les lois et les cultes de la cité, « elle est, dit Varron, la science nécessaire à tous les citoyens des villes et surtout aux pontifes, science pratique qui règle quels Dieux il faut honorer publiquement ». St Augustin, *Cité de Dieu*, L VI, Paris, Seuil, 1994, p 266.

La *theologia civilis* est vivement critiquée par St Augustin dans le livre VI et VII de la *Cité de Dieu* au nom d'une apologétique de la foi chrétienne opposée au polythéisme romain. Schmitt reprend ce débat de la religion civile en soulignant qu'«assurément, l'Eglise du Christ n'est pas de ce monde et son histoire, mais elle est dans ce monde, En d'autres termes, elle occupe et crée de l'espace, et « espace » signifie ici imperméabilité, visibilité et vie publique ». Carl Schmitt, *Théologie politique II*, op.cit. p 116.

⁷⁹ Les trois premiers chapitres sont publiés en 1923 sous le titre « *Sociologie du Concept de Souveraineté et Théologie Politique* »

⁸⁰Catherine Colliot-Thélène, « Carl Schmitt contre Max Weber, Rationalité juridique et Rationalité économique» in *Le droit, le politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*. Paris, L'Harmattan, 1995, p 212

lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique. Etablir une telle identité, voilà ce qu'est la sociologie de la souveraineté ».

Schmitt décrit en 1922, une évolution concomitante du métaphysique et du théologique, au dieu transcendant capable d'accomplir des miracles succède un déisme respectueux des lois de la nature puis un abandon de cette transcendence en faveur d'un panthéisme immanent qui aura pour résultat l'athéisme et l'anarchisme d'un Bakounine ou le matérialisme révolutionnaire de Marx⁸¹. Les évolutions d'un concept juridique résultent donc d'une progressive transformation des dogmes théologiques et métaphysiques en vigueur. Les deux semblent confondus pour Schmitt et ne cessent pas d'exister dans une époque athée.

Nous devons ici entendre, comme le souhaite Schmitt, la métaphysique au sens théologique et ontologique car « Il existe à notre époque bien des attitudes métaphysiques que l'on pourrait dire sécularisées. L'homme moderne a remplacé Dieu par des facteurs naturels : l'Humanité, la Nation, l'Individu, le développement historique ou la Vie en tant que vie (...) Malgré tout l'attitude ne cesse pas d'être métaphysique ; la pensée et la sensibilité humaine en conservent toujours une trace très nette. On ne peut se passer de métaphysique, même en refusant d'en faire de consciente⁸² ».

La sécularisation n'est donc pas seulement le constat historique d'une analogie mais une thèse proprement philosophique qui juge des concepts comme des émanations de représentations métaphysique du monde. Cette assertion est fondamentale car elle implique à la fois l'impossibilité d'échapper à la Métaphysique pour des individus qui se réclameraient de l'athéisme le plus radical, mais aussi la subsomption de thèses théologiques et ontologiques sous le dénominateur commun de Métaphysique. Cette confusion est importante pour commencer à construire un dialogue entre Schmitt et Heidegger.

La meilleure exposition de cette question est dans un texte de Heidegger de 1957 consacré à Hegel, *La Constitution Onto-Théo-Logique de la Métaphysique*⁸³.

Il soutient que l'essence de la métaphysique se définit « comme la question visant l'étant comme tel et dans son tout. La totalité de ce tout est l'unité de l'étant, laquelle unit en sa qualité de fond

⁸¹ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op. cit. p 60. Ainsi « l'évolution de la théorie de l'Etat au XIX e siècle témoigne de deux caractéristiques : la mise au rancart de toutes les représentations théistes et transcendantes, et la formation d'un nouveau concept de légitimité ». Dans le cas de Kelsen, une métaphysique positiviste inféodée aux sciences naturelles aura pour pendant juridique, un état limité par le droit, délaissant la possibilité du miracle identifié à l'exception pour l'adoration des lois scientifiques. C'est-à-dire « 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 (...) elle prouve dans les faits à l'instar du mot d'Edward Caird sur Comte, que la métaphysique est l'expression la plus intense et la plus claire d'une époque. *Ibid.* p 55

⁸² Carl Schmitt, *Romantisme Politique*, Paris, Valois, 1928, p 31

⁸³ Martin Heidegger, « La Constitution Onto-Théo-Logique de la Métaphysique », In *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p 277-308

producteur ». Heidegger ajoute « pour qui sait lire, cette remarque signifie : la métaphysique est une onto-théo-logie⁸⁴ ». En effet si l'ontologie est la science de la totalité de l'étant, la théologie est la science de l'étant absolu qui le fonde, le produit en sa qualité de substance se définissant comme acte pur, cause de soi. Ainsi « la métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout. Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme le fond qui fonde »⁸⁵. Le théologique et l'ontologique connaîtraient donc une concrétisation commune sous le nom de Métaphysique. Nous pourrions avec prudence rapprocher cette idée de Carl Schmitt, qui écrivait à propos du romantisme que « chaque mouvement dépend, en dernière analyse, d'une certaine attitude vis-à-vis du Monde et de la conception déterminée, sinon toujours consciente, d'une raison finale et d'un centre absolu. »⁸⁶.

Cette attitude serait qualifiée par Heidegger de métaphysique car :

« L'essentiel d'une position métaphysique fondamental comprend :

- 1°Le mode sur lequel l'homme est homme, c'est-à-dire est lui-même ; le mode d'advenance de son ipséité, (qui) se détermine à partir du rapport à l'être en tant que tel ;
- 2°L'interprétation de l'essence de l'être de l'étant ;
- 3°La projection de la vérité en son essence
- 4°le sens d'après lequel l'homme est ici et là –mesure.»⁸⁷

Cela signifie qu'une métaphysique avance, avant tout, une conception globale du monde postulant son essence, le caractère vérifique de son énonciation et surtout un appareil axiologique et une manière d'être au monde, d'exister entendu dans le sens d'une projection hors de soi. La métaphysique est conçue sur le modèle d'un ordonnancement et d'une évaluation du monde à l'aide d'une rationalité spécifique. De ce point de vue la religion a ici sur un modèle sociologique une fonction qu'elle partage avec d'autres *images du monde*⁸⁸.

⁸⁴ *Ibid.* p289

⁸⁵ *Ibid.* p292. Il donne plus loin la définition canonique de l'onto-théologie « la constitution essentielle de la métaphysique repose sur l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de supérieur » p 295.

⁸⁶Carl Schmitt, *Romantisme Politique*, op.cit. p30

⁸⁷ Martin Heidegger, «l'Epoque des Conceptions du Monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p 135

⁸⁸ Cette fonctionnalisation du christianisme est aussi soulignée par le philosophe allemand qui avait qualifié la sécularisation d' « *Entgötterung* » (dépouillement des dieux). Ce processus aurait pour corrélat un double mouvement de christianisation de l'idée du monde mais aussi de réduction du christianisme à une conception du monde (*Weltbild*) parmi d'autres. Le christianisme moderne serait

La liaison de cet ordre métaphysique à la question du politique est, à nos yeux, l'objet de la théologie politique schmittienne. Elle ne répond pas véritablement au problème théologico-politique au sens philosophique car elle ne reconnaît pas la centralité de l'opposition entre philosophie politique et théologie, entre Athènes et Jérusalem.

De surcroît, elle constitue la négation du problème théologico-politique au sens historique, car elle nie la possibilité d'une véritable séparation entre le temporel et le spirituel. Elle est explicitement opposée au libéralisme et à la distinction originale entre le religieux et le politique.

Cette problématique constitue aussi une des interrogations centrales de l'œuvre politique de Giorgio Agamben. A notre connaissance, il n'expose jamais directement la manière dont il envisage ce lien, néanmoins au détour d'une argumentation, il distille des propositions radicales sur l'identité ou en tout cas la détermination mutuelle de l'ontologie et de la politique :

D'une part la question du sacré donc la distinction de deux ordres de réalité est le cœur de l'argumentation d'*Homo Sacer I*, la vie prise dans le ban du souverain définit un nouvel ordre ontologique ne permettant plus de distinguer le religieux et le profane et la normalité de l'exception.

D'autre part si une situation politique a un pendant ontologique, des modifications de ce dernier ordre de pensée pourraient avoir des effets politiques.

Nous avions vu que le pouvoir constituant et le pouvoir souverain semblaient se confondre pour Schmitt, car la décision souveraine appartient sans aucun doute possible à l'ordre du pouvoir constituant. Antonio Negri rejette cette conception alors qu'Agamben reconnaît qu'elle est dommageable et place le pouvoir constituant face à une aporie. Le penseur italien s'accorde avec Negri et sa thèse finale qui suggère que « le pouvoir constituant cesse d'être un concept politique au sens étroit du terme et se présente nécessairement comme une catégorie ontologique »⁸⁹, cela rendant nécessaire une redéfinition de la relation ontologique entre puissance et acte. Il faudrait donc penser une nouvelle relation entre ces modalités pour rendre possible la désintrication du pouvoir constitué et du pouvoir constituant et le renouvellement du politique conçu comme « puissance ontologique d'une multitude de

alors totalement de l'ordre de la métaphysique et aurait perdu l'aura de ces temps antiques et médiévaux. Il serait comparable à n'importe quelle autre manière d'ordonner et de mesurer le monde.

Ibid. p 100, Jean-Claude Monod, *La Querelle de la Sécularisation*, op.cit. p8-16

⁸⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, op. cit. p 53.

singularités agissant en coopération»⁹⁰ ou comme reconnaissance de l'homme «comme être de pure puissance»⁹¹.

Nous avons vu que l'état d'exception dans ces configurations prend la forme d'un paradigme fondateur de tout ordre juridique. La distinction principielle entre ces visions s'articule autour du caractère temporaire ou permanent de l'exception. Pourtant ils partagent tous deux l'affirmation de l'impossibilité effective de l'Etat de droit, de la soumission de la politique au droit, jusqu'à nier la possibilité même d'un ordre normal. De plus, ils conçoivent cette catégorie politique comme incluse dans une problématique Métaphysique (ontologique et théologique) qui se déploie selon deux modalités, l'origine et la structuration. Un problème politique ou juridique ne pourrait être pensé sans considérer la vision du monde qui le sous-tend et l'origine précise des concepts qui le forme.

L'affirmation de la puissance métaphysique de la politique à travers l'état d'exception ouvre un front double contre le libéralisme politique :

- Le pouvoir politique ne pourra jamais être soumis au droit car le pouvoir de suspendre la loi est ce qui rend possible tout ordre juridique.
- Le pouvoir politique n'est jamais exempt de déterminations théologiques et ontologiques et se trouve être le lieu d'une lutte pour l'affirmation d'une image Métaphysique du monde.

Il nous faut maintenant penser les modalités de ces affirmations et les manières dont elles renvoient l'une à l'autre les œuvres respectives de ces penseurs. Un dialogue s'est donc ouvert, à travers ces catégories et ces propositions, qui dépassent leurs spécificités pour affirmer la communauté d'une lutte contre la modernité politique et le libéralisme, entendu comme la fiction de la séparation de la métaphysique et du politique et de la soumission du politique au droit. La théologie politique connaît, dans l'état d'exception, sa concrétisation la plus précise et nous ne pourrions comprendre ce «paradigme juridique» sans entreprendre un travail «généalogique» qui mette à jour les éléments métaphysiques qui le fondent. Il nous faut donc entreprendre une *théologie politique de l'exception* pour approcher des doctrines qui déclarent une lutte sans merci contre la démocratie libérale. Cette relation nous est proposée par Schmitt lui-même, dans cette œuvre qui a guidé notre argumentation tout au long de ce premier mouvement.

⁹⁰ Antonio Negri, *Le Pouvoir Constituant*, op. cit. p 436.

⁹¹ Giorgio Agamben, « Heidegger et le Nazisme », *La Puissance de la Pensée*, op.cit. p 280

Il nous faut étudier cela sous un angle existentiel et métaphysique car le politique semble prendre racine dans une conception subjective du monde, dans la manière dont un individu conçoit la totalité et la valeur qu'il prend à l'intérieur de celle-ci. Agamben conçoit ainsi, à la manière de Heidegger, un point de départ ontologique de la politique moderne qui prend ses origines dans une pensée de l'existence, de « l'expérience d'un être sans essence qui a seulement à être ses manières d'être »⁹². Il pose alors une longue question qui nous renvoie au statut politique de la distinction entre acte et puissance et résume les problèmes posés par sa perspective :

« Si l'analytique du Dasein (*comme on aurait dû s'y attendre dans la mesure où toute ontologie ne peut qu'impliquer une politique*) définit la situation politique de l'Occident où nous nous trouvons encore et si celle-ci, par certains traits non marginaux, coïncide avec celle dont part le nazisme, comment pouvons-nous échapper à l'issue catastrophique qu'implique une telle proximité ? En effet désormais il doit être clair que les grands Etats totalitaires du XXe siècle représentent à leur manière une tentative de donner une réponse à un problème qui n'a jamais cessé d'être actuel : comment un être inessentiel, qui n'a pas d'autre vocation ni d'autre consistance que son existence factice (*au sens de factuel*) et qui, par conséquent, doit assumer et être ses manières d'être elles-mêmes, peut-il se donner une mission historique et construire pour lui une dimension propre et une « maison » qui ne soient pas un piège »⁹³

La question ontologico-politique est donc historiquement existentielle car elle a trait à la compréhension que nous avons de nous-même en tant que seul étant qui possède une ouverture ontologique.⁹⁴ Nous devons, selon lui, engager un départ à partir du sujet dans son existence concrète pour comprendre notre position ontologique et donc politique.

Agamben assimile la position existentielle précédant le nazisme à celle que nous vivons encore, ce qui va lui permettre de poser un fil indissoluble entre la situation du camp de concentration et notre politique contemporaine, car elles se caractérisent par une approche similaire de l'existence du sujet. Notre ouverture à cette identité entre métaphysique et politique doit donc passer par l'entremise du sujet et de sa transformation conceptuelle en Dasein par Heidegger, au sein d'un mouvement qui eut un succès considérable dans la

⁹²Ibid., p 277

⁹³Idem.

⁹⁴ Heidegger répondait à un journaliste « L'idée qui est à la base de ma pensée est précisément que l'Etre ou le pouvoir de manifestation de l'Etre a besoin de l'homme (...) On ne peut pas poser la question de l'Etre sans poser celle de l'essence de l'homme » Cité par Philippe Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit. p 39. Jean Wahl écrit à propos de Heidegger « c'est donc une ontologie qu'il veut fonder, et c'est seulement pour nous introduire à cette ontologie, qu'il prend le problème de l'existence, car la seule forme d'être avec laquelle nous soyons, d'après lui, en contact véritablement, c'est l'être des hommes » Jean Wahl, *Esquisse pour une histoire de l'existentialisme*, Paris, L'Arche, 1949, p 24

première moitié du siècle dernier, l'existentialisme. Pour cela nous devrions toujours considérer le couple que nous avons mis en lumière, qui allie la sécularisation et l'identification entre métaphysique et politique. Cette analyse existentielle devrait rendre compte de l'attachement de Carl Schmitt à ce type de représentation mais aussi de la manière dont il a politisé des notions héritées de la pensée de Kierkegaard. Il sera alors possible de comprendre qu'une catégorie existentielle spécifique, telle que l'angoisse, a pu donner une consistance métaphysique à une politique conçue comme une épreuve *décisive*, suspendue en permanence à la *possibilité* de la mort violente.

Chapitre II

La décision de l'exception

La thèse d'une identité entre métaphysique et politique nous incite à appréhender l'état d'exception en parallèle avec les conceptions personnelles de Schmitt et la conception métaphysique de son époque. Le bon sens nous incite à ajouter que la conception métaphysique d'une époque nous semble une notion vague, qui connaît une réalisation sociologique difficile et peut dériver vers l'essentialisation d'une temporalité donnée. En revanche un affinement de notre recherche pourrait rendre compte d'une certaine attirance, d'une partie des intellectuels allemands des années 20 et 30, en faveur d'une conception du monde spécifique qui rentre dans la catégorie des philosophies de la crise ou des philosophies de l'existence. Nous prenons ici garde de qualifier sans équivoque la position d'Heidegger, de Kierkegaard ou de Schmitt, d'existentialisme. Nous voulons seulement approcher un type d'idée du sujet sans postuler une essence de l'existentialisme ou l'adhésion sans partage de certains auteurs à une pensée qui est avant tout française dans son expression et allemande dans ses origines. C'est une conception en partie similaire qui anime Richard Wolin lorsqu'il écrit « Nous pensons que la clé du problème réside dans l'existentialisme politique de Schmitt (...) C'est pourquoi la seule question théorique pertinente est la suivante : dans quel contexte intellectuel la pensée politique de Schmitt se développa-t-elle durant les années 20, le prédisposant à envisager la dictature nazie aussi bien comme une délivrance de Weimar que comme l'assouvissement de ses nostalgies politiques les plus intimes⁹⁵ ».

⁹⁸Richard Wolin, « L'Existentialisme politique de Carl Schmitt et l'Etat total », *Les temps modernes*, 1991, p 57

a- L'existentialisme politique de Carl Schmitt

La crise existentielle :

De prime abord, il nous faut revenir au texte d'Agamben sur Heidegger exposé plus haut en définissant exactement cette situation existentielle que nous partagerions avec le nazisme. Dans cette préface écrite au livre d'Emmanuel Levinas, *Philosophie de l'hitlérisme*, Agamben remarque que Levinas « reconnaît à l'œuvre dans la philosophie de l'hitlérisme les catégories mêmes qui sont ou seront durant ces années-là au centre de son chantier philosophique (et aussi, implicitement, du chantier de son maître de Fribourg⁹⁶) ». Selon le penseur italien les recherches de Levinas portaient en 1935 sur ce qu'il qualifie d'être rivé. Nous expérimenterions l'être pur à travers des expériences comme la nausée ou la honte qui nous font voir la vérité obsédante « que quelque chose existe, sans issue possible, irrémédiablement⁹⁷ » que cette chose est « un être livré sans issue à soi-même ou à une situation donnée » en d'autres mots qu'il trouve comme rivé à la manière d'un clou sur une planche de bois. Cette catégorie proche par de nombreux points de la *facticité* d'Heidegger, de l'être-jeté serait à la racine de la position existentielle qui rendit possible le nazisme. Levinas la décrit comme la prise de conscience « de l'enchaînement originel inéluctable à notre corps(...) enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. La vérité n'est plus pour lui la contemplation d'un spectacle étranger— elle consiste dans un drame dont l'homme est lui-même l'acteur. C'est sous le poids de toute son existence- qui comporte des données sur lesquelles il n'y a plus à revenir— que l'homme dira son oui ou son non⁹⁸ »

On trouve ici la quintessence de la position existentielle sur la décision, face à une situation concrète que nous n'avons pu choisir, dans laquelle nous sommes littéralement jetés « sans en avoir décidé tout en ayant à (nous) décider pour des possibles⁹⁹ », nous n'avons plus qu'un seul choix, la décision elle-même¹⁰⁰.

⁹⁶Giorgio Agamben, « Heidegger et le Nazisme », *La puissance de la pensée*, op.cit. p273

⁹⁷Ibid. p 274

⁹⁸Ibid. P277

⁹⁹Jean-Marie Vaysse, « Etre-jeté », *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007, p 60,
Martin Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, §38

¹⁰⁰« La philosophie existentielle dénonce l'impossibilité de commencer sans présupposition et de tout construire à partir de rien. Le philosophe se donne au contraire toute l'expérience de l'existence en vue de se la réapproprier » André Clair, *Kierkegaard :existence et éthique*, Paris, Puf, 1997, p10

La question de l'*ek-sistence* chez Heidegger est complexe car elle ne correspond pas au terme d'existence assimilé à la réalité concrète d'un sujet. Il écrit que « dans son contenu, ek-sistence signifie ex-tase en vue de la vérité de l'Etre. *Existentia* (existence) veut dire par contre *actualitas*, réalité, par opposition à la pure possibilité conçue comme idée. L'ek-sistence est l'essence de l'homme en tant qu'il est un Da-sein (être-là) qui désigne non pas le fait d'être jeté dans la facticité brute mais de permettre « l'Etre d'être là ». En somme Heidegger reproche ici à ses lecteurs français, tel que Sartre, de ne pas avoir appréhendé l'analytique existentialiste du Dasein comme une ouverture à la question de l'ontologie. Cette question de la facticité est l'occasion pour Agamben de revenir sur l'engagement de Heidegger dans le nazisme. Il précise dans *Homo Sacer* que « le génie philosophique de Heidegger consiste à avoir élaboré les catégories conceptuelles qui empêchaient la facticité de se présenter comme un fait, le nazisme a fini par emprisonner la vie factice dans une détermination raciale objective, reniant ainsi son inspiration originelle¹⁰¹ ». Ainsi, la pensée de Heidegger pensait cet être-rivé comme mis en jeu par l'Etre alors que sa concrétisation nazie le jette dans un déterminisme racial et biologique qui prend similairement la forme d'un *destin*. L'important est ici de comprendre que cette pensée de l'existence, du Dasein est immédiatement politique¹⁰² : « Polis signifie le lieu, le Da, où et en tant que tel le Dasein est en tant qu'historique¹⁰³ »

Pour le moment nous nous rendons compte que cette position existentielle a une première caractéristique, la pensée que l'homme ne possède pas d'essence ni de tâche assignée, qu'il se trouve littéralement jeté dans une situation qu'il n'a pas choisie et qui l'enferme dans une factualité que nous qualifierons d'absurde, en tout cas ne possédant aucune signification intrinsèque. C'est ce qu'exprime le jeune homme de *La répétition*, ce livre cité par Schmitt dans la *Théologie politique* : « Je suis à bout de vivre ; le monde me donne la nausée ; il est fade et n'a ni sel ni sens(...) ou suis-je? Le monde qu'est ce que cela veut dire? Que signifie ce mot? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant? Qui suis-je? Comment suis-je entré dans le monde? Pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et coutumes, mais incorporé dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de garnison?¹⁰⁴ »

¹⁰¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer (le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit p 166

¹⁰² « Son être factice contient déjà le mouvement qui, lorsqu'il est saisi, le constitue comme Dasein et donc comme être politique » *Idem*.

¹⁰³ *Idem*. citation de Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967. p 117 de l'édition allemande.

¹⁰⁴ Il continue avec humour « A quel titre ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle la réalité? Pourquoi faut-il que j'y sois intéressé? N'est-ce pas une affaire libre? Et si je suis forcé de

Le début d'une réflexion existentielle est donc une révolte, un questionnement radical de la réalité et de soi. Elle constitue l'impossibilité d'une réduction de soi à une partie d'un système. Selon Kierkegaard, engager une réflexion philosophique à partir de l'existence concrète implique de considérer qu'une réflexion sur la vérité ne prend véritablement sens que si elle repose sur notre finitude qui se caractérise par l'instabilité, le doute et le sentiment de notre mortalité. Cela constitue la principale opposition de Kierkegaard à Hegel dont les relations sont extrêmement complexes.

Selon le penseur danois, il serait impossible de subsumer l'individu dans un système explicatif car en tant que pure contingence, il est irréductible à toute nécessité, de plus la synthèse dialectique serait vide de sens car elle occulte l'épreuve existentielle par excellence, la décision dans « son absolue pureté ». Kierkegaard écrit à propos de la pensée hégélienne « dans la langue de l'abstraction, ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, bien loin d'être éclaircie, n'apparaît à vrai dire jamais ; justement parce que la pensée abstraite est *sub specie aeterni*, elle fait abstraction du concret, du temporel, du devenir de l'existence, de la détresse de l'homme, posé dans l'existence par un assemblage d'éternel et de temporel »¹⁰⁵. Donc, selon Kierkegaard, une philosophie de l'histoire d'ordre systématique ne pourrait rendre compte de l'unicité de l'existence individuelle¹⁰⁶.

De plus, l'existence est d'abord entendue ici comme ex-istence, dans le sens de se tenir hors de soi-même, elle est essentielle à l'homme en ce qu'elle le différencie de tous les autres étant, les animaux par exemple. Il leur est qualitativement supérieur car il possède la nécessité de s'inscrire en tant qu'être singulier dans un devenir, tourné vers sa propre subjectivité mais en permanence en dehors de lui, littéralement projeté en avant. Chez Kierkegaard cette existence conçue comme projet se trouve toujours en relation avec un Absolu, un fondement ontologique en qui réside la supériorité de l'homme sur l'animal et de l'individu sur l'espèce.

La place de Kierkegaard dans l'œuvre de Schmitt nous paraît essentielle tout d'abord dans ce rejet de l'hégélianisme et dans l'accent qu'il porte sur la décision et l'exception¹⁰⁷.

l'être où est le directeur? A qui dois-je adresser ma plainte? La vie est l'objet d'un débat: puis-je demander que mon avis soit pris en considération? »Søren Kierkegaard, *La répétition*, op. cit. p 140

¹⁰⁵ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1949, p256.

¹⁰⁶ Kierkegaard partage cette idée avec un autre opposant cette fois-ci « hégélien » à Hegel, Max Stirner. Ce dernier a théorisé un anarchisme individualiste qui pose l'individu singulier comme ontologiquement supérieur à toute détermination extérieure telles que la culture, Dieu ou l'Etat. Sur ce point :Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme Max Stirner*, Puf, Paris, 1954, Max Stirner, *L'unique et sa propriété et autres écrits*, L'Age d'Homme, Lausanne,1972

¹⁰⁷ « Pour un homme existant la décision et « la répétition »sont le but du mouvement ». *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. op. cit. p 265

Selon Ellen Kennedy, il le cite dans ses premières réflexions de 1919 et il avait lu *Ou bien...ou bien* dès l'automne 1918. Il avait aussi reçu le *Concept d'angoisse* en 1918 et possédait de nombreuses autres œuvres de Kierkegaard¹⁰⁸. Cette place de Kierkegaard dans la pensée allemande de cette époque est immense tant philosophiquement que théologiquement¹⁰⁹. Elle se matérialise dans un courant théologique qualifié de théologie dialectique ou théologie de la crise dont la naissance remonte « canoniquement » à la première publication du magistral commentaire de l'épître aux Romains par Karl Barth en 1919.

Sur ce point, Jean-Claude Monod écrit que « la parenté de certains traits de la pensée de Schmitt avec la théologie protestante dite « de la crise » a été souvent notée »¹¹⁰. Il existe une reprise commune de l'exigence Kierkegaardienne de la décision contre « la métaphysique de l'indécision » assimilée au libéralisme. Ce que Jean-François Kervégan ou Heinrich Meier ont caractérisé comme une valorisation de la disjonction, de l'alternative radicale « ou bien, ou bien ». De plus, la conception de Schmitt renouerait avec « une vision de l'imminence de la catastrophe » qui sous-tendait la théologie de Paul, car il rejeterait un monde neutralisé à « la recherche de la paix et de la sécurité », un monde sans politique qui annoncerait l'arrivée de l'Antéchrist¹¹¹. Monod souligne alors que la pensée de Schmitt serait plus une

¹⁰⁸ Ellen Kennedy, *Constitutional failure : Carl Schmitt in Weimar*, Durham, Duke university press, 2004, p49

Carl Schmitt écrit dans une lettre en français au traducteur de *Romantisme politique*, Pierre Linn : « Quant à l'existentialisme, je trouve votre diagnose (sic) absolument juste et même (excusez) très existentialiste en elle-même (sic). L'existentialisme de Heidegger avec toutes ses dérivations est profondément athéiste. Néanmoins c'est Kierkegaard, un chrétien véritable authentique, un père de l'église invisible, qui reste le père et le grand maître et la source authentique de tout existentialisme; et l'existentialisme de Kierkegaard est encore plus profondément chrétien que celui de Heidegger est athéiste. L'existentialisme athée me semble un attentat très chrétien contre le christianisme. Seuls les marxistes s'en aperçoivent et s'en alarment. Un existentialisme sans Kierkegaard le chrétien n'est plus qu'une représentation du « Hamlet » sans le prince du Danemark. Avez-vous lu *Begriff 1844(!)* et : *Krankheit z.Tode 1849(!)* » Carl Schmitt, *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker und Humblot, Berlin, 1991, p80. Il fait référence au *Concept d'angoisse* et à *La maladie à la mort* aussi traduit sous le titre de *Traité du désespoir*.

¹⁰⁹ Heidegger écrit « Ce qu'ont apporté les années stimulantes entre 1910 et 1914 ne peut se dire par une énumération discriminatoire : la deuxième édition augmentée du double de La Volonté de puissance de Nietzsche, la traduction des œuvres de Kierkegaard et de Dostoïevski, l'intérêt récent pour Hegel et Schelling, les poèmes de Rilke et de Trakl, les œuvres complètes de Dilthey. »

In « *Gesammelte Schriften* », *Friihe schriften*, p x. Cité par Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit. p150

¹¹⁰ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op.cit. p178

¹¹¹ La langue de Paul retranscrite par Karl Barth est celle de « l'appel, de l'urgence eschatologique. La fin est proche, le temps presse, la nuit gagne, il faut décider ... » Jean-Claude Monod, « Destins du paulinisme politique : K.Barth, C.Schmitt, J.Taubes », op.cit., p117

possibilité similaire à la critique barthienne que sa continuation. Schmitt s'oppose avant tout à la neutralisation du monde, à la perte du sérieux du politique, qui engage et nous pose face à la possibilité de notre négation existentielle. En tant que catholique, il ne lutterait pas contre la théologie libérale mais contre le libéralisme politique.

Cette question est ici peu étudiée par Monod et n'est pas du tout évoquée par Meier qui est pourtant le tenant d'une interprétation largement théologique, quoiqu'il s'en défende, de Schmitt¹¹². Néanmoins elle nous semble de première importance si l'on cherche à signifier dans un premier temps la place de la théologie politique dans l'œuvre de Schmitt et ses multiples affinités avec ce que l'on qualifie peut-être maladroitement « d'existentialisme » Carl Schmitt fait mention de ce mouvement dans sa *Théologie politique II* en dissertant sur les conséquences de la I ère guerre mondiale¹¹³ « 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'Etat, et finalement dans la *crise* tout court, l'essence du protestantisme¹¹⁴ ».

Tout d'abord la théologie de la crise est qualifiée ainsi afin de revenir à l'étymologie grecque du mot crise, qui désigne le moment de la décision discriminante. Ce mouvement est fondé par Karl Barth, Rudolf Bultmann et Friedrich Gogarten, Edward Thurneysen et Georg Merz. Gogarten était alors le théologien le plus radical et sonnait le glas de la théologie libérale dans un texte intitulé *Zwischen den Zeiten* (*Entre Deux Temps*) qui sera, à partir de 1922, le nom de la revue fédérant ce nouveau mouvement. Il écrit dans ce premier article : « Le destin de notre génération est de se trouver entre deux époques. Nous n'avons jamais appartenu au temps qui aujourd'hui touche à sa fin. Peut-être appartiendrons-nous un jour au temps qui vient? (...) Nous nous trouvons au beau milieu. Dans un espace vide. (...) L'espace est devenu libre pour la question de Dieu (...) Mais alors, nous pourrions entendre la parole de Dieu? Nous pourrions reconnaître sa main dans le moment où elle agit? (...) C'est le moment de prendre sa décision.¹¹⁵ »

¹¹² Meier précise que sa thèse est « que le centre et le contexte de la pensée de Schmitt doivent être étudiés comme une théologie politique » Il ne s'agit pas pour autant de poser que le catholicisme fonde la pensée de Schmitt. Heinrich Meier, *The lesson of Carl Schmitt : Four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*, pXII

¹¹³ « C'est avant tout un sentiment de crise qui dominait cette période, sentiment intimement lié à l'extrême précarité de la situation politique et économique dans les premières années de la République. On vit alors apparaître toute une floraison de « philosophies de la crise » mais il ne fait aucun doute que ce fut l'existentialisme qui connut le plus grand retentissement » Richard Wolin, « L'existentialisme politique de Carl Schmitt et l'Etat total », op.cit., p 59

¹¹⁴ Carl Schmitt, *Théologie politique II*, p90

¹¹⁵ Friedrich Gogarten in Jurgen Moltmann dir., *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia, 1976, 502-508. Cité par Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf 2004, p 22-23.

La Crise des années 20 fait écho à celle vécue par des générations précédentes. Musset écrivait déjà un siècle avant « toute la maladie du siècle présent vient de deux causes; le peuple qui a passé par 1793

Cette crise est la conséquence d'une distance infinie entre « Dieu et l'homme, l'éternité et le temps, la révélation et l'histoire » et proclame l'impossibilité de résoudre dialectiquement ces contradictions. La relation entre Dieu et le monde est véritablement dialectique car « cette dualité n'est affirmée que dans son *abolition*, l'abolition constituant précisément son affirmation¹¹⁶ ». Selon Rudolf Bultmann, la foi *en crise* est une foi paradoxale où la tension dialectique entre les opposées ne connaît pas de résolution et fonde toute existence religieuse¹¹⁷ : Karl Barth ajoute « Celui qui reconnaît que le monde est limité par une vérité contradictoire, celui qui reconnaît qu'il est, lui-même, limité par une volonté qui le contredit,... celui qui, en définitive confesse cette contradiction et qui a l'audace de fonder sa vie sur elle, celui là croit »¹¹⁸. Il s'agit donc d'interpréter le Non divin comme un Oui, d'opérer une transformation et un choix éminemment paradoxal, affirmer ce qui nous nie pour *protester* de notre décision absolue en faveur de la foi.

La décision chez Kierkegaard, dans la théologie de la crise et chez Carl Schmitt prend la forme d'une alternative, ou bien ... ou bien, et rejette toute synthèse supérieure, toute tentative de dépasser dialectiquement, cette opposition irrésolue¹¹⁹. On peut alors penser que se rejoue dans l'œuvre de Schmitt l'une des principales scènes de l'histoire de la philosophie, la critique de Kierkegaard à l'encontre d'Hegel. Schmitt affirme dans *Parlementarisme et Démocratie* qu' « il ne saurait être question dans la philosophie de Hegel de dictature, au sens d'une décision morale qui interromprait l'évolution tout comme la discussion. Même les réalités opposées

et par 1814 porte au cœur deux blessures. Tout ce qui était n'est plus; tout ce qui sera n'est pas encore », cité par Denise Souche-Sagues, *Nihilismes*, Paris, Puf, 1996, p11-12

Le titre de cette revue théologique nous renvoie aussi au titre anglais de la *crise de la culture*, écrit par Hannah Arendt entre 54 et 68. Elle écrit « Alors il conviendrait sans doute de remarquer que l'appel à la pensée se fait entendre dans l'étrange entre-deux qui s'insère parfois dans le temps historique où non seulement les historiens mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore. Dans l'histoire, ces intervalles ont montré plus d'une fois qu'ils peuvent receler le moment de la vérité » Hanna Arendt, *La crise de la culture (between the past and the future)*, Paris, Gallimard, 1989, p19

¹¹⁶ Rudolf Bultmann, «Le Römerbrief de Karl Barth » in Pierre Gisel dir., *Karl Barth : Genèse et réception de sa pensée*, Genève, Labor et fides, 1987, p 82

¹¹⁷ Rudolf Bultmann « La théologie libérale et le récent mouvement théologique », *Foi et compréhension*, vol 1, Paris, Seuil, 1969, p9 -35

¹¹⁸ Karl Barth, *L'Epître aux Romains*, Genève, Labor et fides, 1967, p 45.

Selon Denis Muller dans l'édition de 1922 de l'Epître aux Romains « Karl Barth n'entend pas le terme de dialectique au sens spéculatif de l'assomption hégelienne (...) mais dans un sens librement repris de Kierkegaard et qui sera explicitée par les notions de différence qualitative infinie, de diastase et d'asymétrie. C'est dans ce sens que l'on parle de la théologie dialectique, comprise comme théologie de la crise » Denis Muller, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, p 61

¹¹⁹ Emmanuel Faye confirme « les affinités entre le décisionnisme politique de Carl Schmitt, le décisionnisme théologique de Friedrich Gogarten et le décisionnisme existentiel de Heidegger. Emmanuel Faye, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2007, p 53»

se compénètrent et sont incorporées dans l'évolution qui avance inexorablement. Le ou-ou (comprenons Ou bien ... Ou bien) de la décision morale, la disjonction décidée et décisive, n'ont pas de place dans ce système¹²⁰ » Kervégan propose dans la conclusion de son livre sur Hegel et Schmitt de lire l'œuvre de ce dernier à l'aide des catégories hégéliennes de négation et de négativité. La négation est simple et constitue seulement la suppression univoque d'une affirmation donnée. La négativité est bien plus importante car elle constitue un redoublement de la négation qui aboutit à une affirmation, à une positivité ; « Cette négation complexe, dialectique, n'est plus une négation déterminée, c'est-à-dire unilatérale, mais négation de la négation, et par là position spéculative »¹²¹. Elle correspond au terme d'*Aufhebung* qui connaît une telle postérité dans la pensée notamment marxiste et qui « réunit intimement deux significations opposées, celle de conserver et d'abroger ou supprimer¹²² ». La pensée de Schmitt serait une défense de la négation au détriment de la négativité, une apologie de la positivité abstraite érigée contre la dialectique spéculative, la positivité abstraite étant justement l'opposition, entre le positif et le négatif, qui ne connaît pas de tiers supérieur, de résolution dialectique. Kervégan souligne qu' « un procès dans lequel le positif et le négatif, le même et l'autre, se trouvent surmontés dans leur opposition et élevés à la positivité spéculative, un tel procès n'a pas, la force d'impact polémique de l'antithèse dualiste »¹²³

La décision politique de l'exception prétend au contraire rendre sa valeur absolue au « Ou bien...Ou bien » à l'opposition brutale, immédiate, du positif et du négatif. Le décisionnisme possède alors une forte résonance théologique qui s'affirme dans une emphase de la disjonction. Il faut nécessairement choisir et décider quelle que soit le contenu de la décision. *L'état d'exception constitue alors le moment d'un choix existentiel et concret, il ne peut être réduit dans un système, dans une architecture qui entamerait son caractère essentiellement singulier, exceptionnel.*

Nous pouvons donc penser cette crise avant tout comme un moment de conflit avec l'hégelianisme, avec la possibilité d'une résolution dialectique des opposés. L'état d'exception est ce qui ne peut être prédit, intégré dans l'économie interne d'un système. Il nous place face à une décision qui possède toutes les caractéristiques d'une décision théologique, dans une situation où la grâce divine dans le miracle de l'exception répond à la foi, à l'obéissance absolue de l'homme envers Dieu. Cette position existentielle pourrait donc

¹²⁰ Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988, p70

¹²¹ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*, op.cit. p 329

¹²² Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, p 13

¹²³ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*, op.cit. p330

se résumer à partir de l'idée du caractère déchu de l'homme, de son enfermement dans sa facticité et de sa nécessité de se décider en faveur d'un oui ou d'un non. Dans la théologie dialectique cette crise est d'abord l'instant d'une décision divine car « Dieu signifie la totale suppression de l'homme, son anéantissement, sa mise en question, son jugement¹²⁴ ».

L'emphase de Schmitt sur la décision fondatrice liée à ses thèses sur la théologie politique est donc partiellement déterminée par une époque où la philosophie et la théologie s'inspirent en grande partie de Kierkegaard et de la nécessité de concevoir la foi individuelle comme un saut en vertu de l'absurde, une décision radicale de se supprimer devant Dieu pour paradoxalement recouvrir sa plus profonde singularité. Schmitt retranscrirait cela en terme sécularisé, car il faudrait suspendre la norme, réduire le droit au néant pour le voir revenir dans sa plénitude. En somme la position schmittienne de l'exception n'est pas hégélienne car elle ne pose pas une sorte de dépassement de la norme dans une forme nouvelle. La négation de l'ordre juridique est une suspension et non une assumption, car ce qui est désiré dans l'exception est le retour à la situation normale, mais aussi l'imposition d'un ordre et la prise de conscience que seul le souverain est maître en dernière instance de l'application de la loi, ce qui insuffle à l'ordre juridique un caractère d'absolu contingence. Le souverain prend donc ici la place de Dieu dans une sécularisation qui est en relation directe avec les dernières évolutions de la théologie protestante et avec le schéma de la relation entre foi et grâce qui s'y trouve professé.

¹²⁴Rudolf Bultmann « La théologie libérale et le récent mouvement théologique », *Foi et Compréhension*, op.cit. p27

La théologie de la décision :

Cette théologie de la crise a mis aussi en exergue la place de la sécularisation à l'intérieur de l'histoire du salut propre au christianisme, notamment à travers l'œuvre de ce même Gogarten¹²⁵. Schmitt reconnaît dans sa préface à la seconde édition de 34 de sa théologie politique que « Parmi les théologiens protestants, Heinrich Forsthoff et Friedrich Gogarten notamment ont montré qu'en l'absence d'un concept de sécularisation, il devenait tout simplement impossible de comprendre les derniers siècles de notre histoire. Assurément, dans la théologie protestante, une autre théorie, soi-disant apolitique présente Dieu comme le « tout autre », exactement comme pour le libéralisme politique, qui va de pair avec elle, l'Etat et la politique sont le « tout Autre ». Entre-temps nous avons compris que le politique était la totalité (das totale) ¹²⁶ »

Dans ce passage nous pouvons trouver plusieurs affirmations distinctes :

- Il reprend les thèses de Gogarten qui fondait pourtant son concept de sécularisation sur le dogme protestant *sola fidei* ¹²⁷.
- Il existe une homologie entre une conception théologique, le Dieu comme Tout Autre et le libéralisme politique qui fournit à l'Etat une semblable altérité radicale.
- Le libéralisme échoue car l'Etat devient totalisant et actualise « l'ubiquité potentielle du politique » dans le concept d'Etat total que nous développerons plus bas.
- Enfin il oppose Gogarten à ce qui nous semble être Karl Barth, auquel on associe communément la conception de Dieu comme Tout Autre¹²⁸ et le refus de toute théologie politique, cela à la suite de sa reprise du thème kiergaardien d'une différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme et d'une lecture renouvelée de Romains XIII ¹²⁹.

Ces affirmations sont sujettes à discussions et reposent d'abord sur sa sympathie envers deux théologiens qui furent des sympathisants du nazisme. Gogarten était membre du mouvement des Chrétiens allemands qui opéra la nazification de l'église protestante et

¹²⁵ Troeltsch qui est membre de l'école de la théologie libérale résume cette conception « Les adeptes du christianisme doivent apprendre à considérer le monde moderne comme né et élevé par ses propres soins; et ses ennemis doivent se rendre compte que, s'il est possible d'éradiquer le christianisme en certaines circonstances, il est impossible de l'éradiquer totalement du monde moderne ». Cité par Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe*, op.cit. p140

¹²⁶ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op. cit. p 12

¹²⁷ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, op. cit. p139-153

¹²⁸ Sur ce sujet Schmitt écrivait dans une note du Glossarium du 5 juillet 1950 : « - Dieu, le tout-autre? Dieu est le tout identique, Dieu est moi ».« Gott das ganz Andere? Gott ist das ganz identische; Gott ist Ich » Carl Schmitt, *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op. cit.

¹²⁹ Sur ce point du refus barthien de la théologie politique. Jean-Claude Monod, « Destins du paulinisme politique : K.Barth,C.Schmitt, J.Taubes », op.cit. p 114-117. Karl Barth, *l'Epître aux Romains*, op.cit. p 449-463. Barth écrit « Le divin ne doit pas être politisé et ce qui est humain ne doit pas être théologisé, même en faveur de la démocratie et de la social-démocratie »

Forsthoff écrivit avec son frère Ernst, élève de Carl Schmitt et théoricien de l'état total, une contribution à un ouvrage qui tentait en 1932 d'esquisser les contours du national-socialisme¹³⁰.

De plus, l'opposition simplificatrice de la théologie libérale et de la théologie de la crise est bien plus complexe :

Selon Bultmann, il existe sans aucun doute une distance qui sépare la théologie dialectique et la théologie libérale caractérisée par l'attention portée à Dieu au détriment de l'homme et par sa méthode historico-critique, cette dernière posant la question d'une théologie scientifique qui pourrait reconstruire objectivement la foi en Jésus Christ. Mais le commentaire de Barth de l'Epître aux Romains se situe dans la continuité de Schleiermacher et d'Otto, auteurs incontournables dans toute étude de la théologie libérale, en particulier de cette question de Dieu comme Tout-Autre¹³¹.

De plus, cette conception de Dieu, prétendument liée au libéralisme et opposée à la position de Gogarten, est présente dans l'œuvre de ce dernier. Ermanno Arrigoni dans sa thèse sur Gogarten, suggère qu'il critique la théologie libérale car elle ne s'intéresserait pas à Dieu mais à l'homme, « son Dieu serait un Dieu de l'homme; l'homme serait divinisé. La déclaration fondamentale que Dieu est le « tout-autre » et que l'homme ne le rencontre seulement que s'il s'annule avec toutes ses possibilités, signifie la suppression radicale de la théologie libérale¹³² ».

¹³⁰ Armin Mohler, *La Révolution Conservatrice en Allemagne 1918-1932*, Puisieux, Pardès, 1993, p 350. Sur l'implication politique de Gogarten et Ernst Forsthoff, *Ibid.* 219, Emmanuel Faye, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op.cit. p144-146 où Faye rappelle que Ernst Forsthoff est le premier éditeur du discours de rectorat d'Heidegger qu'il fit suivre dans un recueil d'un tract antisémite.

¹³¹ Schleiermacher refuserait cette conception de Dieu au nom de son caractère absolu paradoxalement plus proche de Schmitt alors qu'Otto se situe « dans la même situation théologique que la protestation de Barth, de Gogarten et de leur cercle » car « au fondement de sa conception du « sacré » il y a l'intention de situer l'essence du divin par-delà la sphère du rationnel et de l'éthique ».

Rudolf Bultmann, « La théologie libérale et le récent mouvement théologique », *Foi et Compréhension*, op.cit. p31.

Cette pensée est limitée car elle positionne la foi dans la conscience, dans l'intimité psychologique du sentiment, alors que la théologie dialectique ne considère jamais la foi comme acquise, mais comme une dynamique, un paradoxe nous rappelant constamment la contingence absolue de la grâce divine. La critique de Bultmann ressemble à celle qu'opère Giorgio Agamben dans *Homo Sacer I* et II. Le penseur italien critique la thèse de R. Otto sur le sacré qui entreprend de réduire l'expérience religieuse à une expérience sensorielle de l'ordre « du frisson et de la chair de poule ». Agamben poursuit dans *Homo Sacer II* sa critique des concepts des théologiens de Marburg qui « pour mener une juste compréhension du divin, renvoie en dernière analyse aux sphères les plus obscures de la psychologie ». Le penseur italien réitère alors l'argument classique avancé contre la théologie libérale en lui reprochant d'avoir perdu « toute expérience de la parole révélée ». Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (le pouvoir souverain et la vie nue)*, op. cit. p88, Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op. cit. p 112

¹³² Ermanno Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione : la teologia di Gogarten*, Turin Marietti, 1981, p 21

Enfin, la théologie libérale n'est en aucun cas apolitique car elle repose sur « l'idée selon laquelle il faudrait tirer de la foi des idéaux déterminés en vue de l'action en ce monde » et, de ce fait, elle s'inscrit alors dans la promotion du socialisme ou du pacifisme. Bultmann répond pour la théologie dialectique, que de toutes les manières, l'opposition entre Dieu et l'homme est si radicale qu'elle ne peut être comblée par l'action humaine, seul Dieu peut par son intervention miraculeuse franchir la séparation qui éloigne l'homme de lui. La raison en est le péché qui inonde le monde et rend impossible toute confusion entre la cité de l'homme et la cité de Dieu. Le raisonnement est semblable chez Schmitt qui fait du péché originel le fondement de sa conception du politique. Nous sommes alors confrontés au paradoxe d'une théologie politique qui récuse toute théologie politique au sens de la réalisation d'une promesse divine sur terre¹³³. Cette position est liée comme nous allons le voir plus bas à une reprise de la radicalité de la conception protestante du péché originel.

Cette proximité apparente de Carl Schmitt avec le protestantisme¹³⁴ est notamment soulignée par Heinrich Meier et transparaît dans sa présentation du décisionnisme dans *Les Trois Types de Pensée Juridique*, Schmitt poursuit ses parallèles théologico-politique en pensant le souverain comme un Dieu face au chaos, qui créerait l'ordre dans sa décision. Il renvoie à Tertullien et au dogme de l'infalibilité papale mais surtout à Calvin auquel il reprend son concept de prédestination supralapsaire « la décision totalement gratuite, contingente voire arbitraire que prend Dieu, de donner sa grâce à quelques uns »¹³⁵.

¹³³ Carl Schmitt, *La notion de politique*, op.cit., Ch VII, p101-114

¹³⁴ Selon John P.Mackormick « Schmitt était certainement un catholique croyant au début des années 20, écrivant fréquemment dans la presse catholique mais ne s'étant jamais joint au parti catholique (Zentrum). Il a été excommunié par l'église en 1926 du fait des complexités de sa situation conjugale » Après cela, son amertume grandit jusqu'à affirmer en 1938 « si le pape excommunie une nation alors il ne fait que s'excommunier lui-même » Après la guerre, son attitude change, il écrit : « Je suis aussi catholique que l'arbre est vert (...) Je suis catholique non seulement par confession, mais plutôt par extraction –si je suis autorisé à le dire, racialement » John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism :against politics as technology*, Cambridge, New York, Cambridge university press, 1997, p36-37

¹³⁵ Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, Paris, Puf, 1995. p83

Ce concept de grâce est fondamental pour Schmitt comme il l'explique dans une lettre à Julien Freund du 16 décembre 1965; « Je me sens hanté par le problème de la légitimité charismatique dans la sociologie de Max Weber. J'en ai découvert les origines et la racine. Il s'agit d'une pièce de la théologie luthérienne. La racine; Rudolf Sohm et sa doctrine en conséquence, selon laquelle toute foi chrétienne est essentiellement spirituelle, *charisma*, pure grâce; tout droit (...) est incompatible avec la véritable religion chrétienne. *Schmittiana t IV*, Duncker und Humblot, Berlin, 1994, p 58. cité par Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op.cit. p 119

Schmitt de se demander contre Peterson si « en fin de compte, cette légitimité est-elle autre chose qu'un dérivé d'une théologie protestante sécularisée (remontant à Rudolf Sohm), une déformation d'une image théologique originelle. En effet dans le Nouveau Testament, la légitimité charismatique de l'apôtre Paul demeure l'origine théologique de tout ce que Max Weber a pu dire en sociologue sur le thème du charisme ». Carl Schmitt, *Théologie politique II*, op.cit. p117-118. A propos de la critique

Dieu ne peut être limité par des lois et se trouve assimilé à la conception calviniste de Dieu comme « *lege solutus, ipsi sibi lex, summa majestas* », que l'on situe communément aux origines des théories modernes de la souveraineté. Cette décision est celle de la grâce (*charisma*) qui précéde la foi dans le protestantisme. Le principe « *Sola Gratia* » est la marque de la subordination du salut humain à la grâce divine¹³⁶. Dans le cas de l'exception si la grâce est la décision de fonder un ordre juridique, la foi en retour se déploie dans ce à quoi la décision a donné la vie, c'est-à-dire dans la décision individuelle de la politique, dans la croyance dans une position anthropologique fondamentale (le péché originel) qui nous enchaîne à la décision politique.

Cette relation entre la foi et la grâce est l'objet d'une étude dans *Crainte et tremblement* de Kierkegaard qui nous semble être une des sources d'inspiration de l'exception de Schmitt mais aussi d'un essai magnifique sur le stade religieux de l'existence individuelle, sur le refus de s'insérer dans le système éthico-politique hégelien de la moralité concrète. La pensée de Kierkegaard différencie trois stades de l'existence : l'esthétique, l'éthique et le religieux¹³⁷. L'homme de l'esthétique vit dans l'immédiateté, dans une fuite en avant où « il sacrifie tout à la recherche du plaisir immédiat mais vit en réalité dans la douleur¹³⁸ ». Sa critique du stade esthétique est articulée autour de son indifférence, de ce que Schmitt qualifiait d'occasionalisme, qui se refuse à faire un quelconque choix, à prendre une décision. Le choix de l'esthéticien n'est pas un véritable choix, une véritable confrontation avec l'*alternative*. Schmitt identifiait, en relation évidente avec le stade esthétique chez Kierkegaard, le romantisme à un occasionalisme métaphysique sécularisé.

Dans cette philosophie notamment développée par Malebranche, Dieu se situe en dehors de toute norme, de toute causalité objective. Dieu surpassé donc le monde qui n'est que *l'occasion* de montrer « son efficience unique et suprême ». Schmitt déplore sa sécularisation ou plus précisément sa subjectivation car le romantique s'arroke le pouvoir divin par le biais

de l'église visible et du catholicisme par Sohm. Theodore Paléologue, *Sous l'œil du grand inquisiteur*, op.cit.p39-41

¹³⁶ « Comme il appelle à l'existence ce qui n'est pas, le créant à partir de rien (...) il sauve le pécheur sans présupposer de la part de ce dernier une quelconque initiative ou action par laquelle il pourrait contribuer à son salut ». Pierre Gisel, « Prédestination et providence », Pierre Gisel dir. *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Puf, 2006 p1097

¹³⁷ Les deux premiers stades sont l'objet du livre *Ou Bien ...ou Bien* et le stade religieux de *Crainte et tremblement* qui nous occupe plus particulièrement ici.

¹³⁸ France Farago, *Søren Kierkegaard l'épreuve de soi*, Paris, Michel Houdiard Ed., 2007, p74

d'un transfert¹³⁹. Le romantique ne se décide jamais, n'opère jamais de véritable choix car chacune de ces actions n'est qu'un jeu, pure expression de son narcissisme et de son impossibilité à s'engager si ce n'est temporairement par pur occasionnalisme : « Le romantique mélange toutes les catégories, il est incapable de distinction et de décisions nettes, de décisions indiscutables. Le romantisme politique n'est que pseudo-politique parce qu'il est sans sérieux moral et sans énergie politique »¹⁴⁰. Chez Kierkegaard, l'homme de l'esthétique ne vit que dans le possible qu'il renouvelle sans cesse au gré de ses envies et « dans la sphère imaginaire du possible, il n'y a pas de différence réelle entre l'art et la vie. Vivre esthétiquement, c'est imaginer ou rêver sa vie dans un monde qui n'est que scène ou théâtre »¹⁴¹ ». L'esthéticien diffère toujours le véritable choix au profit de la profusion des possibles : ou bien pasteur ... ou bien acteur ... ou bien avocat ... ou bien coiffeur ... ou bien comptable. « Ainsi s'écoule ta vie, dit l'éthicien. Après avoir perdu dix-huit mois dans ces considérations, après avoir tendu toute la force de ton âme avec une admirable énergie, tu en es au même point »¹⁴² ».

Kierkegaard oppose alors le stade éthique au stade esthétique : L'éthique c'est la vie selon le général, selon les mœurs et les lois de la société et trouve son expression la plus concrète dans le mariage, « l'éthique est applicable à chaque instant. Il repose immanently en soi-même »¹⁴³ ». André Clair suggère que la généralité de l'éthique est normative, elle impose des conduites, « elle doit être appliquée par chacun à chaque moment et dans chaque circonstance »¹⁴⁴ ». Il existe donc une similarité entre ce que Kierkegaard qualifie d'éthique et ce que Schmitt appelle ordre juridique. Pour Kierkegaard, Abraham constitue la limite du stade éthique, « une exception de l'existence universelle moyenne et quotidienne, une exception, en outre, à laquelle l'homme ne se résout que parce que Dieu l'y a destiné pour constituer avec lui l'exemple de ce qu'est réellement le paradoxe de sa vie dans le monde »¹⁴⁵ ». L'exception prend ici un caractère fondateur qu'elle ne possédait pas dans *la Répétition*, qui est écrit la même année. L'exception à laquelle Schmitt songeait probablement est celle que Kierkegaard expose dans *Crainte et Tremblement* à travers la personne d'Abraham. Cette transposition développe la double modalité de la théologie politique que nous avons présentée

¹³⁹ « Le romantisme est un occasionnalisme subjectivé, le Sujet romantique traite le Monde comme un prétexte ou une occasion d'activité romantique » Carl Schmitt, *Romantisme politique*, Paris, Ed. Valois, 1928, p30

¹⁴⁰ Karl Löwith, « Le décisionnisme occasionnel de Carl Schmitt », op.cit., p19

¹⁴¹ Olivier Cauvy, *Kierkegaard*, Paris, Puf, 1996, p 93

¹⁴² Søren Kierkegaard, *Ou bien ... ou bien*, Paris, Robert Laffont, 1993, p506

¹⁴³ Soren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Rivages, 2000, p107

¹⁴⁴ André Clair « La pensée éthique de Kierkegaard : l'articulation entre norme et décision », *Kairos*, n°10, 1997, p66

¹⁴⁵ Hanna Arendt, *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 2000, p 124

dans notre première partie. Schmitt opèrerait une sécularisation mais aussi une identification systématique entre la relation entre la foi et la grâce présentée par Kierkegaard et sa théorie de l'état d'exception.

Dans son livre *Crainte et Tremblement*, Kierkegaard exprime l'incommensurabilité de la relation de l'Individu à Dieu. Il prend pour exemple Abraham (genèse 22) et le paradoxe de la foi qui l'a poussé à suspendre l'éthique en vertu de sa relation singulière avec l'Absolu. Abraham veut sacrifier Isaac selon la volonté de Dieu et en faisant cela il contrevient aux commandements sociaux, il accomplit un innommable, et injustifiable infanticide. Nous ne pouvons pas comprendre où imiter Abraham, le penseur danois y renonce. Il tente juste de formaliser la structure qui a pu rendre cela possible. Au delà de l'éthique, de la vie bourgeoise se trouve la résignation infinie, personnifiée par Abraham conduisant son fils vers la montagne¹⁴⁶. Au delà du renoncement se trouve la suspension téléologique de l'éthique en vertu de la foi. Abraham lève son couteau en possédant la foi que quoiqu'il arrive son fils lui sera rendu. Il oppose ainsi sa relation individuelle à l'absolu à la réprobation générale dont il pourrait être l'objet. Il affirme alors avec force l'individu existentiellement compris, c'est-à-dire en dehors de tout lien avec le général mais dans un lien absolu avec l'Absolu. Nous sommes en face d'une *disjonction* décisive « ou bien il y a paradoxe selon lequel l'individu, en tant qu'individu, est en rapport absolu avec l'absolu, ou bien Abraham est perdu »¹⁴⁷. Ce cas limite nous informe sur l'exception mais aussi sur la règle ; André Clair affirme que « La nature de l'acte éthique est déterminée par le recours à un exemple qui met l'ordre éthique radicalement en question¹⁴⁸ ». La transgression nous révèle donc la signification de la loi. Cette suspension est temporaire car « ce qui est suspendu n'est point perdu mais, au contraire, conservé dans ce qu'il y a de plus haut, son *télos*¹⁴⁹ »

Le parallèle avec la conception de Schmitt semble présent car tout d'abord le fondement de l'éthique est transcendental, « *c'est donc bien la vie sociale effective qui constitue le lieu*

¹⁴⁶ « Le chevalier de la foi a clairement conscience de cette impossibilité, de sorte que la seule chose qui peut le sauver est l'absurde, et il le saisit par la foi. Il reconnaît ainsi l'impossibilité et, au même moment, il croit l'absurde; car, s'il s'imagine avoir la foi sans reconnaître l'impossibilité avec toute la passion de son âme et de tout son cœur, alors il s'abuse lui-même, et son témoignage est nul, puisqu'il n'a pas atteint la résignation infinie. » Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, op.cit.p 97

¹⁴⁷ *Ibid.*, p203. Plus précisément « le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'individu est supérieur au général, que l'individu(...) détermine son rapport au général par le biais de son rapport à l'absolu, et non point son rapport à l'absolu par le moyen de son rapport au général. Le paradoxe peut aussi s'exprimer en disant qu'il y a un devoir absolu envers Dieu car, dans ce rapport du devoir, l'individu se rapporte comme individu, de façon absolue à l'absolu ». *Ibid.* p 130

¹⁴⁸ André Clair, « La pensée éthique de Kierkegaard : l'articulation entre norme et décision », op.cit. p67

¹⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, p108

d'insertion de l'éthique, mais cette vie objective n'est éthique que si elle est reprise et assumée par un choix, le choix de soi comme acte de devenir un sujet moral¹⁵⁰ ». C'est donc une décision qui se trouve à l'origine de l'ordre normatif lui-même, décision qui peut se transfigurer en suspension, le sujet moral devenant alors un Individu. Ainsi, la suspension de l'éthique est liée à deux fondements, la foi en son rétablissement, l'insondable solitude de celui qui l'accomplit. Le religieux rentre donc en contradiction avec l'éthique sans pour autant le nier. La transposition signifie que le souverain est le Dieu qui suspend l'éthique, le futur commandement qu'il donnera à Moïse : tu ne tueras point, pour éprouver la foi d'Abraham. Il revient aussi sur la promesse faite à Abraham et à Sarah en décidant de reprendre l'enfant de la vieillesse. « Ainsi Schmitt transpose « la suspension téléologique de l'éthique » de Kierkegaard de la sphère normale à la sphère politique – en accord avec les exigences de l'existentialisme politique¹⁵¹ ». Il développe alors cette idée de l'identité entre exception et miracle que nous retrouvons lorsqu'Abraham se trouve être l'objet d'une double décision de la part de Dieu. Une décision qui suspend ou reprend ce qui lui a été donné et une décision miraculeuse qui rétablit l'éthique en substituant Isaac par un bœuf. Ce qui est étonnant est qu'ici la foi se matérialise comme une négation de sa propre relation au général, à l'éthique, elle est paradoxale car si elle ne laisse pas place au miracle, elle se trouve être l'accomplissement d'un meurtre.

La position de Schmitt est tout aussi paradoxale et relève d'une manière assez floue, la foi et la grâce. La grâce est ici le miracle de l'exception qui peut fonder *ex nihilo* un ordre mais aussi le suspendre tel le Dieu d'Abraham. La situation critique de la théologie et de la philosophie relève alors d'une mise en exergue de la décision de la grâce divine contre toute intervention ou ordre humain. Cette décision n'est en aucun cas une assumption mais une négation de ce qui existe dans le seul but de le voir renaître, de le voir accéder à une vie proprement politique. Cette vie politique, cette foi dans l'ordre existant est irrémédiablement liée au dogme du péché originel et congédier le cas d'exception n'est pas un problème politique ou juridique car « la confiance ou l'espoir qu'on puisse réellement le supprimer dépendent de convictions qui relèvent notamment de la philosophie de l'histoire ou de la métaphysique.¹⁵² » La théologie politique doit donc aussi être entendue au sens que lui donne Heinrich Meier, elle est la foi dans une chute originale qui engendre l'idée que « la politique n'a finalement pas besoin de théologie pour atteindre un but, mais pour justifier sa nécessité ». Elle est « le

¹⁵⁰ André Clair, « La pensée éthique de Kierkegaard : l'articulation entre norme et décision », op.cit. p78

¹⁵¹ Richard Wolin, « L'existentialisme politique de Carl Schmitt et l'Etat total » op.cit., p 63

¹⁵² Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit. p17

bastion inexpugnable du politique». Schmitt doit nécessairement convoquer la foi qui « est la question à laquelle tout revient en fin de compte » et alors « le théologien politique se risque loin, jusqu'à un Ou bien ... Ou bien qui exige que l'on décide pour la foi ou le chaos¹⁵³ ».

Il faut donc préciser que Schmitt ne se pose pas la question du juste et que sa décision de l'exception ou de la fondation de l'ordre n'est pas liée à un substrat axiologique ou théologique autre que la foi dans un pessimisme anthropologique. Il fait même œuvre de blasphème en considérant qu'un homme puisse posséder le pouvoir divin de créer à partir de rien. Il subvertit totalement le sens de la décision religieuse en entreprenant son anthropologisation de la grâce divine et la destruction de sa totale dépendance envers une finalité d'ordre théologique. Nous sommes alors devant *le paradoxe d'une pensée qui s'inspire en grande partie des problématiques théologiques de son époque sans jamais avancer la nécessité de concrétiser les impératifs éthiques et religieux qui lui sont liés*. Alors que Kierkegaard proposait à travers son étude du stade religieux de repenser une foi et une individualité en dehors de la médiation de l'église ou de l'Etat, Schmitt utilise la suspension téléologique de l'éthique pour livrer pieds et poings liés l'individu à la toute-puissance de l'Etat, transformé littéralement en Moloch sacrificateur. Ce nihilisme actif de la décision, pour paraphraser Karl Löwith, n'est pas pour autant la pure imposition d'un ordre dépourvu d'injonction normative mais se trouve être un nihilisme réactif construit autour d'une seule valeur, la mort. Dans cette théorie de la décision fondée sur l'angoisse, il rencontre Heidegger qui édifie une pensée similaire sur le plan existentiel.

¹⁵³ Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique : Un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990, p85

b- La finitude du politique

Le nihilisme de la décision :

La question de la relation entre Carl Schmitt et Martin Heidegger est fondamentale dans notre recherche car elle éclaire d'une manière inédite la dette d'Agamben à leur égard. Cette relation est d'abord d'ordre conceptuel mais prend aussi une facture historique à travers leur commun engagement pour le nazisme. Heidegger apparaît ici comme le pendant philosophique du juriste Carl Schmitt. Nous pouvons donc nous étonner de voir Giorgio Agamben entreprendre une critique radicale de la démocratie libérale en empruntant nombre de ses concepts à des universitaires compromis dans « la mise au pas de l'université allemande ». Giorgio Agamben a un usage différent de ces deux auteurs, apparemment il reconnaît la justesse de nombreux thèmes de Carl Schmitt mais se veut extrêmement critique à son égard alors que l'influence de la philosophie d'Heidegger est bien plus forte et sous-tend nombre de ses propositions.

Leur rencontre est l'objet d'une légende qui porte sur des échanges de lettres où Heidegger inviterait Schmitt à prendre sa carte du NSDAP. Selon Heinrich Meier cette histoire est infondée car leur relation se résumerait à une seule lettre, datée du 22 août 1933¹⁵⁴. Cette lettre est reproduite dans le livre d'Emmanuel Faye, Heidegger y remercie Schmitt de l'envoi de la troisième version de la *notion de politique* « qui contient une approche de la plus grande importance » et le prévient qu'il compte sur « sa collaboration décisive lorsqu'il s'agira de reconstruire entièrement de l'intérieur la Faculté de droit dans ses orientations scientifiques et éducatives ». Sa conclusion est empreinte d'une allusion manifeste à leur engagement pour le nazisme « le rassemblement des forces spirituelles, qui doivent mener vers ce qui vient, devient toujours plus urgent » qui est évidente dans sa dernière salutation « Heil Hitler !¹⁵⁵ »

Heidegger avait déjà lu la *notion de politique* dans sa deuxième édition et critiquera la conception schmittienne dans le séminaire de 34 et 35 intitulé « Hegel : sur l'Etat »¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Heinrich Meier, *The lesson of Carl Schmitt : four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*, Chicago, University of Chicago press, 1998, p133-134.

¹⁵⁵ Emmanuel Faye, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op.cit p356

¹⁵⁶ Ce texte n'est pas disponible dans une traduction française, ni dans une édition allemande, nous nous appuyons sur la recension de Jeffrey Andrew Barrash et de Emmanuel Faye. Jeffrey Andrew

Selon la recension de Jeffrey Andrew Barash, il opère ici une légitimation du régime nazi sous l'égide d'une compréhension de la philosophie hégélienne de l'Etat. Il évoque la notion de politique en reprochant à Schmitt de ne pas prendre en compte ce qu'il trouve chez les grecs, c'est-à-dire le politique comme « notion d'existence essentiellement historique d'un peuple ». Ainsi « il n'y a d'ami et d'ennemi que là où il y a affirmation de soi. L'affirmation de soi prise en ce sens exige une conception historique déterminée de l'être historique du peuple et de l'Etat lui-même (...) le politique apparaît en conséquence comme la relation ami/ennemi ; mais cette relation n'est pas *le* politique.¹⁵⁷ » Selon Faye et Barrash, la thèse de Heidegger n'est pas une réfutation de Schmitt mais l'affirmation du caractère secondaire de son critère du politique. Avant la désignation de l'ennemi se trouve l'affirmation par une entité de sa forme historiquement politique qu'elle soit un peuple ou une race. En somme, Heidegger reproche à Schmitt de concevoir le politique sous l'angle formel d'une décision en réaction à un ennemi, alors que Heidegger conçoit cette décision comme substantiellement liée à une forme historique. Il lui reproche alors paradoxalement un formalisme dont il a lui-même été la proie à plusieurs reprises¹⁵⁸.

Ce formalisme de Schmitt est à l'œuvre dans le décisionnisme juridique qui pense l'imposition d'un ordre normatif, peu importe sa substance, démocratique, monarchique, socialiste ou fasciste. Ce qui importe est l'existence d'une décision, d'un *ordre* qui s'exprime aujourd'hui dans l'Etat. Il postule alors que « la forme est l'essence de la loi », Schmitt de s'interroger « est-ce que la forme n'est pas l'essence de toutes choses ? C'est la loi elle-même –sa visibilité, son externalité, sa visibilité¹⁵⁹.

Ainsi « une constitution ne repose pas sur une norme dont la justesse serait la raison de sa validité. Elle repose sur une décision politique émanant d'un être politique sur le genre et la forme de son propre être. Le mot de « volonté » définit la nature essentiellement existentielle de ce fondement de la validité, par opposition à toute dépendance envers une justesse normative ou abstraite¹⁶⁰.

Barash, *Heidegger et son Siècle*, Paris, Puf, 1995 p133-134, Emmanuel Faye, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, p531-536

¹⁵⁷ Cité par Emmanuel Faye, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op.cit. p531.

¹⁵⁸ Barash remarque avec justesse que la critique de Heidegger est infondée car sa conception du politique se rapproche de celle de Schmitt car « elle ne laisse aucune place à l'idée de vérité historique en dehors de la toute-puissance brute de l'Etat¹⁵⁸ » et naît « de l'occultation totale de la question de la validité universelle en tant que telle ». Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son Siècle*, loc.cit.

¹⁵⁹ Carl Schmitt, *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op.cit. p 243

¹⁶⁰ Carl Schmitt, *La théorie de la constitution*, p 212. Il ajoute ailleurs à propos de la norme « A supposer que ce soit l'autorité compétente qui ait pris une décision, voilà qui rend la décision relativement, voire absolument, indépendante de la justesse de son contenu et met fin aux débats ultérieurs sur les doutes qui pourraient encore subsister ». Carl Schmitt, *Théologie Politique*, p41-42. Si nous ajoutions à cette phrase que cette décision est en accord avec les normes qui l'ont produites

Cette hypothèse d'un formalisme schmittien est avancée par Karl Löwith ou Slavoj Zizek¹⁶¹. Zizek l'impute à une sorte de désillusion conservatrice sur la modernité qui serait incapable de produire un accord sur les fins. Nous pouvons alors mieux comprendre l'assertion de Habermas qui affirmait que Schmitt est un disciple de Max Weber¹⁶². La conclusion de la conférence sur la vocation du savant concevait justement une vie où se joue « le combat éternel des Dieux », où l'impossibilité d'accorder nos conceptions du monde et nos valeurs les plus élevées nous place face à la nécessité de « se décider ».¹⁶³

Il s'agit de cette décision que Schmitt valorise sans pour autant avancer le contenu de cet acte. Comme Karl Löwith l'a montré, la position de Schmitt est dans sa théorie de la souveraineté, un nihilisme actif et, selon nous, dans la théorie de la politique, un nihilisme réactif. Ce nihilisme actif est lié à une décision pure apparaissant *ex nihilo* et dotée d'une puissance quasi divine qui est décrite par Schmitt en ces termes : « la décision souveraine est commencement absolu, et le commencement (y compris au sens d'*archè*) n'est rien d'autre qu'une décision souveraine. Elle jaillit d'un désordre concret et d'un néant normatif »¹⁶⁴. Il exalte la décision pour la décision sans se soucier de ce qui est décidé, et retourne ainsi aux sources du Ou bien...Ou bien kierkegaardien où la décision n'implique pas de choix mais la seule volonté de choisir¹⁶⁵. En somme la question des valeurs se trouve posée seulement après l'imposition d'un ordre qui puisse permettre ce choix. Cette décision de la décision est vide de toute valeur autre que sa nécessité existentielle.

De la même manière la *notion de politique* présentait le politique comme un critère sans substance définie, sans valeur autre que la conservation de soi. Néanmoins, cette décision de la politique sous une apparence formelle influence nécessairement la substance de l'entité politique car ce type de relation potentiellement violente appelle une organisation spécifique

nous pourrions mettre en exergue le commun formalisme du normativisme kelsenien et du décisionnisme schmittien.

¹⁶¹ Karl Löwith, « Le décisionnisme occasionnel de Carl Schmitt », op.cit. p24-25

Slavoj Zizek, « Carl Schmitt in the age of post-politics», in Chantal Mouffe dir., *The challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, p18-19

¹⁶² Catherine Colliot-Théène, « Carl Schmitt contre Max Weber, rationalité juridique et rationalité économique» in *Le droit, le politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, op.cit p205

¹⁶³ Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, 10-18, 2002, p114

¹⁶⁴ Carl Schmitt, *Les trois types de pensées juridiques*, p83

¹⁶⁵ L'éthicien affirme « mon dilemme ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal ; il désigne le choix par lequel on exclut ou choisit le bien et le mal. Il s'agit ici de savoir sous quelles catégories on veut considérer toute la vie et vivre soi-même. Il est bien vrai qu'en choisissant le bien et le mal, on choisit le bien, mais cela n'apparaît que par la suite ; car l'esthétique n'est pas le mal mais l'indifférence, et c'est pourquoi j'ai dit que l'éthique constitue le choix. Il ne s'agit donc pas tant de choisir entre vouloir le bien ou le mal que de choisir le vouloir, par quoi encore le bien et le mal se trouvent posés ». Søren Kierkegaard, *Ou bien...ou bien*, op.cit. p508

de l'Etat en vue de la guerre. Cela nous fait penser que ce nihilisme (ce vide axiologique) est d'ordre réactif, la communauté politique devant sa forme à une menace venue de l'extérieur, à un ennemi qui la fait exister par réaction. De plus, une entité politique se fondant sur l'inimitié est potentiellement en perpétuel état d'exception ce qui engendre une appréhension de la politique nécessairement singulière¹⁶⁶.

En effet, nous pourrions penser qu'une telle conception du politique entendue comme ce qui peut potentiellement surgir à n'importe quel moment, et qui ordonne ainsi toute existence politique, ne peut être considéré comme une définition seulement formelle du politique. Un Etat sans cesse suspendu à l'horizon de sa destruction, se doit de préparer la guerre, de se trouver dans la position d'un individu dans l'état de nature. Il vit alors dans une sorte d'état d'exception permanent qui nous renvoie à la pensée d'Agamben. Ce dernier décelait justement dans l'anomie constitutive du pouvoir souverain, une sorte de pendant à cette pensée que l'Etat doit sans cesse se préparer à la guerre.

Nous nous trouvons dans une situation similaire à celle décrite par Platon dans le *Gorgias*. Dans ce dialogue magnifique, Socrate répond à Calliclés qui défend Thémistocle et Périclès et leur bellicisme voué à la grandeur d'Athènes : « certes ces hommes dit-on ont agrandi la ville, mais en fait, grâce à leur politique, elle est devenue une cité toute enflée de pus –ce dont on ne se rend pas compte ! En effet sans jamais se demander ce qui était raisonnable ou juste, ils ont gorgé la cité de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs, et d'autres vanités du même genre !¹⁶⁷ » En somme la politique de Schmitt s'applique à un Etat belliciste qui ne peut acquérir son existence qu'à travers un ennemi qui lui donne sa forme¹⁶⁸. De la même manière, la quête effrénée d'une homogénéité sociale à l'intérieur des totalitarismes a produit l'idée qu'il fallait

¹⁶⁶ Cela nous renvoie à la critique faite par Platon, de ceux qui veulent à tout prix étendre la cité et qui conçoivent la politique comme essentiellement belliqueuse. Cette critique est entreprise dans *Les Lois* lorsque l'athénien critique la constitution crétoise et donc la ville de Sparte. Clinias le crétois possède des vues proches de celle de Schmitt, il dit à l'athénien « De fait, par nature, toutes les cités soutiennent en permanence une guerre non déclarée contre toutes les autres. L'idée centrale du crétois est que le postulat d'une confusion entre l'existence politique d'un peuple et la possibilité de lutte est le fondement de l'organisation de la société. Au contraire l'athénien affirme à Clinias que le meilleur est que le législateur, le souverain ait en vue la réconciliation, la paix et l'amitié, pour cela il doit d'abord se tourner sur l'intérieur pour éviter tout inimitié, l'athénien refuse à celui qui tourne son regard vers l'extérieur le titre de politique. Platon souligne que la constitution d'une unité politique sur la guerre ou même sa possibilité amène une dégénérescence rapide d'un régime incapable de vivre en paix. Platon, *Les lois*, 625c -631a

¹⁶⁷ Platon, *Gorgias*, Paris, GF, 1987,

¹⁶⁸ Schmitt écrit « l'ennemi est notre propre remise en question personnifiée. Si notre propre personnalité est définie sans équivoque, d'où vient alors la dualité des ennemis ? 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, ma propre limite, ma forme à moi.» Carl Schmitt, « La théorie du partisan » in *la notion de politique*, op.cit. p295

désigner un ennemi dont il faudrait « purifier » la société. Comme l'écrit Claude Lefort, « La production du social, du nous, ne peut se faire qu'à travers la production de l'autre de l'antisocial (...) L'opération qui affirme l'un requiert celle qui supprime l'autre¹⁶⁹ »

Schmitt nous semble donc exprimer l'esprit du totalitarisme nazi en subordonnant la formation d'un groupe politique à la désignation d'un ennemi. Il promeut ainsi un Etat entièrement tourné vers la guerre et fondant la politique sur l'existence potentiel d'un ennemi mais surtout sur la peur de l'annihilation, sur une conscience radicale de la finitude de l'existence. En faisant cela, il s'inscrit encore dans la philosophie existentielle qui pose la contingence et la finitude comme les premières modalités d'une appréhension de soi-même. C'est aussi le cas de Heidegger qui pensait qu'une vie authentique ne pouvait se déployer qu'à la faveur d'une prise en compte radicale de son « être-vers-la-mort ». Richard Wolin souligne que leur cas n'est pas isolé, qu' « *une véritable métaphysique de la mort prend alors naissance en Allemagne, et fait de celle-ci l'aboutissement existentiel de la vie humaine elle-même*¹⁷⁰ ». Sous cette emphase de la mort se dissimule une angoisse essentielle qui donne sa consistance au politique et à l'existence individuelle. L'angoisse n'est pas dans ce cas, le signe de notre liberté, mais la principale modalité de notre assujettissement au pouvoir souverain.

La politique de l'angoisse :

Le traité le plus systématique sur l'angoisse est l'œuvre de Kierkegaard¹⁷¹. Son étude possède la spécificité de reposer sur la question du péché originel de la même manière dont Schmitt articulait sa théorie politique autour de la chute de l'homme¹⁷². Le péché est mentionné dans l'épître aux Romains V, 12 : « *Par un seul homme le péché est entré dans le monde. Et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, situation dans laquelle tous ont péché* ». Selon l'interprétation de Karl Barth, la mort serait devenue la loi suprême de notre monde, elle régirait ce dernier à travers les principes de négation et de

¹⁶⁹ Cité par Esteban Molina, *Le défi du politique (totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort)*, L'Harmattan, Paris, 2005

¹⁷⁰ Richard Wolin, « L'existentialisme politique de Carl Schmitt et l'Etat total », op.cit, p 60

¹⁷¹ Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Paris, Gallimard, 1990

¹⁷² « L'angoisse, condition préalable du péché originel et moyen rétrograde d'en expliquer l'origine ». *Ibid.* p 206

destruction¹⁷³. St Augustin le théorise avant même sa controverse avec Pélage, il affirme que le péché originel cause un châtiment temporel (la mort et la convoitise ou concupiscence) et éternel (séparation avec Dieu). Le péché se transmet sexuellement à travers la concupiscence, qui est la propension à jouir des biens terrestres, en particulier des plaisirs sensuels¹⁷⁴. L'importance de cette question pour Schmitt est décelable dans plusieurs de ses ouvrages. Dans *Catholicisme romain et forme politique* publiée en 1923, il affirme que la question politique fondamentale repose sur une opposition anthropologique, l'antithèse de l'homme « mauvais par nature » et « bon par nature » qui s'affirme d'une manière bien plus radicale que ne peut l'énoncer le dogme tridentin, créé lors de la contre-réforme¹⁷⁵.

En effet, au concile de Trente, la réponse catholique au protestantisme s'articule autour de la conception d'un homme seulement blessé et rendu vulnérable par le péché qui le prive de la justice divine, alors que le protestantisme croyait en « une dépravation totale de l'homme » et en son impossibilité d'utiliser son libre arbitre, ce qui est bien plus proche de la conception qu'expose Schmitt dans le chap. IV de la *Théologie politique* ou le chap. VII de la *Notion de politique*. Dans ce dernier chapitre, il suggère que la question de la nature de l'homme est fondamentale pour juger de la teneur politique d'une théorie. Il oppose l'anarchisme et le libéralisme, qui se confondent dans l'hypothèse d'un homme bon et les « théories politiques véritables qui postulent un homme corrompu ».

Le lien entre théologie et politique se trouve alors dans un commun substrat, la chute de l'homme, le péché originel, qui éclaire la « corrélation de méthode entre postulats théologiques et postulats politiques¹⁷⁶ ». Il se placerait dans la lignée de Hobbes ou Machiavel qui n'oublieraient jamais « le fait concret, existentiel, d'un ennemi possible ». La critique de Strauss est exemplaire et prend sa source dans une lecture libérale de Hobbes¹⁷⁷ et s'appuie précisément sur cette question du péché originel. Chez Hobbes il semble que le mal soit innocent, qu'il soit semblable à celui des animaux, c'est-à-dire qu'il soit mû par des instincts (faim, appétits, peur, jalousie). Il nie donc le péché car « il ne reconnaissait aucune obligation primaire de l'homme qui aurait précédé la prétention à un droit légitime¹⁷⁸ ».

¹⁷³ Karl Barth, *L'épître aux Romains*, op.cit. p 160

¹⁷⁴ Laurent Sentis, « Le péché originel », in Jean-Yves Lacoste dir. *Dictionnaire critique de théologie*, op.cit. p881-883

¹⁷⁵ Carl Schmitt, *Roman catholicism and political form*, Westport, Greenwood, 1996, p 9

¹⁷⁶ Carl Schmitt, *La notion de politique*, op.cit. p 109

¹⁷⁷ Leo Strauss, « Remarques sur la notion de politique », in Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, op.cit. p206

¹⁷⁸ Hobbes écrit qu'il n'incrimine pas la nature humaine « les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas davantage ne le sont les actions qui procèdent de ces

Schmitt affirme la réalité d'une méchanceté morale, fruit d'une nature corrompue qu'il emprunte directement au christianisme et plus précisément à la réforme. Schmitt en radicalisant la déchéance de l'homme, en accentuant sa malignité, suit le chemin déjà ouvert par Donoso Cortés. Il ne s'agit pas selon Schmitt d'un point de vue dogmatique qui le rapprocherait des luthériens mais d'une assertion purement anthropologique, dans le cas de Cortés « son mépris des hommes ne connaît plus de limites ; leur entendement aveugle, leur volonté infirme, les élans risibles de leurs désirs charnels lui semblent si minables que tous les mots de toute les langues humaines n'y suffisent pas pour exprimer toute la bassesse de cette créature »¹⁷⁹. Par conséquent, la foi dans le péché originel donne la polarité belliciste et pessimiste de la politique chez Schmitt, en d'autres mots nous ne pouvons sortir du politique car nous sommes des êtres irrémédiablement déchus. En revanche, dans le cas de Kierkegaard, le péché originel engendre une angoisse qui prend figure d'ouverture à la liberté.

Kierkegaard commence son investigation sur l'angoisse par une étude de la relation entre le péché d'Adam et notre péché. Il suggère qu'Adam aurait introduit dans le genre humain ce qu'il qualifie de peccabilité, l'angoisse étant à l'origine de cette transgression. Confronté au néant de sa liberté de choisir, l'homme s'est angoissé et a éprouvé sa liberté face aux possibles, mais au même moment il s'est confronté à l'angoisse de sa culpabilité, qui est l'anticipation de la possibilité de la transgression. Lorsque Dieu dit à Adam « Tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » il interdit quelque chose, ce qui va avoir pour effet une angoisse liée à la possibilité de la liberté de transgresser l'ordre divin. Une fois le péché accompli, il se trouve encore face à un néant car le péché n'est pas matériel mais privatif, ce que Kierkegaard qualifie de « réalité sans subsistance »¹⁸⁰, la concupiscence elle-même n'étant pas la substance du péché mais son châtiment. Ce néant est la privation de la justice divine, son entrée dans le monde de la finitude, où la mort est la seule loi.

Le péché est donc constitutif de notre existence en ce qu'il se définit comme la cause d'une séparation ontologique, d'une différence qualitative infinie avec Dieu mais aussi comme la possibilité de notre liberté. L'angoisse n'est donc pas la crainte comme l'affirme à leur tour Heidegger ou Sartre, elle se définit justement par l'absence d'objet et par un

passions, tant que les hommes ne connaissent pas de loi qui les interdise ; et ils ne peuvent connaître de lois tant qu'il n'en pas été fait » Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, op.cit., p 125

¹⁷⁹ Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit p 67

¹⁸⁰ Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, op.cit. p 215

rappel, celui de la liberté conçue comme confrontation au néant, « l'angoisse est la réalité de la liberté comme possibilité offerte au pouvoir». L'angoisse est « le vertige de la liberté » qui correspond à l'image de l'homme devant un néant insondable, qui étymologiquement le serre ou l'étrangle. Comme le souligne Sartre dans *l'Etre et le néant* ce n'est pas le précipice que l'homme craint mais la possibilité de s'y jeter car « *si rien ne me constraint à sauver ma vie, rien ne m'empêche de me précipiter dans l'abîme*¹⁸¹ ». La différence entre la peur et l'angoisse repose dans cette appréhension du comportement subjectif. Selon l'exemple de Sartre, un homme ruiné aura peur de la pauvreté mais s'angoisera quand il se demandera que faire, quand il introduira sa liberté à l'intérieur d'une situation subie. Sartre écrit plus loin que « dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle-même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par rien¹⁸² ».

A cette liberté absolue de l'existentialisme athée s'oppose selon le penseur danois la nécessité d'une résolution ou en tout cas du dépassement de l'angoisse par la foi qui annihile les possibles, les pose dans une relation avec une transcendance absolue¹⁸³. Mais le salut posé comme *possibilité* enchaînant les possibles parviendrait à combattre l'angoisse sans y mettre toutefois fin, « d'une part la continuité du péché est le possible qui nous angoisse ; de l'autre la possibilité du salut est un néant que nous souhaitons et redoutons à la fois¹⁸⁴ ». Cet affect est donc une sorte d'échappatoire au fini, il est la nécessaire contrepartie de la foi car il est le fruit de notre statut intermédiaire entre le fini et l'infini. Alors que le désespoir est le péché en tant que privation ou multiplication du possible, l'angoisse s'y mêle pour figurer notre liberté et nos possibilités ordonnées à Dieu. Un vertige nous prend face à tout ce qui s'offre à nous, le meilleur comme le pire. L'angoisse est alors un état et non une notion que l'on puisse délimiter, elle est par essence insaisissable hormis à travers sa concrétisation dans un individu, elle est un antidote à la finitude en ce qu'elle nous enseigne qu'il y a une *infinité* de possibilités des plus agréables aux plus terribles¹⁸⁵. Cette conception de l'angoisse est radicalement chrétienne car elle pose l'existence humaine comme obscurcie par le péché, déchue. Néanmoins le péché est une chance car il nous permet d'apporter une compréhension

¹⁸¹ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p 67

¹⁸² *Ibid.*, p 70

¹⁸³ L'angoisse peut aussi laisser place au désespoir qui naît d'une profusion infinie ou d'une misère abyssale de possibles et qui ne peut s'éteindre que dans la foi qui ordonne le possible à un devoir absolu envers Dieu. Søren Kierkegaard, *Le traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1949, p98-108

¹⁸⁴ Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, op.cit. p215

¹⁸⁵ « L'homme formé par l'angoisse l'est par le possible, et seul celui que forme le possible l'est par son infinité. C'est pourquoi le possible est la plus lourde des catégories(...) dans la possibilité tout est également possible, et l'homme élevé par elle, en a saisi l'horreur au moins aussi bien que les appels souriants ». *Ibid.* p 329

à notre angoisse, de positionner cet affect comme le résultat de notre séparation avec Dieu, de notre privation de sa justice et donc de nous confronter à un dépassement de la possibilité car « ce n'est qu'à l'instant où le salut est posé comme une réalité que cette angoisse est surmontée¹⁸⁶ ».

En revanche une lecture athée nous inciterait à concevoir l'homme comme précisément capable d'être le début de la possibilité, l'initiateur de quelque chose de totalement nouveau dans l'hypothèse où le domaine du possible ne connaît aucune limite. On trouve une transfiguration politique de cette idée dans la philosophie d'Arendt. Elle écrit, dans *Qu'est-ce que la politique*, qu'à certains moments, le présent paraît à ce point immuable qu'il semble déraisonnable d'attendre un quelconque changement dans l'ordre des choses. Nous ne pouvons alors espérer qu'un miracle « décisif », une intervention extérieure pour troubler l'ordre politique¹⁸⁷. Ce terme n'a rien de religieux pour Arendt car la vie n'est pas causalement explicable du fait de l'impossibilité de déterminer la cause efficiente, Dieu, ce qui rend existentiellement possible une liberté d'agir (au-delà du libre arbitre) qui prend le sens d'une fondation, d'un commencement, d'une *archè* (pouvoir qui fonde). Cette dernière, étrangement semblable à la décision schmittienne est pourtant radicalement différente d'un point de vue axiologique. De plus, pour Arendt, la rupture avec l'ordre des choses, avec l'idée que la réalité ne pourrait être autrement, est le fait de l'homme, des hommes dans leur capacité à agir et donc à mettre en jeu leur liberté en dehors des déterminations causales¹⁸⁸. Dans une certaine mesure, une pensée existentielle peut donc avoir pour conséquence une pensée politique de la liberté, du changement radical car elle postule que le pouvoir du possible est infini, qu'il est une angoisse mais aussi une bénédiction. Ce n'est pas le cas de la réappropriation schmittienne du concept d'angoisse qui ne met pas l'accent sur la liberté mais sur le péché. De plus, la place de la liberté est inexistante dans la pensée politique de Schmitt car, selon toute vraisemblance, son absolutisation prendrait à ses yeux des accents lucifériens.

Dans son livre sur la *notion de politique*, il reprend des termes de Kierkegaard en posant une appréhension existentielle de la finitude ; néanmoins, son utilisation du terme d'« existentiel » est bien plus proche de la facticité brute (en dehors de toute ontologie ou théologie) de Sartre que de l'existence ordonnée à Dieu de Kierkegaard.

Schmitt écrit : « La guerre, les hommes qui se battent prêt à mourir, le fait de donner la mort à d'autres hommes qui sont, eux, dans le camp ennemi, rien de cela n'a de valeur normative, il s'agit,

¹⁸⁶ *Ibid.* 215

¹⁸⁷ Hanna Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995, p 63-72.

¹⁸⁸ « Si le sens de la politique est la liberté, cela signifie que nous avons effectivement le droit d'attendre un miracle dans cet espace et dans nul autre » *Ibid.* p72

au contraire de valeurs purement existentielles, insérées dans la réalité d'une situation de lutte effective contre un ennemi réel, et qui n'ont rien à voir de quelconques idéaux, programmes ou abstractions normatives¹⁸⁹ ». Il utilise donc le terme d'existential pour désigner la modalité irréductible d'une communauté politique qui n'est qu'à travers son existence concrète. Une existence qui s'exprime dans la possibilité de la désignation de l'ennemi et cela en dehors « de toutes fictions et abstractions normatives ». Une existence politique se définit alors sous la modalité du possible, une entité devenant politique quand elle acquiert ce possible. De la même manière que l'existence du sujet chez Kierkegaard se fondait sur la contingence et la finitude, ici l'existence politique possède toujours la mort comme possible. Car la relation ami/ennemi est « la négation existentielle d'un autre être » la potentialisation de sa destruction. Enfin le domaine des possibles était délimité par Dieu chez Kierkegaard, ici il se trouve fondé et délimité par la possibilité de la mort violente. Par conséquent, la distinction entre le possible et le réel constitue le pivot majeur de l'argumentation existentielle de Schmitt. La guerre n'est pas désirable ni condamnable et ne constitue pas la fin du politique mais seulement sa possibilité ultime qui lui donne sa qualité ou son identité. De plus, comme possibilité ultime de l'existence politique, elle trouve sa fin possible dans la mort de l'unité politique et de ses sujets.

La question de l'angoisse est aussi présente chez Heidegger et se trouve au centre de sa pensée de la décision. Tout d'abord nous avons vu que Heidegger insérait le Dasein dans une existence « factice » dans le sens d'un être-jeté, ordonné à une ouverture essentielle à l'Etre. Cependant, ce Dasein ne peut devenir authentique, Schmitt dirait politique, qu'à la faveur d'une résolution qui prend pour préalable, la conscience de sa propre finitude. Cette authenticité figure un mouvement d'arrachement du Dasein au monde du On. Le On est notre existence quotidienne, qui se déroule sous l'emprise d'autrui et qui permet une dépersonnalisation. « Je pense comme on pense », *On* est alors « l'individu grégaire de la quotidienneté¹⁹⁰ » car, dans ce cas, « le Dasein se tient, en tant qu'être-en-compagnie des autres. Il n'est pas lui-même ; l'être, les autres le lui ont confisqué¹⁹¹ » Le On est donc un principe de nivellation et de reproduction des désirs, des plaisirs, des souffrances à l'identique et se trouve être le domaine du divertissement, employé au sens pascalien pour détourner l'homme de la conscience de sa finitude. Selon Leo Strauss, ce divertissement est aussi dénoncé par

¹⁸⁹ Carl Schmitt, *La notion de politique*, op.cit. p 90

¹⁹⁰ Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Heidegger*, op.cit. p39

¹⁹¹ Martin Heidegger, *Etre et temps*, op.cit. p169

Schmitt quand il écrit « *quand même la simple éventualité d'une discrimination ami/ennemi aura disparu, il n'y aura plus que des faits sociaux purs de toute politique : idéologie, culture, civilisation, économie morale, droit, arts, divertissement. Etc. Mais il n'y aura plus ni politique ni Etat* ¹⁹² ». Strauss étudie la stratégie discursive de Schmitt et décèle dans ce terme de divertissement, l'affirmation par Schmitt d'un domaine du sérieux, le politique, oserions-nous dire de l'authenticité, qui s'oppose à tout le reste qui peut se transformer en divertissement¹⁹³.

Face à cette inauthenticité, se dresse la décision politique ou existentielle qui nous rappelle à notre condition, à cette angoisse qui se caractérise par son caractère d'instant et non de permanence, à ce moment où tout perd sa stabilité et où le sujet s'engage dans un processus d'individuation radicale¹⁹⁴. Heidegger s'oppose à tout occasionalisme en donnant à la résolution l'accent d'une décision créatrice dévoilant la possibilité et lui donnant dans son déploiement une forme définie. Ainsi « *Ce serait se méprendre complètement sur le phénomène de la résolution que d'aller s'imaginer qu'il consiste uniquement, face à des possibilités qui se présentent et auxquelles on est invité, à les accueillir pour s'en emparer. Il n'y a justement que la décision pour projeter et déterminer en la découvrant la possibilité qui est chaque fois factice* ¹⁹⁵ ». La décision est ce qui nous permet de dépasser l'être-vers-la-mort car, sans elle, ce dernier « déduit existialement comme propre pouvoir-être-entier, en reste encore à une pure projection existentielle à laquelle manque l'attestation procédant du Dasein¹⁹⁶ ». Elle signifie alors un jalon vers l'authenticité, un « se-laisser-convoquer hors de la perte dans le On¹⁹⁷ »

De la même manière, la pensée de Schmitt trouve son aboutissement et sa signification dans la pensée de l'impossibilité de la possibilité, en d'autres mots la mort. C'est seulement

¹⁹² Carl Schmitt, *La notion de politique*, op.cit. p 95

¹⁹³ Leo Strauss, « Remarques sur la notion de politique », in Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, op.cit., p207 Christian Von Krockow rapproche la critique du parlementarisme chez Schmitt et celle du On chez Heidegger, en tant qu'ils sont des instances du bavardage et de l'indécision. Cité par Richard Wolin, *La politique de l'Etre : la pensée politique de Martin Heidegger*, Paris, Kimé, 1992, p 72 n.65

¹⁹⁴ L'angoisse appelle donc une décision/résolution car « *garder le silence, se garder prêt à affronter l'angoisse et se projeter ainsi sur l'être-en-faute le plus propre- nous l'appelons la résolution* » Martin Heidegger, *Etre et Temps*, op.cit. p355

¹⁹⁵ *Ibid*, p357

¹⁹⁶ *Ibid*, p 360

¹⁹⁷ Heidegger a transposé ce concept de décision dans ses discours prononcés notamment en 1933 où il écrit à propos de l'engagement dans le destin du renouveau allemand « Nous sommes décidés, et nous connaissons ce que pré suppose cette résolution. Cela implique deux choses : la disponibilité à aller jusqu'au bout du possible et la camaraderie jusqu'à la dernière extrémité. C'est dans une telle résolution que nous allons maintenant nous remettre au travail. Martin Heidegger, « Allocution prononcée le mercredi 17 mai 1933 », *Ecrits politiques 1933-1966*, op.cit. p 113, souligné par nous.

en prenant conscience de sa finitude ou de la possibilité de la mort violente que l'unité politique pourra accéder au choix de se choisir, à la décision d'être soi. Leur utilisation de Kierkegaard est donc étrange et repose sur un oubli multiple. La philosophie de Kierkegaard est résolument individuelle, elle pose une différence qualitativement infinie entre l'individu et l'espèce, le singulier et le général. La primauté du singulier est ici liée à une relation absolue avec Dieu qui peut aller jusqu'à une suspension de l'éthique, une transgression des lois de l'Etat et de la société à la manière d'Abraham. En revanche, la pensée existentielle du politique, fondée sur l'angoisse, est dénuée de toute éthique, de tout questionnement vis-à-vis de la validité universelle de quelque norme.

La relation entre cette « métaphysique de la mort » et de la décision et la pensée de Giorgio Agamben nous semble probable et il est intéressant de constater qu'il récuse ce lien avec force dans *Ce qui reste d'Auschwitz*. Avant toute chose, si nous reprenons son concept de l'*Homo Sacer* nous pouvons constater qu'il est un sujet en permanence projeté vers la possibilité de sa mort violente. Nous développerons plus loin sa relation avec Hobbes et le concept d'état de nature, néanmoins nous pouvons d'ores et déjà affirmer qu'Agamben semble postuler que la possibilité de la mort violente est l'essence de la politique moderne alors que dans la tradition libérale cette possibilité se trouve contrôlée et réduite par le pouvoir étatique et ne peut véritablement se concrétiser qu'à l'échelle internationale.

De plus si l'*Homo Sacer* ne se politise et devient ce qu'il est qu'à la faveur de son abandon à un pouvoir inconditionné de mort, nous pouvons dire, sans craindre la réfutation, que dans ce cas la valeur qui donne sa signification à la politique moderne est la mort. Bien entendu il ne faudrait pas confondre ces concepts dans les pensées respectives de Schmitt et Heidegger.

La différence semblerait nous être donnée par Agamben¹⁹⁸. Ce dernier suggère que la mort du *Muselmann* dans les camps de concentration est une mort impropre opposée à la position propre de la mort dans l'œuvre de Heidegger. Chez ce dernier, la mort « est la simple possibilité de l'impossibilité de tout comportement et de toute existence. Mais, pour cette raison même, la décision qui éprouve radicalement, dans l'être-pour-la-mort, cette impossibilité et ce vide, se délivre de toute indécision, s'approprie pour la première fois son imprécision (sa place dans le On) »¹⁹⁹

La thèse de Heidegger serait que les déportés ne connaissent qu'une mort impropre en phase avec la métaphysique de notre époque, c'est-à-dire avant tout définissable grâce au concept de

¹⁹⁸ Une réfutation de cette identification est aussi avancée par Corinne Pelluchon, *Leo Strauss une autre raison d'autres Lumières : Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, J.Vrin, 2005, p 198-205

¹⁹⁹ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op.cit. p 80

technique. Les distinctions heideggériennes n'auraient plus cours à l'intérieur du camp car l'impropre a pris le pas sur le propre, en envahissant totalement le lieu de son déploiement. Selon Agamben, la mort ne prend plus ici aucune signification car elle a totalement envahi le domaine du politique « là où la pensée de la mort a été matériellement réalisée, là où la mort est « vulgaire, bureaucratique et quotidienne », la mort et le mourir, le mourir et ses modes, la mort et la fabrication de cadavres deviennent indifférents²⁰⁰ »

Nous pourrions penser qu'interpréter l'univers concentrationnaire à l'aune de ces deux penseurs impliqués dans le nazisme n'a en soi rien de discutable. Il s'agirait de mettre en lumière les composantes de pensées compromises avec le nazisme, qui expliciteraient la conception du monde à l'œuvre dans ce mouvement. Pourtant Agamben ne s'arrête pas là et étend son analyse du camp à la modernité politique dans sa totalité. Son appropriation de Heidegger et de Schmitt n'est donc pas seulement le fondement d'une analyse du totalitarisme mais de la démocratie libérale dans son essence. Cette analyse de la décision de l'exception nous a permis dans une certaine mesure d'appréhender la configuration existentielle de l'état d'exception, les liens de sa théorie avec un univers intellectuel et une conception du monde spécifiques. Nous pouvons seulement conclure, à ce moment précis, qu'Agamben ce penseur de la gauche radicale, est l'héritier intellectuel de pensées qui fondent la politique ou l'authenticité sur la mort et sur une décision dépourvue d'une polarité axiologique, en dehors d'être chez Schmitt substantiellement dispensatrice à son tour d'une mort violente.

De plus, ces concepts sont proches de la pensée religieuse de Kierkegaard et peuvent être considérés comme le résultat d'une sécularisation au sens fort, sans pour autant en avoir conservé le contenu chrétien, cette impossibilité d'une éthique étant l'héritière directe de l'impossibilité moderne de penser la promotion de valeurs précises après la mort de Dieu. Le problème principal est que ce nihilisme se transfigure politiquement en considérant que la mort est l'horizon indépassable de l'être humain et d'une société politique. Cela pose les linéaments d'un ordre politique n'ayant pu dépasser l'état de nature, tant d'un point de vue intérieur qu'extérieur, et qui doit donc se préparer en permanence à une guerre totale contre un ennemi désigné. Dès lors une pensée de la permanence de l'état d'exception devient concevable, dans cette hypothèse où une existence ne devient politique qu'à la faveur de la désignation d'un ennemi et qu'en vertu de la déchéance de l'homme, nous ne pouvons échapper au politique.

²⁰⁰ *Ibid*, p 82

Nous devons maintenant comprendre de quelle manière cette pensée de l'existence, de la décision et de l'angoisse peut connaître un développement métaphysique. Car si nous avons vu que l'état d'exception était un concept théologique, qui avait trait à la fondation d'un ordre par une décision de l'être le plus élevé, nous ne pouvons toujours pas comprendre comment ce « fond qui fonde » l'ordre politique est devenu sa totalité, en d'autres mots comment l'état d'exception a pris la forme de ce qu'il y a de plus universel. Nous retrouvons ici les deux modalités de la métaphysique conçue en tant qu'onto-théologie. L'apprehension métaphysique d'un concept politique, tel que l'exception, demande alors d'examiner attentivement son versant théologique et son versant ontologique.

Nous avons pu placer l'exception dans le contexte précis de la théologie de la crise et de la philosophie de l'existence, imprégnées de la pensée de Kierkegaard. Ainsi l'exception rend compte d'une sécularisation de la relation entre foi et grâce et d'une reprise de l'idée de toute-puissance divine capable de faire surgir un ordre *ex nihilo*. Maintenant, il nous faut considérer l'ontologie propre à ces pensées, afin d'atteindre une meilleure intelligibilité des moyens par lesquels Agamben convertit l'exception fondatrice en une exception *essentielle* à l'ordre politique. Dans cette « force ontologique » se trouve à l'œuvre les thèses de Schmitt sur la théologie politique et celles de Heidegger sur la métaphysique de notre temps.

Chapitre III

La métaphysique de l'exception

Après avoir étudié plus précisément les modalités de l'enracinement du décisionnisme schmittien dans la théologie et la philosophie de son époque, nous voudrions appliquer une grille de lecture similaire à la position d'Agamben. A la différence que, dans ce cas, nous ne pouvons engager notre recherche d'un point de vue existentiel mais plutôt métaphysique. Nous entendons le terme de métaphysique au sens que lui donnent Schmitt et plus particulièrement Heidegger. C'est-à-dire comme la conjonction entre une théologie et une ontologie qui décrivent le fondement et la totalité de ce qui est. Notre investigation doit donc s'articuler dans un premier temps sur la question de l'ontologie de l'exception, sur ce qui permet d'affirmer que l'exception représente l'essence de la politique moderne, la chose la plus commune qui soit. Puis, nous verrons de quelle manière l'idée d'une fondation d'un ordre juridique sur l'exception souveraine permet paradoxalement à Agamben de penser une nouvelle politique fondée à son tour sur un état d'exception, qui prendrait la forme d'une sorte d'eschatologie nous renvoyant aux origines messianiques de l'extrême-gauche révolutionnaire.

a- L'indistinction essentielle entre libéralisme et totalitarisme

L'âge de la technique :

Dans un texte de 1929, *l'ère des neutralisations et des dépolitisations*, cette relation entre métaphysique et politique se trouve dotée par Schmitt d'une historicité. Il divise l'histoire de l'Europe en quatre périodes distinctes. Ces périodes « correspondent aux quatre siècles et mènent de la théologie à la métaphysique, de là à la morale humanitaire et enfin à l'économie²⁰¹ ». Ces domaines correspondent à des « secteurs dominants » (*zentralgebiet*) qui président à la destinée d'une époque. Le terme de théologie politique prend ici le sens d'une période comme le XVIe siècle où le secteur dominant, le théologique, présidait à la logique des regroupements ami /ennemi. Le secteur dominant détermine ainsi ce qui sera sujet à la discrimination ultime, ce qui enclenchera, si besoin est, l'épreuve décisive. Les autres secteurs se trouvent alors neutralisés, dépourvus de l'intensité proprement politique qui découlait de leur centralité.

Le passage du théologique au métaphysique, du XVIe au XVIIe siècle est un lieu commun de la philosophie de son époque, une césure qui est familière tout aussi bien aux lecteurs de la théorie critique qu'à ceux de Heidegger. Ce passage naît de la destitution du pouvoir divin, de la nécessité politique de neutraliser la théologie afin d'en extraire ce qui pourrait être une source de conflit. Dieu est mis au ban du déroulement d'un monde qui s'appuie maintenant sur une logique immanente : « Au XIXe siècle, le monarque d'abord, puis l'Etat deviennent à leur tour des entités neutres, et c'est ici que la doctrine libérale du pouvoir neutre et du *stato neutrale* représente un chapitre de théologie politique où le processus de neutralisation trouve ses formules classiques, étant donné qu'il vient de s'étendre à l'élément déterminant, au pouvoir politique »²⁰². Les passages d'un secteur à un autre reviennent alors à une volonté de neutraliser le secteur dominant qui possédait l'intensité politique la plus forte. Le XVIIe siècle, « véritable époque héroïque du rationalisme occidental»²⁰³, voit le triomphe de la métaphysique et de cette rationalité scientifique soulignée par Heidegger. Le XVIIIe siècle congédie la métaphysique à l'exemple de Kant pour la substituer par un déisme où les lois naturelles imposent leur souveraineté. La morale prend le pas sur la métaphysique, la vertu

²⁰¹ Carl Schmitt, « l'Ere des neutralisations et des dépolitisations », in *la notion de politique*, op.cit. p 133

²⁰² *Ibid.*, p144

²⁰³ *Ibid.* p 135

fait figure de valeur cardinale. Le XIXe siècle est plus complexe car il est le lieu de la centralité de l'économie sur tous les autres domaines de la vie. La prédominance de ce domaine est préparée par une domination de l'esthétique, par le sacre de l'occasionalisme romantique qui est «la voie la plus sûre et la plus facile vers cette emprise totale de l'économie sur la vie intellectuelle et vers une mentalité qui voit dans la production et dans la consommation les catégories centrales de l'existence humaine²⁰⁴»

Nous pouvons remarquer que Schmitt étudie des types de rationalités qui rentrent en conflit ou se complètent sur le modèle de la sociologie notamment wébérienne. L'économie définit une sorte de rationalité spécifique à la manière de la théologie ou plus tard de la technique. Nous avons vu dans la première partie que le terme de métaphysique présent dans la *Théologie politique* (1922) signifiait indifféremment une position théologique ou ontologique sur le monde dans sa totalité, sur les valeurs, et nous pouvons maintenant ajouter, sur sa rationalité.

Schmitt rencontre encore ici Heidegger dans la mesure où ce dernier identifie la modernité à ce type spécifique de métaphysique, dispensatrice d'images du monde (*Weltbild*). La modernité est conçue, selon lui, comme une ère de l'histoire de la métaphysique qui peut fournir à un moment donné, «par une interprétation déterminée de l'étant et une acceptation déterminée de la vérité, le principe de sa configuration essentielle»²⁰⁵. Le monde (*Welt*) est justement la totalité de l'étant entendue au sens ontologique. Alors que l'image (*Bild*) est bien plus qu'une contemplation, c'est une manière pour la subjectivité d'affirmer sa souveraineté sur le monde, à travers sa fixation, son maintien dans une représentation qui nous permet de l'avoir «à portée de la main»²⁰⁶. Ainsi, la lutte entre les secteurs dominants ressemble au «processus fondamental des Temps Modernes qui est la conquête du monde en tant qu'image conçue»²⁰⁷. Ce mouvement se déployerait alors dans une lutte entre les sujets pour voir leurs *Weltanschauungs* triompher car «l'homme lutte pour la situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant

²⁰⁴ *Ibid.* p 136

²⁰⁴ «L'étant dans sa totalité est donc pris maintenant de telle manière qu'il n'est vraiment et seulement étant que dans la mesure où il est arrêté et fixé par l'homme dans la représentation et la production. Avec l'avènement du «*Weltbild*» s'accomplit une assignation décisive quant à l'étant dans sa totalité. L'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté de l'étant».

Martin Heidegger, «l'époque des conceptions du monde», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit. p 117

²⁰⁴ *Ibid.* p 123

²⁰⁵ *Idem*. Ce parallèle nous est suggéré par Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*, op.cit. p105

et arrête toutes les normes »²⁰⁸. Ainsi ces conceptions du monde sont juxtaposées et non linéaires comme dans le modèle schmittien et luttent entre elles pour constituer un secteur dominant potentiellement politique. Heidegger précise le potentiel politique des *Weltanschauungs* que cette lutte oppose car elles sont « celles ayant déjà recouvré les situations fondamentales extrêmes de l'homme, et avec la dernière détermination possible²⁰⁹ », en termes schmittiens, elles sont politiques.

Carl Schmitt ouvre alors le chemin plus tard suivi par Heidegger en ne sachant pas réduire le XXe siècle à un simple triomphe de l'économie. Marx avait compris dans son analyse du secteur alors dominant, l'économie capitaliste, que ce mode de production était prioritairement défini par les forces productives qui s'y déployaient, par l'avancement technique qui le définissait. Par conséquent Schmitt, considère la technique comme le nouveau centre qui donne une valeur et une signification aux actions et aux idées humaines : « La religion qui croit aux miracles et à l'au-delà se mue directement en une religion du miracle technique, de l'exploit humain et de la domination de la nature. Une religiosité magique se transforme en une technicité tout aussi magique. Ainsi donc le XX e siècle à son début se révèle être l'ère, non seulement de la technique, mais encore d'une foi religieuse en cette même technique²¹⁰ ». Schmitt décèle dans la foi techniciste, le pendant de la foi en un Dieu respectueux des lois de la nature qui s'est transfigurée dans la croyance en un marché économique qui saurait neutraliser les sources potentielles de conflit. Cette neutralité est illusoire car elle constitue un voilement du caractère ontologiquement politique des secteurs dominants, ce qui incite à leur changement pour un nouveau secteur prétendument neutre. La technique est cependant différente car en soi, elle ne porte en elle aucune valeur, aucune véritable conception du monde. Elle constitue une sorte d'achèvement de la métaphysique au sens où en tant que secteur dominant, elle soit incapable de soutenir par elle-même cette « conviction religieuse ». La technique est « aveugle » et ne peut expliquer notre « foi techniciste » qui est cette fois-ci proprement métaphysique et prend la forme d'une « croyance en un pouvoir, en une domination illimitée de l'homme sur la nature²¹¹ ».

Nous retrouvons un raisonnement proche chez Heidegger qui place Descartes à l'origine moderne de ce qu'il qualifie de métaphysique de la subjectivité. Chez Descartes, une chose deviendrait réelle à travers la certitude claire et distincte que le sujet pourrait

²⁰⁶ *Idem*.

²⁰⁷ *Idem*.

²⁰⁸ Carl Schmitt, « l'Ere des neutralisations et des dépolitisations », in *la notion de politique*, op.cit.

p 137

²⁰⁹ *Ibid*, p 149

posséder de cet objet²¹². La science n'est plus une *théoria* au sens de contemplation, mais se trouve être la production d'un savoir par un sujet pensant qui est le fondement de toute connaissance. La philosophie de Heidegger pense cette « métaphysique de la subjectivité » qui réduit le monde au sujet comme l'une des prolongations de l'histoire de la philosophie dans sa totalité. Il suit en cela Nietzsche qui considérait que la distinction entre un monde vrai et un monde des illusions, le supra-sensible et le sensible, était porteuse de ce qu'il qualifie de nihilisme, c'est-à-dire d'une dépréciation d'une réalité que l'on oppose à un monde vrai où réside le beau, le bien et le juste. Heidegger se sépare de Nietzsche en ce qu'il pense l'histoire de la philosophie en tant qu'oubli de l'Etre, en tant que nihilisme qui s'approprie la totalité de l'étant et provoque en conséquence un retrait progressif de l'Etre au profit de l'étant : « l'être est désormais pensé comme raison d'être, comme cause première, *causa prima*, comme cause de soi, *causa sui*.²¹³ ». Précisons cependant, que ce retrait de l'être est aussi une modalité de son dévoilement, dès lors l'homme ne peut être « tenu comme responsable » d'un processus dont il est le centre mais non le maître. Nous ne reviendrons pas sur les différentes étapes de cette histoire de la métaphysique, car le lien véritable qui se tisse entre Schmitt et Heidegger réside dans une commune appropriation du thème de la technique.

La première différence réside dans l'affirmation purement métaphysique de la technique chez Heidegger. Si l'on suit Carl Schmitt, la technique est « aveugle », vide de toute *Weltanschauung*. En revanche, les hommes l'érigent au rang de conception du monde ce qui la place dans une situation où elle sera à l'origine de grands bouleversements. De plus, la technique achève la neutralisation qui est née du passage au théologique au métaphysique et nous renvoie à la possibilité constante de la guerre, car « la neutralité de la technique est autre chose que la neutralité de tous ces secteurs qui l'ont précédée. La technique n'est jamais qu'un instrument et qu'une arme, et du fait même qu'elle est au service de chacun, elle ne saurait être neutre ». ²¹⁴ Par conséquent l'avènement de la technique va de pair avec la fin de la neutralisation, de cet oubli du politique qui prévalait jusqu'alors au sein des « grandes masses », elle nous place face à une décision politique dont nous ne pouvons échapper par une nouvelle fuite vers un secteur prétendument neutre. Elle est l'achèvement d'une ère et

²¹⁰ « En vérité il s'agit dans la pensée de Descartes d'un réel transfert de l'ensemble de l'humanisme et de son histoire hors du domaine chrétien de la vérité de foi spéculative dans celui de la représenté-ité (représentation) de l'étant fondée sur le sujet, dont le fondement d'essence rend enfin possible la nouvelle position souveraine de l'homme » Martin Heidegger, *Nietzsche II*, op.cit. p 151

²¹¹ Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, op.cit. p 62.

¹³ Carl Schmitt, « l'Ere des neutralisations et des dépolitisations », in *la notion de politique*, op.cit. p145

l'initiatrice d'une repolitisation radicale du monde menée sous l'égide d'une « politique assez forte pour l'assujettir ».

Heidegger souligne aussi avec force le caractère central de la technique dans toute appréhension philosophique du temps présent. De prime abord, la technique n'est pas neutre, elle peut prétendre à ce statut mais son essence le lui interdit. La recherche de l'essence de la technique implique de la considérer avant tout sous l'angle de l'instrumentalité et de son corollaire, la causalité²¹⁵. La cause signifie en grec « l'acte dont on répond » sans que cela soit entendu dans le sens d'une faute morale. Heidegger prend l'exemple de la fabrication d'une coupe d'argent destinée au sacrifice. Les causes répondent du fait que cette coupe « est devant nous et à notre disposition », elles « conduisent quelque chose vers son « apparaître »²¹⁶ ». Les causes rendent présentes une chose avec lesquelles elles entretiennent alors une relation de pro-duction. Ainsi « pro-duire a lieu seulement pour autant que quelque chose de caché arrive dans le non-caché²¹⁷ », il s'opère alors un dévoilement entendu au sens de l'*aletheia* grec²¹⁸.

Néanmoins, la technique moderne est différente de celle des origines hellènes, car elle est une « pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée²¹⁹ ». La différence entre le pro-duire et le provoquer réside justement dans cette idée que la technique moderne s'articule autour de la capacité à stocker les ressources extraites de la nature alors que la pro-duction les laisse circuler, met à notre disposition des ressources sans les accumuler. Cependant la technique ne se définit pas seulement à travers ce procès de réification, de transformation en objet de la subjectivité humaine²²⁰. En effet la nature est transformée en ce qu'Heidegger appelle le « fonds » (*Bestand*) opposé à l'objet qui se tient devant nous (*Gegenstand*). Le terme de « fonds » donne l'idée d'une accumulation, de la possibilité d' « avoir toujours quelque

²¹⁵ « C'est pourquoi la conception instrumentale de la technique dirige tout effort pour placer l'homme dans un rapport juste à la technique » Martin Heidegger, « la question de la technique », in *Essais et conférences*, op.cit. p 11

²¹⁶ *Ibid.* p 15

²¹⁷ *Ibid.* p 17

²¹⁸ « Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen ; elle est un mode du dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nous, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire la vérité (Wahr-heit). *Ibid.* P 18

²¹⁹ *Ibid.* p 20

²²⁰ Le fleuve du Rhin devient ainsi « un objet pour lequel on passe une commande, l'objet d'une visite organisée par une agence de voyage, laquelle a constitué là-bas une industrie des vacances » *Ibid.* p 22

chose sous la main » dans la mesure où l'on peut la requérir à n'importe quel moment, et ainsi le dévoiler.

Alors ce qui pro-voque l'homme, le « rassemble » pour « commettre » le réel se trouve au-delà de lui dans un mode extérieur de dévoilement. Ce dernier est qualifié de « *Gestell* » Arraisionnement²²¹. Souvenons-nous que dans notre première partie nous traitions de la question de l'onto-théologie et de la métaphysique chez Heidegger. Dans sa conférence, il écrivait que la métaphysique en tant qu'étude de l'être de l'étant, s'interrogeait sur ce qui « fonde le fond », le *Urgrund*. En effet « toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la Fondation qui rend compte du fond, qui lui rend raison et finalement lui demande raison²²² ». Ainsi la métaphysique nous renvoie à l'essence de la technique comme *Ge-stell* ou Arraisionnement : André Préau écrit «La technique arraisionne la nature, elle l'arrête et l'inspecte, et elle l'ar-raisonne, c'est-à-dire la met à la raison, en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison²²³ ». Heidegger concluait que « la technique mécanisée reste jusqu'ici le prolongement le plus visible de l'essence de la technique moderne, laquelle est identique à l'essence de la métaphysique moderne »

Le *Ge-stell* est donc un mode de dévoilement mais ne s'identifie pas à la technique elle-même, il remonte dans ses origines à Descartes et à la physique qui demande à la nature de « se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces », il est donc proche de la métaphysique de la subjectivité déjà évoquée comme mise à disposition de l'étant, réduction de la totalité au sujet. L'essence de la technique se fait alors destin, ce qui lui donne une tonalité historiciste qui n'est pas étrangère à la théorie de Schmitt précédemment évoquée. La technique est véritablement insérée dans une sorte d'histoire de l'être où l'arraisonnement « est un mode « destinal » du dévoilement, à savoir le mode provoquant²²⁴ ». Seulement, ici, le destin se lie toujours à la question du dévoilement et du chemin qui y mène. Ce destin, en d'autres mots ce cheminement vers l'être, ne rentrera pas en contradiction avec la liberté humaine, qui se définit avant tout grâce à l'idée qu'il faut laisser advenir le dévoilement. Le danger réside dans une mécompréhension humaine de ce qui est dévoilé, dans cette idée que l'être humain peut devenir à son tour un fonds que l'on peut commettre et enfin dans l'occultation, par l'arraisonnement, d'autres formes de dévoilement comme le pro-duire.

²²¹ « Ainsi appelle-nous le rassemblant de cette interpellation (Stellen) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre » *Ibid.*.. p27

²²² Martin Heidegger, « La Constitution Onto-Théo-Logique de la Métaphysique », In *Questions I*, op.cit. p 295

²²³ Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, op.cit. p 27

²²⁴ *Ibid.* p 40

La technique est donc à la fois notre destin et notre plus grand danger, et cela en accord avec le formule de Hölderlin « Mais là où est le danger, là aussi. Croît ce qui sauve²²⁵ ». Cette dualité de l'arraisonnement s'exprime dans ce terme de destin qui désigne en sus du danger, une sorte de don qui nous est accordé pour cheminer vers le dévoilement. Nous revenons ici à ce que nous avons esquissé au fur et à mesure de notre argumentation. Selon Heidegger, l'existence humaine a ceci de particulier qu'elle est toujours liée d'une manière privilégiée à l'Etre. En tant que mode du dévoilement, l'arraisonnement nous renvoie à cette vérité première du Dasein entendue comme « berger de l'être ». Ainsi le dévoilement « permet à l'homme de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y rétablir²²⁶ ». La position de Carl Schmitt est proche en ce qu'il craint la technique, mais qu'il la considère parallèlement comme le plus grand espoir d'une repolitisation. Bien entendu, il ne s'accorderait pas avec Heidegger lorsque celui-ci écrit que considérer la technique comme un instrument à maîtriser est un grand danger car nous occultons alors l'essence de la technique.

En effet, Schmitt prédit une prise en charge de la technique par une « politique forte » qui saura organiser à nouveau des regroupements ami /ennemi et mettre fin au mensonge libéral de la neutralisation de l'état et de l'humanitarisme bourgeois. La technique nous porte en conséquence vers l'idée précédemment évoquée que ces auteurs croient se situer dans une crise sans précédent, dans la position d'une attente eschatologique face à la technicisation du monde. Leurs pensées entretiennent de cette manière une relative proximité avec les tonalités messianiques du paulinisme politique. Plus précisément, une situation où la catastrophe se fait imminente mais où se trouve aussi notre plus grande chance nous renvoie au paradoxe inhérent à toute pensée théologique où la pensée de l'apocalypse revêt la forme du plus grand espoir messianique.

Pour Carl Schmitt, c'est la figure de l'Etat total qui semble répondre aux attentes d'un renouveau du politique et « offre la solution aux problèmes que pose la détermination du politique à partir de la technique », puisque seul un Etat « qui ne connaît plus rien d'absolument non politique, est susceptible d'investir et de dominer la sphère de la technique²²⁷ »

²²⁵ Cité par Heidegger, *Ibid.* p47

²²⁶ *Ibid.* p 43

²²⁷ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt :Le politique entre spéculation et positivité*, p109. Cette emphase sur la technique le reliera à la tradition de la révolution conservatrice. Kervégan souligne que « dans sa banalité même, une telle affirmation situe Schmitt dans tout un courant de pensée dont la figure marquante est sans doute Ernst Jünger ».

Dès lors la question de la technique rentrerait en résonnance avec l'organisation politique de la société et plus précisément de la forme de l'Etat. Ici, la métaphysique rejoint la politique et nous montre à l'œuvre chez Schmitt « un enracinement de la *théorie juridique positive* et d'un *discours politique* prétendant à la positivité dans une métaphysique de l'histoire, entendue comme théologie politique²²⁸ ». Nous devons maintenant examiner les conséquences de cette pensée sur la théorisation de la place du politique dans la société. Nous allons constater que la technique constitue le point de jonction qui permet d'appréhender en termes métaphysiques la politique d'une époque et ainsi de perdre toute possibilité de distinguer la démocratie libérale du totalitarisme.

L'ubiquité du politique :

L'un des points cardinaux de toute réflexion sur le libéralisme porte sur la relation entre la société civile et l'Etat. Le libéralisme prône une multitude de séparations dont la plus fondamentale est pour la première fois avancée par Hegel. Il suggère que le politique identifié à l'Etat occupe un domaine distinct dans l'architecture d'une société humaine. Dans le schéma hégelien, il y a une dissociation radicale entre la société civile qui est la sphère de production économique et l'Etat qui régule et rend possible pour chacun l'accomplissement de la liberté dans la citoyenneté. Avant Hegel, l'Occident n'avait pas dissocié l'organisation politique et l'organisation sociale, ce qui avait par exemple pour corrélat l'indistinction entre sociologie et science politique.

Aristote opérait néanmoins une dissociation entre *Polis* et *Oikos*, cité et foyer, ce dernier étant considéré comme le lieu de reproduction de la vie, auquel appartient la *Zoe*. Pourtant, cette distinction n'est pas comparable avec celle séparant l'Etat et la société civile car la *Polis* est bien entendu le lieu de la politique mais aussi celui du commerce et des échanges.

Il est donc étrange de voir Agamben convoquer une distinction proprement grecque pour expliciter la modernité politique. Il s'y autorise car il nie à son origine le contrat social de type libéral et la distinction qu'il institue entre état de nature et état social et d'une certaine manière, entre société et Etat. Dans *Homo Sacer I*, il entreprend une lecture schmittienne du *Léviathan* de Hobbes, en posant que l'état de nature « survit dans la personne du

²²⁸ *Ibid.* p 109

souverain²²⁹ ». Il existerait donc en tant que « principe interne » de l'Etat qui se révélerait dans le moment de l'exception. Agamben continue en refusant l'idée libérale d'une fondation de la politique sur l'idée d'un contrat « qui marquerait de façon ponctuelle et précise le passage de l'état de nature à l'Etat » car « Il existe, au contraire, une zone d'indétermination bien plus complexe entre le *nomos* et la *physis* ²³⁰ ».

Nous revenons ici à la critique que Leo Strauss a faite à Schmitt sur la question de l'état de nature. Il soutenait que son consentement au politique cache un consentement à un état de nature sans cesse présent, peut-être comme le pense Agamben dans la personne du souverain. Ainsi, la sortie de l'état de nature ne prend aucune signification car le ban (la relation d'exception) est l'acte originaire de la politique moderne. Ce qui fonde l'ordre n'est pas un contrat mais une décision sur l'exception, il n'y a donc aucune idée de consentement autre que celui au caractère indépassable de la politique. On voit que l'influence de Schmitt est ici omniprésente car Agamben ne pourrait penser cette configuration originaire du ban sans la construction préalable d'un décisionnisme juridique.

Néanmoins, la mise au ban précèderait la désignation de l'ennemi car « l'extrariété de celui qui se trouve dans le ban souverain est plus profonde et plus originelle que l'extranéité de l'étranger ²³¹ ». Selon Agamben, la décision de l'ordre précède celle du politique ; il synthétise la suspension et la fondation en posant que la souveraineté s'affirme dans une décision anomique qui a pour résultat notre assujettissement, notre totale contingence face au souverain. Dès lors, la politique, qui s'exprime dans le ban et dans la production de la vie nue, peut atteindre une sorte d'ubiquité par l'entremise d'un Etat qui ne connaît plus de frontières véritables car il porte en lui une sorte de violence principielle, d'ordre naturel, qui ne connaît aucune limite. Dans ce cas, l'exception se définissant comme une inclusion de ce qui se trouve à l'extérieur d'elle, « coïncide avec la réalité elle-même ²³² »

Il nous semble aussi important de déceler une autre modalité de la préfiguration schmittienne de cette pensée. Plus haut, nous avions découvert le rôle central de la technique au cours du siècle dernier. Schmitt avançait l'idée que l'avenir de la technique résidait dans

²²⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer (le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit. p 44 Il ajoute plus loin « L'état de nature est, en vérité, un état d'exception où la cité apparaît pour un instant (qui est tout à la fois intervalle chronologique et instant intemporel) *tanquam dissoluta*. Autrement dit, la fondation n'est pas un événement accompli une fois pour toutes *in illo tempore*, elle est continuellement à l'œuvre dans l'état social sous la forme de la décision souveraine » *Ibid*, p119

²³⁰ *Ibid.* p 120

²³¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer (le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit.p 121

²³² Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op.cit., p 178

des forces politiques qui l'utiliseraient pour s'inscrire à l'intérieur de la totalité de la société. Ainsi « *l'Etat total, pour C. Schmitt, ce n'est pas seulement un Etat qui utilise les techniques pour asseoir et étendre son emprise sur chacun, c'est aussi, tout simplement, l'Etat de l'ère de la technique* ²³³ ». Schmitt brouille la distinction entre Etat et société civile en présumant une politisation de la société sous l'égide du gouvernement des partis, et d'une intervention sans cesse croissante de l'Etat dans l'économie ou dans la culture. Il s'agit alors d'une « politisation omnilitérale de l'existence humaine, jusqu'alors peu ou prou partagée entre l'*oikos* et la *polis* ». Schmitt explique que « la société devenue l'Etat devient un Etat dirigiste en économie et pour la culture, un Etat d'assistance, de bien-être, de prévoyance ; l'Etat devenu l'auto-organisation de la société est devenu impossible à séparer d'elle car son objet accapare tout le social (...) Les partis où s'organisent les différents intérêts et tendances sociales, sont la société elle-même devenue Etat des partis (...) Dans l'Etat devenu l'auto-organisation de la société, il n'y a tout simplement rien qui ne soit, du moins potentiellement, étatique et politique ²³⁴ ».

Le lien entre Etat total et totalitarisme est complexe et repose sur la distinction entre un Etat total quantitatif ou faible et un Etat total qualitatif fort. Sa faiblesse résiderait dans son inféodation aux partis et à sa transformation en une démocratie pluraliste, vidée de sa substance aux yeux de Schmitt. En effet le pluralisme qui organise la discipline partisane transforme le parlement en lieu d'affrontement entre des « regroupements sociaux ». De plus cet Etat total prend la forme d'un Etat administratif, qui se définit par « *la substitution progressive aux normes légales de mesures administratives (décrets, ordonnances, arrêtés, circulaires) en tant que mode effectif et déterminant d'exercice de l'autorité de l'Etat* ²³⁵ ». L'Etat administratif ou bureaucratique ne doit pas être confondu avec l'Etat gouvernemental qui correspond à un Etat total qualitatif ou fort. Ce dernier ressemble à s'y méprendre à l'Etat fasciste et marque la totale vacuité du principe de la séparation des pouvoirs, l'exécutif se prévalant du pouvoir de légiférer par décret ou règlement. Giorgio Agamben dénonce cet Etat gouvernemental comme figure de l'état d'exception et de la confusion des pouvoirs et reproche de cette manière à la « culture politique de l'Occident » de ne pas se rendre compte « qu'elle a totalement perdu les principes qui la fondent ²³⁶ »

²³³ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt :Le politique entre spéculation et positivité*, op.cit. P86

²³⁴ Carl Schmitt, « Le virage vers l'Etat total », in *Parlementarisme et démocratie*, p 162

²³⁵ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt :Le politique entre spéculation et positivité*, p 101

²³⁶ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, p 35

Le point capital est de comprendre que la technique entendue au sens métaphysique crée une conception où les limites entre l'Etat et la société et entre le totalitarisme et le libéralisme sont devenues indistinctes. Par exemple la distinction entre un Etat total faible ou fort rend compte de l'impossibilité en dernière instance de distinguer l'Etat fasciste de la république de Weimar du point de vue de la délimitation stricte entre bourgeois et citoyens, Etat et société. Ce concept ouvre donc un seuil d'indistinction qui sera amplifié par les analyses de Heidegger et Agamben.

Heidegger écrivait dans l'*Introduction à la métaphysique* que « La Russie et l'Amérique sont toutes deux au point de vue métaphysique, la même chose ; la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé²³⁷ ».

Cette phrase possède une signification qui est lourde de sens si nous la mettons en parallèle avec la position de Schmitt ou d'Agamben. Schmitt pensait déjà en 1919 que les financiers américains et les bolcheviques russes partagent un même type de rationalité d'ordre économique qu'il tente de faire triompher contre les politiciens et les juristes²³⁸.

Heidegger conçoit de la même manière la métaphysique moderne comme une image du monde dotée d'une rationalité spécifique, ce qui lui permet de quitter la typologie des régimes proprement dite pour assujettir la science politique à des considérations d'ordre métaphysiques. Dans ce même texte écrit en 1935, Heidegger nous entretenait d'une « vérité interne » et d'une « grandeur » du national-socialisme qui correspond « à la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne²³⁹ ».

Le nazisme fait donc partie de la métaphysique moderne et représente même son expression la plus achevée, en tant que « système politique fondé sur le *Führerprinzip* qui se trouve inscrit dans ce destin où il accomplit, mieux que la démocratie, ce que requiert la métaphysique achevée²⁴⁰ ». En effet, si la technique représente le plus grand danger et la plus grande chance et si le nazisme est l'expression la plus avancée de celle-ci, le nazisme

²³⁷ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op.cit. p 49. Il continuait par le constat d'un déclin qui nous montre la contigüité entre la pensée de la technique et la pensée de la crise spirituelle ou morale. Il écrit: «En un temps où le dernier petit coin du globe terrestre a été soumis à la domination de la technique, et est devenu exploitable économiquement (...) La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettrait du moins de voir et d'estimer comme telle cette décadence(...) L'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégarisation de l'homme, la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre, tout cela a déjà atteint, sur toute la terre, de telles proportions, que des catégories aussi enfantines que pessimisme et optimisme sont depuis longtemps devenues ridicules »

²³⁸ Carl Schmitt, *Romantisme politique*, op.cit. p 13

²³⁹ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op.cit. p 202

²⁴⁰ Luc Ferry, Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, Paris, Livre de poche, 2001, p 116

doit alors être accepté comme ce qui peut ouvrir à un destin nouveau. Le nazisme serait dans ces conditions l'expression de la technique entendue dans sa plénitude métaphysique mais aussi par la même occasion une réponse à celle-ci. Il ne se distinguerait donc du libéralisme que dans le type de réponse qu'il voudrait apporter à un phénomène dont ils sont tous les deux issus.

Le caractère proprement inacceptable de cette *normalisation* du nazisme et de cette identité essentielle entre libéralisme et totalitarisme, est fondé sur une totale négation de l'importance du droit dans la qualification d'un régime, ce qui entraîne une sorte de banalisation de l'entreprise de destruction du nazisme. Ceci a pour conséquence une dilution de toute responsabilité individuelle, qui est encore plus frappante si l'on examine son célèbre discours de Brême de 1949²⁴¹. Il écrit « l'agriculture est maintenant une industrie alimentaire motorisée, quant à son essence *la même chose* que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, *la même chose* que les blocus et la réduction des pays à la famine, *la même chose* que la fabrication de bombes à hydrogène²⁴² ».

Ainsi Heidegger rend nulle et non avenue toute tentative d'exprimer la responsabilité d'individus, une appréhension métaphysique posant qu'*essentiellement* le paysan qui laboure son champ à l'aide d'un tracteur et un SS détaché à Auschwitz participent au même phénomène. Enfin si le totalitarisme est la vérité de notre époque, on peut avec raison s'interroger sur la marge de liberté accordée à l'individu. Heidegger nous répondrait que « l'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, et non un serf que l'on commande²⁴³ ». Sous son apparence somme toute poétique, cette proposition est singulièrement périlleuse car on peut légitimement se demander si autant d'indétermination et d'ambiguités peuvent fonder une éthique ou une politique, si une telle position n'est pas la sécularisation d'une sorte de messianisme, en attente de nouveaux dieux ou d'une totale soumission de soi à une sorte de

²⁴¹ Agamben la cite et ajoute que ces propos furent considérés comme « inopportun » de la part d'« un auteur compromis, fût-ce de façon marginale, avec le nazisme ». Nous voyons quelle position prend Agamben pour sauvegarder la réputation de Heidegger dans un texte qui traite pourtant de la Shoah. Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op.cit. p 80

²⁴² Cité par Arno Münster, *Heidegger la « Science Allemande » et le national-socialisme*, Paris, Kimé, 2002, p 104. Souligné par nous. Philippe Lacoue-Labarthe pensait que ce propos était « scandaleusement insuffisant » et Arno Munster ajoute que « le silence total du philosophe sur la responsabilité réelle des acteurs politiques de cette entreprise d'extermination- accompagné d'un silence total encore plus scandaleux-concernant les victimes, c'est-à-dire les juifs, ne peut que provoquer l'indignation générale »*Ibid.* p104

²⁴³ Martin Heidegger, « la question de la technique », in *Essais et conférences*, op.cit. p 33

mission divine²⁴⁴. De plus elle consiste en une récusation totale de la valeur de la volonté humaine et du droit. Lorsque Heidegger est interrogé par le journal *Der Spiegel* sur la valeur de la démocratie et de « l'Etat fondé sur le droit » il répond « Je les appellerais en effet des « demi-mesures », parce que je ne vois dans tout cela aucune véritable mise en question du monde technique, parce qu'il y a encore derrière tout cela, selon moi, l'idée que la technique est dans son être quelque chose que l'homme a en main. A mon avis cela n'est pas possible. La technique dans son être est quelque chose que l'homme de lui-même ne maîtrise pas²⁴⁵ ». Alain Renaut et Lukas Sosoe en concluent que Heidegger pense la valorisation de l'Etat de droit comme une illusion suggérant que nous serions maîtres de notre *destin*, en d'autres mots de la technique, alors qu'elle est « le point d'aboutissement de toute la logique de la modernité²⁴⁶ ». La même pensée nous semble à l'œuvre chez Giorgio Agamben. Pour la reconstruire il faut d'abord déterminer de quelle manière la biopolitique sur le modèle de la technique heideggérienne atteint une consistance ontologique puis comment la démocratie libérale rentre alors dans une totale indifférenciation vis-à-vis du totalitarisme.

La grande thèse d'Agamben est que « le camp comme espace biopolitique (...) apparaît comme le paradigme caché de l'espace politique moderne ». La biopolitique prend aussi la forme d'un paradigme dans l'œuvre de Michel Foucault, mais Agamben lui octroie un caractère quasi-ontologique, comme si celle-ci n'était que l'unique lecture possible de l'économie moderne du pouvoir. Or le penseur français considère la bio-politique comme l'une des appréhensions possibles du devenir de la politique moderne et cela à l'encontre de certaines interprétations qui lui impute la création d'une véritable ontologie, d'un plan d'immanence où la microphysique du pouvoir rendrait compte de la totalité de ce qui est.

Cependant, la première aporie de cette dernière interprétation est soulignée par Agamben lui-même. En effet, il cherche à tout prix à lier le pouvoir souverain et la biopolitique car Foucault avait précisément posé que ces deux types de pouvoirs ne pouvaient connaître une sorte d'unicité totalisante. Dès lors la jonction opérée par Agamben rentrerait

²⁴⁴ « Il ne suffit même pas que l'homme sache seulement maîtriser la technique comme si celle-ci était quelque chose de neutre en soi(...)Il y faut une humanité qui soit foncièrement conforme à l'essence fondamentale singulière de la technique moderne et de sa vérité métaphysique, c'est-à-dire qui se laisse totalement dominer par l'essence de la technique afin de pouvoir de la sorte précisément diriger et utiliser elle-même les différents processus et possibilités techniques » Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971, p 134

²⁴⁵ Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1988, p 43

²⁴⁶ Alain Renaut, Lukas Sosoe, « Heidegger et le droit », in *Philosophie du Droit*, Paris, Puf, 1991, p 162

dans son projet de présenter à tout prix une théorie d'ordre ontologique qui ne laisserait aucune place au singulier et à la discontinuité propre à la méthode généalogique. Foucault écrit à ce propos qu'il ne faut pas chercher à comprendre le schéma de progression d'un concept selon un mode évolutionniste mais « au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre » et « découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident²⁴⁷ ».

Pourtant Agamben transforme la biopolitique en la vérité de notre époque et en cause principale des totalitarismes, car « c'est seulement parce que la politique, à notre époque, s'est entièrement transformée en biopolitique qu'elle a pu se constituer à tel point en politique totalitaire²⁴⁸ ». Cette proposition semblerait certainement moins discutable si elle considérait des *composantes* de la politique moderne comme annonciatrices de la barbarie totalitaire. Cependant, Agamben va plus loin en considérant que la totalité de la politique moderne est biopolitique. Ce dernier concept exprime alors l'essence même de notre économie du pouvoir qui s'est actualisée entre autre dans le nazisme. Ainsi les démocraties et les totalitarismes représentent la même « politisation de la vie » et se trouvent résolument interchangeables, « les distinctions politiques traditionnelles (droite et gauche, libéralisme et totalitarisme, privé et public) perdent leur clarté et leur intelligibilité une fois que la vie nue devient leur référent fondamental²⁴⁹ ». Cette biopolitique rentre en collusion avec la décision souveraine et peut alors se transformer en « thanatopolitique ». Cette décision souveraine devient ici une décision évaluatrice de la vie, déterminant si cette dernière est « digne d'être vécue ». De cette manière elle se rapproche de la lecture heideggérienne de la métaphysique moderne, où le sujet, au fur et à mesure de son histoire, s'approprie la souveraineté de l'évaluation, de la distinction de la plus haute valeur au sens de la théologie. Ici le souverain s'approprie le droit de décider si une vie se trouve « politiquement pertinente²⁵⁰ ». Sa décision prend place dans un camp dont les limites s'identifient à la totalité de notre monde politique, en tant qu'il est le *nomos* de la politique moderne.

Ce paradigme prend d'abord la forme d'un état d'exception permanent, dont le camp de concentration rend parfaitement compte car il se situe radicalement en-dehors de l'horizon de la situation normale. Pourtant sa forme est singulière car il fait figure de mesure gouvernementale, de norme voulue, ce qui a pour conséquence qu'il s'inscrit à l'intérieur

²⁴⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, in *Philosophie*, Paris, Gallimard, 2004

²⁴⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, p 130 souligné par nous

²⁴⁹ *Ibid.* p 132

²⁵⁰ « Dans la biopolitique moderne, le souverain est celui qui décide de la valeur ou bien de l'absence de valeur de la vie en tant que telle » *Idem* p 154

même de l'ordre juridique. Cette définition du camp comme permanence de l'état d'exception et annihilation de la consistance ontologique de la norme, de confrontation immédiate entre le pouvoir souverain et la vie nue, nous donne à voir l'essence même du camp. Nous retrouvons cette essence « indépendamment de la nature des crimes qui y sont commis et quelles qu'en soient la dénomination et la topographie spécifiques » chaque fois qu'une « telle structure » se présente à nous²⁵¹. Agamben rend alors compte de l'étendue de sa thèse qui pose que les « zones d'attentes » des réfugiés et des immigrés, ou le vélodrome d'Hiver où furent rassemblés les futurs déportés par la police de Vichy « délimite, en réalité, un espace où l'ordre juridique normal est en fait suspendu et où commettre des atrocités ne dépend pas du droit, mais seulement du degré de civilisation et du sens moral de la police qui agit provisoirement comme souveraine²⁵² ».

Le camp apparaît comme la limite de la biopolitique lui permettant de se transformer en politique de la mort. Il est le reflet inversé de l'état d'exception en ce que ce dernier est un « ordre sans localisation » (une suspension de la norme) alors que le camp est une « localisation sans ordre ». Il est « la matrice cachée » de notre réalité présente dans ces zones d'attentes, ces camps de réfugiés mais aussi dans les ban-lieux de nos villes. L'indistinction est radicale entre totalitarisme et démocratie libérale car la structure de la politique occidentale s'exprime dans le nazisme et se trouve encore présente en son essence dans des dispositifs qui nous sont familiers.

On peut s'étonner de l'impossibilité pour Agamben de comprendre le nazisme autrement que comme la continuité de la politique occidentale. Nous ne nierions en aucun cas que le nazisme est un phénomène moderne qui prend ses racines dans l'histoire de l'Occident. Il serait certainement erroné de le considérer comme le surgissement *ex nihilo* du mal radical. Une étude de la relation entre le nazisme et la modernité semble une entreprise particulièrement importante dans la mesure où elle permettrait d'identifier des points de ruptures, où la modernité politique mais aussi l'idée d'une intervention de l'Etat dans la société ou d'une régulation normative des conduites, de la santé, des loisirs, se transforme en des pratiques contraires aux valeurs que portent *historiquement* la démocratie libérale. L'étude des relations entre le nazisme et la modernité est primordiale pour rappeler à l'ordre

²⁵¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, op.cit. p 187

²⁵² *Ibid.* p 188. Agamben rejoint ici la caractérisation de la police dans la critique de la violence de Walter Benjamin. La police ferait figure de conjonction entre une violence fondatrice de droit(souveraine) et conservatrice de droit. « Elle est fondatrice de droit, car la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre tout sorte de décrets prétendant au statut de droit légitime ». Walter Benjamin, « La critique de la violence », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p 224

les systèmes politiques contemporains et déceler dans leurs structures ce qui nie leur conformation historique.

Agamben dépasse cette généalogie mesurée et communément admise, comme son maître Heidegger il traverse une limite qui se condense en l'affirmation d'une identité entre nazisme et modernité, entre notre présent et le camp de concentration. *Cette identité n'est possible que par l'entremise d'une essentialisation de la politique, de sa confusion avec une conception d'ordre métaphysique*. Chez Giorgio Agamben, la biopolitique prend la forme de cette essence qui finit par s'affirmer dans une forme politique définie, le camp. Ce dernier se définit comme le lieu de la normalité de l'exception et de la réduction de la norme au néant. Il se trouve partout et rend compte en son essence de notre politique moderne. Toni Negri a alors raison de remarquer que, chez Agamben, « l'état d'exception apparaît comme un fond indifférent qui neutralise et décolore tous les horizons et les reconduit à une ontologie incapable de produire du sens, sinon en termes destructeurs(...) tout ce qui arrive dans le monde aujourd'hui, se produit comme s'il était figé dans un horizon totalitaire et statique, comme « sous le nazisme »²⁵³ »

Une question se pose alors quant au futur de la politique. Elle s'adresse avant tout à Giorgio Agamben, un penseur de cette extrême-gauche qui, depuis le 19^{ème} siècle, affirme sa volonté de voir l'homme se libérer du joug du capitalisme et de l'Etat. Il devrait nécessairement comprendre dans sa pensée, un espoir de voir le monde changer, de voir s'éteindre cette structure de l'Etat qui nous livre entièrement à son propre pouvoir de nous ôter la vie. C'est ici que l'usage de Schmitt et Heidegger atteint son point culminant. En effet l'état d'exception est, sur le modèle de la technique, à la fois notre plus grand malheur et notre plus grande chance. Il est donc notre seul moyen de nous réveiller de ce cauchemar où « d'un point de vue strictement politique, fascisme et nazisme n'ont nullement été surmontés²⁵⁴ »

²⁵³ Toni Negri, *Il frutto matturo della redenzione, Il manifesto*, 26 juillet 2003, cité par Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi affronter l'exception*, op.cit. p 111.

²⁵⁴ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient : Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, p 64. Voir aussi Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op.cit. p 27.

b- Au-delà de la politique de l'exception

Le messianisme de l'exception :

Nous avons vu depuis le début de notre recherche que l'une des clés de compréhension de ces auteurs réside dans leur utilisation de la théologie. Dans notre mouvement précédent nous avons tenté de souligner l'appropriation schmittienne d'un existentialisme chrétien pour sous-tendre sa théorie de l'exception souveraine. Une figure importante apparaissait déjà en la personne de Saint Paul, dont les écrits connurent un immense regain d'intérêt au début du siècle dernier. Pour Carl Schmitt, le paulinisme politique se cristallisait dans la question du *Katéchon*. Cette interrogation faisait de lui selon les mots de Jacob Taubes, « un penseur apocalyptique de la contre-révolution », hanté par *ce ou celui qui retient* l'arrivée de l'Antéchrist

Agamben s'approprie à son tour le paulinisme politique pour traiter la question de l'exception d'une manière inédite. Il postule que l'état d'exception prend une résonnance théologique qui nous permet de comprendre d'une manière renouvelée la relation paulinienne entre la Loi et les œuvres, mais aussi la manière dont nous pourrions surmonter notre situation politique. Comme nous l'avons vu, cette rencontre entre la norme juridique et la loi divine se déploie dans la sécularisation par Schmitt de l'épisode du sacrifice d'Isaac par Abraham²⁵⁵. Dans cette perspective, le dépassement de la loi ne pouvait être accompli que par la grâce divine identifiée au pouvoir souverain. Cette tension entre la Loi et la grâce est une question théologique de première importance car le christianisme a subi une division relative à cette question que l'on peut certainement imputer, selon Agamben, à l'apparence aporétique des thèses de Saint Paul sur la loi²⁵⁶. Par exemple, il est affirmé que « Nous croyons en effet que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi²⁵⁷ ». Pourtant il est écrit plus loin que « la loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon »²⁵⁸. Ces deux propositions semblent se contredire et nous révéler que le propos messianique de Paul permet d'opposer

²⁵⁵ Abraham apparaît ainsi chez Paul pour appuyer l'idée d'une prééminence de la foi sur la loi : « Ce n'est pas à travers la loi que fut faite à Abraham et à sa descendance la promesse de devenir les héritiers du monde, mais à travers la justice de la foi » Romains IV, 13

²⁵⁶ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op.cit. p157

²⁵⁷ *Epître aux Romains* III, 28

²⁵⁸ *Ibid.* VII,12, voir aussi *Epître aux Galates*, III,11

plusieurs figures de la loi, de complexifier son statut maintenant que *le règne du Christ est imminent*.

Une première réponse se trouve dans une assertion énigmatique de Paul sur le Christ comme fin de la loi²⁵⁹. En grec, cette fin se traduit *Telos* et signifie, selon Agamben, la fin et l'accomplissement. La loi subit dans cette configuration, ce que Paul qualifie en grec de *Katargeo*, une désactivation qui rend inactive la loi, la suspend, sans la détruire²⁶⁰.

Par conséquent la fin entendue aussi comme accomplissement aurait une signification similaire à celle d'une partie de l'assomption hégélienne, de l'*Aufhebung*. Ceci est confirmé par la « découverte » d'Agamben sur le verbe désactiver/*Katargein* qui est traduit par *Aufheben* par Luther. Comme nous l'avons vu, ce terme « réunit intimement deux significations opposées, celle de conserver et d'abroger ou supprimer » et fonde la négativité spéculative, la possibilité de la dialectique hégélienne²⁶¹. Agamben avance donc l'hypothèse que la désactivation de la loi annoncée par le Christ signifie son dépassement et sa conservation.

Nous pourrions opposer à cela l'explication de l'éminent exégète, Rudolf Bultmann. Dans son analyse de l'Epître aux Romains X,4 il écrit que pour Paul, « La loi est donc seulement supprimée comme moyen d'accès à la grâce divine à la valorisation de soi. Mais en tant que la Loi exprime la volonté et les exigences de dieu ; elle garde naturellement sa valeur²⁶² ». Ainsi la loi ne s'achève pas, elle est seulement mise à distance, amoindrie dans ce qu'elle possède de plus néfaste à l'humilité de l'homme devant Dieu. Cette interprétation va à l'encontre de la position d'Agamben qui considère la fin de la loi comme la figure sécularisée de l'état d'exception. On voit qu'Agamben ne manque pas ici de réinterpréter d'une manière très créative des questions théologiques extrêmement délicates.

Selon lui, la Loi subirait une *Aufhebung* qui lui donnerait un statut totalement autre. Paul destinerait de ce fait la Loi à un sort proche de celui réservé à l'ordre juridique dans la décision souveraine de Schmitt, « Paul radicalise la condition de l'état d'exception dans lequel la loi s'applique en se dés-appliquant et ne connaît plus ni dedans ni dehors²⁶³ ». En d'autres mots, la désactivation de la loi signifie *dans un premier temps* qu'elle se trouve suspendue tout en étant conservée sous la forme d'une pure puissance.

²⁵⁹ Epître aux Romains, X, 4

²⁶⁰ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op.cit. p 167. « Le rapport du messianique à la loi n'est pas alors la destruction mais la désactivation de la loi et son « inexécutabilité »

²⁶¹ Bernard Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, op.cit., p 13

²⁶² Rudolf Bultmann, « Le Christ fin de la loi », in *Foi et compréhension*, op. cit. p 431

²⁶³ *Ibid.* p180

Pour appuyer cette comparaison, Agamben revient sur la signification de l'exception. Dans celle-ci comme dans le temps messianique, il est impossible de respecter ou de déroger à la loi. Cette dernière est inexécutable car elle n'existe que sur un plan purement formel et non substantiel. Ainsi, il est impossible dans cette configuration de dire la loi, de distinguer le licite de l'illicite²⁶⁴. Cet usage de l'*Aufhebung* marque une singulière différence entre Schmitt et Agamben. En effet, si nous considérons que la suspension de la norme se trouve l'objet d'une décision disjonctive, ou bien ...ou bien, refusant l'artifice de la négativité en faveur de la gravité de la décision ; le devenir de la loi dans le « messianisme » paulinien serait l'assomption de l'Etat d'exception, son passage d'une polarité apocalyptique à un horizon messianique.

La désactivation est donc *bien plus* qu'un état d'exception car elle engendre une plénitude de la loi, « le plérôme messianique de la loi est une *Aufhebung* de l'état d'exception, une absolutisation de la *katargesis* »²⁶⁵. Dans *Etat d'exception*, ce terme de plérôme est opposé à un « état d'exception (qui) constitue plutôt un état kénomate, un vide de droit ». Nous voyons qu'Agamben a véritablement tendance à nier le rapport qui lie l'exception à l'ordre juridique, en tout cas à le considérer d'une manière bien plus formelle que celle de Schmitt. Ce dernier pense l'exception comme quelque chose de temporaire alors qu'Agamben en l'essentialisant, en la faisant entrer dans la normalité, vide au même moment le droit de toute substance. Il oppose donc à cette plénitude constituante, un vide rendant compte de l'exception comme d'une transfiguration d'une pure a-nomie, d'un espace sans aucune loi.

Ainsi, le contexte messianique abolit ce rétablissement de la loi tout en postulant une présence latente de la loi, sa conservation ou rémanence, sous une forme neutralisée ou affaiblie. Dans cette optique, la loi demeurerait mais perdrait toute force de loi, sa désactivation permettrait cependant la justice, pour autant que la loi serait observée, étudiée, mais non appliquée, « Une justice sans loi n'est pas la négation, mais la réalisation et l'accomplissement, le plérôme de la loi »²⁶⁶. Il ne précise pas pour autant les modalités de cette justice, ni la manière dont nous pourrions désactiver la loi ou accomplir individuellement l'inversion de l'état d'exception. Il dessine seulement le reflet inversé de sa conception de l'état d'exception en tant « qu'espace anomique où l'enjeu est une force de loi

²⁶⁴ Justement « les camps de concentration, dans lesquels tout est possible, naissent dans l'espace ouvert par l'informulabilité de la loi ». *Ibid.* p179

²⁶⁵ *Ibid.* p183

²⁶⁶ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op. cit. p 181

sans loi²⁶⁷ » car il considère que le devenir messianique de la loi consisterait à inverser l'exception schmittienne, en ne conservant que la loi sans sa force coercitive.

Agamben accomplit donc une lecture de Paul que nous qualifierions d'anarchisante ; il rapproche dans un premier temps la Loi dans le temps messianique et dans l'état d'exception, tout en démontrant que le messianisme en constitue le dépassement dans un sens hégélien. Il veut ainsi nous mener à un devenir de la Loi sans Etat ni puissance souveraine et suspendue à l'affirmation d'un état d'exception qui mettrait fin à la normalité de l'exception a-nomique.

Agamben s'inscrit alors dans une tradition bien connue de l'hégelianisme de gauche dont furent issus Marx, Bakounine, Stirner et même Proudhon. Il partage avec eux cette fascination pour la dialectique et pour cette modalité si mystérieuse qui permet de dépasser une situation tout en la conservant. La pensée de Schmitt refuse cet « artifice » si riche d'un point de vue spéculatif pour souligner avec force l'importance de la décision. Ce débat que nous avons évoqué dans notre second mouvement connaît ici conclusion en tant qu'il pose deux attitudes totalement opposées face au monde.

Le penseur de gauche ne peut se départir de l'idée d'un progrès, d'une résolution des contradictions du monde. Pour cela, Agamben doit nécessairement faire appel à un contexte messianique, à une eschatologie, ce qui le rapproche de la tradition marxiste. L'analyse de Bultmann est ici exemplaire en ce qu'elle identifie le *Manifeste du parti communiste* à un document messianique qui reprend la théologie chrétienne de l'histoire. La réduction de l'histoire à la lutte des classes ressemble à l'histoire appréhendée par le christianisme en tant que lutte entre le bien et le mal, à la différence que dans la première l'exploitation prend la place du péché originel²⁶⁸. En revanche, le refus de la dialectique hégélienne par Schmitt tient justement à sa récusation de la possibilité d'une philosophie de l'histoire sans jugement dernier. Car « l'effet de cette rationalisation dialectique, de cette proclamation d'une logique immanente à l'histoire, est l'abandon de toute instance ultime du sens de l'histoire, instance qui ne peut être que métahistorique »²⁶⁹. Son refus de l'hégelianisme qui connaît, il est vrai, sa plus grande renommée grâce aux hégéliens de gauche, repose sur son christianisme qui refuse l'idée que la résolution des contradictions du monde pourrait avoir lieu dans notre temporalité, dans l'histoire. Il n'est pas du tout suspendu à l'attente d'une parousie immanente

²⁶⁷ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit. p 68

²⁶⁸ Rudolf Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Foi Vivante, 1959, p 91-93. Voir aussi Karl Löwith, *Histoire et salut*, Paris, Gallimard, 2002, p 57-79

²⁶⁹ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*, op.cit. p332

qui réaliseraient la cité de Dieu sur terre mais plutôt angoissé par la proximité de l'apocalypse, de la fin des temps. En effet, si Agamben est un penseur du progrès, aussi sombre que soit son tableau du présent, Schmitt est viscéralement pessimiste, il partageait l'idée de Bultmann sur l'impossibilité d'une eschatologie politique, d'une déchéance radicale de l'homme. Le contexte messianique et dialectique d'Agamben se distancie fortement du discours apocalyptique et disjonctif du juriste allemand. Un point les relie car ils inscrivent le politique dans le théologique et jouent avec une sécularisation qu'ils considèrent comme un fait indubitable. Au centre de leur débat, une seule question, celle de l'anomie.

A cette première divergence d'ordre théologique qui fait réapparaître une distinction principielle entre la droite et la gauche, s'adjoint une autre séparation quant à la question du *Katéchon*, dont nous pourrions dire à la suite de Théodore Paléologue que « c'est là le spectre qui traverse en tous sens les études schmittiennes²⁷⁰ ». La principale pièce du dossier est un extrait du deuxième Epître aux Thessaloniciens, III, 9 commenté par Schmitt dans le *Nomos de la terre* et maintenant abordé par Agamben. Voici le passage d'après une traduction usuelle :

« Que personne ne vous séduise d'aucune manière. Auparavant doit venir l'apostasie et se révéler l'Homme impie, l'Etre perdu, l'Adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu (...) Et vous savez ce qui le retient maintenant, de façon qu'il ne se révèle qu'à son moment. Dés 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 la manifestation de sa Venue. Sa venue à lui, l'Impie, aura été marquée, par l'influence de Satan, de toute espèce d'œuvres de puissance, de signes et de prodiges mensongers²⁷¹. »

Ce passage a éveillé l'intérêt de Schmitt qui l'insère dans sa « philosophie de l'histoire » centrée autour de la question de la technique. En effet, l'antéchrist se voit identifié à la technique dans un texte de 1916. Il écrit : « Le terrible magicien qu'il est recrée le monde, change

²⁷⁰Théodore Paléologue *Sous l'œil du grand inquisiteur*, op.cit., p 63

²⁷¹ Voici la traduction d'Agamben. « Que nul ne vous trompe en aucune manière. Si auparavant ne vient pas l'apostasie et que n'est pas révélé l'homme de l'anomie, le fils de la destruction, celui qui se dresse contre et s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu et est objet de culte, jusqu'à siéger lui-même dans le temple de Dieu, se montrant lui-même comme Dieu. (...) Et vous connaissez à présent ce qui retient (*to katechon*), afin qu'il soit révélé dans son temps. En réalité le mystère de l'anomie est déjà en acte, seul celui qui retient (*ho katechon*), jusqu'à qu'il soit écarté. Et alors sera révélé l'*anomos*, que le Seigneur baliera d'un souffle de sa bouche et rendra inopérant par l'apparition de sa présence (*parousia*). La présence de celui-là est selon l'être en acte de Satan en chaque puissance... » Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op. cit. p184.

la face de la terre et devient le maître de la nature. Elle le sert ; peu importe pour quoi, pour satisfaire des besoins artificiels pour le plaisir et le confort (...) la nature semble dépassée, l'âge de la sécurité commence ; on s'occupe de tout, une prévision et une planification intelligentes remplacent la providence²⁷² ». Nous retrouvons ici plusieurs des traits que nous avions esquissés précédemment. Schmitt vit à une période où les intellectuels, proches de la pensée de l'existence et de ces références comme Nietzsche ou Dostoïevski, prétendent vivre une crise sans précédent. La technique a envahi le monde et a produit un nouveau type d'homme méprisable, le bourgeois²⁷³. Ces allemands en proie à une pensée de la crise ont identifié l'ère de la technique à celle du dernier homme, fade, lâche, indécis et surtout libéral. Le *Katékhon* est alors ce qui « retarde » ou « retient » sa venue, ce qui permet au monde de faire reculer le joug de l'antéchrist, de ce monde bourgeois en quête de paix et de sécurité, préfigurant la fin du monde. On voit que le discours de Schmitt se rapproche considérablement d'une sorte d'esprit de la révolution conservatrice, mélange entre une pensée du déclin et une sorte d'idéalisation d'une figure éteinte de l'Occident, opposée de la même manière au communisme et au libéralisme et à la recherche d'une troisième voie qui sera le nazisme.

Mais alors qui est celui qui retient, ce mystérieux *Kathékon* ? Tout d'abord il s'agit de l'Eglise dont la création signifie la prise en compte d'un fait fondamental « le Royaume est déjà là et en même temps pas encore arrivé ?²⁷⁴ » Dans cet intervalle, dans ce *temps qui reste*, l'Eglise doit tenir le rôle de la cité de Dieu en attendant la venue du messie.

Pour Schmitt, il s'agit avant tout de l'Etat, de cet ordre dont il tente à tout prix d'assurer la survie à travers sa théorie de l'état d'exception. Il s'inscrit dans une tradition remontant à Tertullien, qui identifiait celui qui retient à l'empire romain, et qui écrivait « nous prions pour la permanence du monde, pour la paix des choses, pour le retard de la fin ».

²⁷² Carl Schmitt, Theodor Daublers « Nordlicht », cité par Théodore Paléologue, *Sous l'œil du grand inquisiteur*, op.cit., p 60. Selon Gunther Maschke, le Katékhon est « la pensée centrale de la théologie politique de Schmitt ... la pensée de celui qui retient, de la force qui fait obstacle sur le chemin de la réduction totale de l'existence à la fonctionnalité, à l'économie et à l'ici-bas. « La rappresentazione catolica », *Der Staat*, 28, 1989, p 569. Cité par Théodore Paléologue, op.cit., p 189

²⁷³ Strauss précise ce sentiment dans sa conférence sur le nihilisme allemand : « Comme l'a dit l'un de leur porte-parole en la personne de Jünger, ils savaient qu'ils étaient les fils, les petits-fils et les arrières petits-fils d'hommes sans dieux. Ce qu'ils haïssaient, c'était précisément la perspective angoissante d'un monde dans lequel chacun serait heureux et satisfait, dans lequel chacun aurait son petit plaisir diurne et son petit plaisir nocturne, un monde dans lequel aucun grand cœur ne pourrait battre et aucune grande âme respirer, un monde sans sacrifice réel autre que métaphorique, c'est-à-dire un monde ne connaissant pas le sang, la sueur et les larmes. Leo Strauss, *Le nihilisme allemand*, Paris, Rivages, 2004, p 42

²⁷⁴ Théodore Paléologue, *Sous l'œil du grand inquisiteur*, op. cit. p 65

Pour Giorgio Agamben, cette identification entre le *Katékhon* et l'Etat est à l'œuvre dans une grande partie de la théorie politique conçu comme lieu de sécularisation de concepts théologiques. Nous avions bien compris que la question du messianisme et de l'état d'exception était le lieu d'une sécularisation, d'une volonté de puiser une certaine « puissance discursive » des thèses de Paul. Néanmoins nous ne savons toujours pas quel est le sens de ce dispositif ni la signification de cette anomie qui figure l'Antéchrist.

Selon le penseur italien, le *Kathékon* irait à l'encontre du messianique en « retardant le dévoilement du mystère de l'anomie », dans l'idée que l'anomie présente dans l'état d'exception doit se révéler dans sa pleine lumière à travers un état d'exception final qui serait une sorte d'auto-négation/dépassemement qui révélerait sa vraie nature. Dans la conception schmittienne, l'exception suspend la norme dans le but de rétablir l'ordre, de redonner vigueur à la loi. Pour cela il s'oppose à la désactivation de la Loi pour promouvoir son rétablissement à tout prix, l'Etat étant ce qui retient l'antéchrist / l'anomie. Dès lors, dans l'esprit d'Agamben, le *Kathékon* est le réceptacle de l'anomie voilée qui retarde le royaume messianique. Le *Kathékon* et l'antéchrist sont alors une seule et même chose respectivement « avant et après le dévoilement final ». En d'autres mots l'anomie du souverain suspend la loi mais empêche son accomplissement : « Le pouvoir profane –empire romain ou autre –est l'apparence qui recouvre l'anomie substantielle du temps messianique. Avec le dévoilement du mystère, cette apparence est écartée, et le pouvoir assume la figure de l'*anomos*, du hors-la-loi absolu²⁷⁵ ».

Cette suite de parallèles audacieux permet à Agamben de renouer avec les racines messianiques de l'anarchisme que l'on peut voir à l'œuvre chez des réformateurs radicaux comme Thomas Müntzer, qui subit la double influence du millénarisme et de l'anabaptisme, ce qui lui fait considérer « la révolte paysanne comme une étape fondamentale dans le jugement de Dieu²⁷⁶ ». La réforme radicale qui fut combattue tant par les catholiques que par les luthériens, s'affirmait dans la volonté de réaliser *aujourd'hui* la promesse du royaume de Dieu dont l'imminence de l'avènement était une chose certaine. Au début de la Réforme, la lutte contre la papauté a poussé Luther à identifier Rome à l'antéchrist dans la mesure où la confusion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, autrement dit entre *l'auctoritas* et

²⁷⁵ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op.cit., p 188

²⁷⁶ Neal Blough, « Thomas Müntzer », in *Encyclopédie du protestantisme*, op.cit. p 975

la *potestas* dénote « la démarche de l'antéchrist²⁷⁷ ». Puis la réforme radicale a pris une forme millénariste au Pays-Bas où elle prépare le règne du Christ sur terre. Elle est alors proche de l'anabaptisme qui refuse le baptême des petits enfants et inaugure ainsi une position complexe vis-à-vis du péché originel car il se rapproche de cette manière des positions pélagiennes qui vont jusqu'à nier l'existence du péché originel. Cette idée a pour conséquence qu'il serait possible de réaliser, dans l'ordre politique, la promesse divine en instaurant une sorte de société communiste.

Nous voyons encore à l'œuvre une différence fondamentale entre Schmitt et Agamben, ce dernier se situant dans une longue tradition de gauche, proche à *un certain degré* du libéralisme par ses positions anthropologiques mais se séparant de lui par son hostilité radicale à toute forme de pouvoir et par sa volonté de réaliser ici-bas l'instant messianique que promet Paul dans le 1^{er} Epître aux Corinthiens, XV, 24 « donc la fin, quand il remettra le royaume à Dieu et au Père, quand il aura rendu inopérants (*katargesei*) tous les pouvoirs, toutes les autorités et toutes les puissances ».

La politique de la profanation :

Le temps qui reste prend la forme d'une théologie politique qui tente d'énoncer en termes religieux une pensée déjà présente sous une forme juridique dans *Etat d'exception*. Cette identification entre l'anomie et l'Etat qui se cristallisera dans la figure paulinienne et johannique de l'antéchrist, y fait figure de thèse principale. L'identification entre l'Empire Romain et l'antéchrist n'est pas en soi nouvelle, elle est l'une des principales clés de lecture de l'Apocalypse de Jean qui vise à rassurer les premières communautés chrétiennes en proie à la persécution de Rome. Cette apocalypse décrit justement ce *temps qui reste* entre la crucifixion et le retour du Christ/messie. La bête désignant l'empire romain, dont les cornes sont les collines de Rome²⁷⁸.

Dans *l'Etat d'exception*, ce parallèle se dévoile encore plus clairement. Il ouvre sa réflexion par une aporie portant sur un thème que nous avions évoqué précédemment, le

²⁷⁷ Marc Lienhard, « L'antéchrist », *Encyclopédie du protestantisme*, op.cit. p29. Agamben suggère que l'histoire juridique de l'Occident s'est toujours articulée autour du principe normatif de la *potestas* et anomique de l'*auctoritas*. Leur confusion dans le cas d'Auguste ou du pape Grégoire VII serait l'élément déterminant qui aurait introduit et permis le développement de l'état d'exception comme paradigme de gouvernement. Giorgio Agamben, *L'état d'exception*, op.cit. p124-148

²⁷⁸ Régis Burnet, *Le nouveau testament*, Paris, Puf, 2004 p 73

justitium : « les romanistes et les historiens du droit ne sont toujours pas parvenus à trouver une explication satisfaisante à la singulière évolution sémantique qui conduit le terme *justitium* – désignation technique pour l'état d'exception – à prendre le sens de deuil public à l'occasion de la mort du souverain ou d'un de ses proches parents²⁷⁹ ». Ce tournant coïnciderait avec l'instauration du principat lorsqu'Octave devient Auguste en -27 avant J-C. Il s'expliquerait communément parce que « la possibilité constante de la terreur anomique est actualisée chaque fois que les légitimations qui recouvrent l'instabilité s'écroulent ou sont menacées ». Ce lien entre deuil et anomie sociale est critiqué par Agamben car il reposera sur une conception de la société proche de l'état de nature opposé à l'ordre maintenu par le souverain. Au contraire, dans son esprit, l'état de nature, autrement dit l'anomie, est inclus dans la personne du souverain par l'entremise de son pouvoir de vie et de mort. Agamben rejette précisément l'identification du souverain à un principe d'ordre, identique au *Katékhon* schmittien ou au souverain hobbesien.

Ici, se trouve selon nous l'une des clés de la compréhension de cette lecture de droite à gauche de l'exception. Il s'agit d'un conflit autour de l'anomie mais plus précisément d'un refus pour Agamben de considérer encore la pertinence du concept de transgression et donc de toute idée d'ordre. En revanche, pour Schmitt, l'exception doit être conçue sous le signe de la transgression car la suspension de la règle n'enlève en rien le caractère transgressif d'un acte, une idée similaire sur ce point au sacrifice d'Isaac par Abraham.

En effet, le *sacrifice* sacrifie un objet à travers la transgression de l'interdit du meurtre et propose donc l'idée d'un monde religieux qui se fonderait sur la transgression de l'éthique. Cela nous renvoie à la question de l'*Homo Sacer*, pris dans une relation d'exception qui le place dans une zone qui n'est ni celle du sacré, ni celle du profane. L'individu se trouve alors dans un statut intermédiaire, indistinct qui le situe dans une sorte de *no man's land* éthique et religieux. Agamben esquisse donc le reflet inversé de l'exception schmittienne qui assurait à l'ordre juridique une sorte de sacralité du fait de la concordance systématique entre sacrifice et exception. L'exception renvoyait donc, comme nous l'avons vu, à la fondation d'un ordre politique au-delà du droit et de la morale commune, ce qui éclairait les soubassements théologiques de la pensée de Schmitt.

Michel Foucault, à la suite de Georges Bataille, suggère que le lien entre la transgression et la limite est positif. La limite n'est pas neutre mais se trouve plutôt fortifiée par le geste transgressif et la résistance qu'elle lui oppose, il écrit « la limite et la transgression se doivent

²⁷⁹ Giorgio Agamben, *L'état d'exception*, op.cit. p110

l'une à l'autre la densité de leur être »²⁸⁰, ce qui revient à dire que la règle et l'exception ne pourrait être l'une sans l'autre. La transgression vit dans la limite et « dessine le trait fulgurant qui la fait être ». Elle est donc une affirmation de la limite, une contestation qui ne nie pas mais dessine les contours de ce qu'elle conteste. L'exception schmittienne ou la transgression bataillienne, dont les liens sont soulignés par Richard Wolin²⁸¹, se répondent l'une à l'autre dans la mesure où elles ne peuvent dissoudre la relation entre le droit et l'anomie du souverain.

Si nous suivons l'argumentation de Georges Bataille²⁸², le paradoxe de la transgression entre en connivence avec celui de l'exception, car « parfois un interdit intangible est violé, cela ne veut pas dire qu'il ait cessé d'être intangible ». La transgression dans ce cas est limitée, organisée, des interdits pouvant régler la transgression de la loi dans une structure commune avec l'état de siège fictif, cet état d'exception que l'on voudrait voir réglementer par le droit. Dans le cas de la guerre, il peut exister un droit des gens mais aussi une volonté d'agir avec discernement et sagesse. Pour Schmitt la guerre connaît une limite temporelle, spatiale mais par contre ne se trouve limitée par aucun interdit, elle est le fait du prince auquel rien n'est opposable. Ainsi Carl Schmitt théorise un autre type d'exception, que Bataille entrevoit quand il écrit que « par exception, la transgression illimitée est concevable ».

Cette transgression illimitée se concrétise anthropologiquement lors de la mort du souverain qui peut produire à certains endroits « un désordre sans limite ». Elle est donc l'exact pendant au questionnement d'Agamben sur les liens entre le deuil du roi et l'état d'exception. Bataille cite alors son ami Roger Caillois qui consacre dans son livre *l'Homme et le Sacré*, un paragraphe aux « sacrilèges sociaux à la mort du roi »²⁸³. Caillois s'appuie sur plusieurs exemples anthropologiques pour suggérer que la mort du roi donne lieu à ce que nous qualifierons d'état d'exception. Aussi « Aux îles Sandwich, la foule apprenant la mort du roi, commet tous les actes regardés en temps ordinaires comme criminels ». Le temps du désordre accompagne celui de la putréfaction et alors que le corps du roi dépérît, la société redouble de violence pour affirmer sa vitalité. La norme est rétablie lorsque le corps est décomposé totalement car il symbolise la conservation de l'ordre. Caillois répond alors à Agamben en écrivant « le roi, en effet, est essentiellement un Conservateur, dont le rôle consiste à maintenir l'ordre, la mesure, la règle, tous principes qui s'usent, vieillissent, meurent avec lui... ».

²⁸⁰ Michel Foucault, Préface à la transgression, in *Philosophie*, Gallimard, Paris, 2004, p195

²⁸¹ Richard Wolin, *Left Fascism, Georges Bataille and the German Ideology*, Constellations, vol 2, n°3, Oxford, 1996

²⁸² Georges Bataille, *L'Erotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p71-79

²⁸³ Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris, 1963, p147

A l'encontre de ceci, se dessine en filigrane la volonté d'Agamben de distinguer dans le souverain un principe anomique qui lui serait constitutif, un désordre qui serait inhérent au souverain et ne résulterait pas de son affaiblissement ou de sa disparition. Autrement dit « la relation entre souveraineté et état d'exception se présente sous la forme d'une identité entre souverain et anomie²⁸⁴ ». Agamben trouve donc dans l'Empire Romain, la source du point anomique consubstantiel du pouvoir souverain et de l'exception schmittienne. L'anomie constitutive du pouvoir impérial rejoiit alors l'identification entre l'antéchrist, le *Katékhon* et l'Empire Romain. De plus elle rend compte de l'hostilité d'Agamben à la conception de l'exception entendue comme transgression, car elle rattacherait la décision du souverain à la possibilité de l'existence effective d'un ordre. Cette exception transgressive contredirait son ontologie de l'exception par son affirmation d'une normalité, d'une zone d'application du droit. Si nous continuons nos parallèles théologico-politiques, cette zone naîtrait d'un sacrifice qui donnerait une aura religieuse à l'ordre juridique. La conception du monde d'Agamben ne peut l'accepter car il récuse toutes oppositions entre le profane et le religieux ou entre le droit positif et l'anomie. Il crée donc une ontologie et une axiologie de l'indistinction qui nous place face à une réalité grise et indifférenciée, dans la mesure où ne possédons absolument aucun moyen d'y déployer de quelconques évaluations ou discriminations. La transgression ne prend donc plus de sens dans un monde du nihilisme accompli, où il n'y a ni règles, ni ordre.

Nous pouvons déjà conclure que la pensée de l'exception chez Agamben est l'illustration parfaite de la célèbre phrase de Benjamin que nous citions en introduction pour présenter l'influence de Schmitt sur l'extrême-gauche des années 60. Il écrivait « La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception »²⁸⁵. Face à notre réalité conçue comme état d'exception permanent, Agamben identifie le message paulinien à un dépassement de cette exception par un état d'exception qui mettrait fin au pouvoir souverain grâce à un nouvel usage de la loi.

Cette reprise de Paul s'articule autour de l'hypothèse de son influence sur Walter Benjamin. Dans ce dernier chapitre du *Temps qui reste*, le penseur italien nous entretient avec ravissement d'une citation cachée de Paul dans un texte de Benjamin. De plus, il avance l'idée

²⁸⁴ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit., p 118

²⁸⁵ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, op.cit. p 433

teintée d'historicisme que, pour chaque texte, il existerait « un maintenant de la lisibilité » (*das Jetzt der LeserBarkeit*) qui suppose « que toute œuvre, tout texte, contient un indice historique qui marque non seulement son appartenance à une époque déterminée, mais dit également qu'il ne parviendra à sa pleine lisibilité qu'à un moment précis de l'histoire »²⁸⁶. Cette remarque est proprement historiciste et pose que le texte messianique de Paul ne peut véritablement être compris qu'aujourd'hui, en ce qu'il répond aux exigences de « la politique qui vient ».

Dans sa lecture de *la critique de la violence* de Walter Benjamin, se joue l'opposition entre la tentative schmittienne d'inscrire la violence (*Gewalt* traduisible par pouvoir) à l'intérieur du droit et la position benjaminienne d'une violence pure totalement extérieure à l'ordre juridique. Son extériorité s'accompagne aussi de la possibilité enfin conquise de la déposition du droit en tant que telle, de sa désactivation. En ce sens, l'Etat d'exception comme lieu de l'anomie est ici libéré du joug de la souveraineté, de la force de loi, de la même manière que l'état d'exception messianique accomplissait la loi en la dénuant de toute force coercitive. Le sentence de Benjamin prend alors le sens d'une réfutation en règle de la position schmittienne, à l'aune de la transformation de la république de Weimar en Etat national-socialiste. L'état d'exception ne peut plus sauvegarder la possibilité du droit, ni « réinscrire la violence dans un contexte juridique²⁸⁷ ». L'assumption de cette violence, de cette anomie dénuée de toute relation au droit serait alors notre seul espoir. Il continue ses conclusions du *Temps qui reste* en nous entretenant du nouveau droit instauré par « un véritable état d'exception », autrement dit par la désactivation de la Loi. En comparant son questionnement à celui du christianisme primitif et à celui du marxisme sur le devenir du droit dans le règne messianique ou dans la société sans classes, il s'inscrit avec force dans la tradition de la théologie politique d'extrême-gauche. Mais sa réponse se fait confuse, il s'agirait d'un droit que l'on étudie sans jamais l'appliquer et d'une justice enfin capable de s'accomplir car elle « apparaît comme un bien absolument inappropriable, qu'on ne saurait soumettre à l'ordre juridique²⁸⁸ ».

Cette proposition est assez indistincte et nous renvoie à la globalité du projet politique d'Agamben. Au centre de celui-ci se trouve une conception déterminée de l'existence politique. Celle-ci ne se définit pas à travers un destin ou une mission historique mais comme la prise en compte d'un homme « qui n'est défini par aucune opération propre- c'est-à-dire un

²⁸⁶ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op.cit. p 243.

²⁸⁷ *Ibid.* p 101

²⁸⁸ Walter Benjamin, Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit, in *Frankfurter Adorno-Blätter*, 4, 1992, p 41, cité par Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit. p 109

être de pure puissance, qu'aucune identité ni aucune vocation ne peuvent épuiser²⁸⁹ ». Cette définition de l'homme comme essentiellement désœuvré devrait se réaliser politiquement dans la promotion d'une appréhension ludique de la réalité.

Le droit après l'état d'exception permanent devrait donc être réduit à la dimension d'un jeu, d'un moyen dénué de toute finalité. Cela correspond au processus de désactivation qui est l'envers du sacrifice et de la transgression. La profanation/désactivation est justement le retour au profane de ce qui était jusque là considéré comme sacré, c'est « une nouvelle dimension de l'usage que les philosophes et les enfants livrent à l'humanité²⁹⁰ ». Il l'oppose à la sécularisation en ce qu'elle « implique une neutralisation de ce qu'elle profane. Une fois profané, ce qui n'était pas disponible et restait séparé perd son aura pour être restitué à l'usage. Il s'agit dans les deux cas d'opérations politiques : mais tandis que la première (la sécularisation) concerne l'exercice du pouvoir qu'elle garantit en le reportant à un modèle sacré, la seconde désactive les dispositifs du pouvoir et restitue à l'usage commun les espaces qu'il avait confisqués »²⁹¹.

Pour revenir à ce type d'usage, il faut redéfinir l'articulation entre moyens et fins, de manière à rejeter toute raison instrumentale. La libération de toutes formes de fins est donc la tâche de la praxis politique qui prendrait en compte l'existence de l'homme conçue comme une pure puissance ne possédant aucunes causes finales. Il revient sur le texte de Benjamin sur le nouvel usage du droit et ajoute qu'ainsi « les puissances de l'économie, du droit et de la politique, désactivées dans le jeu, deviennent les portes d'un bonheur neuf²⁹² ». Du point de vue de la pratique politique, cela signifie le crépuscule de l'Etat et du concept de souveraineté. Mais aussi une redéfinition de la politique et de la relation qu'elle institue entre la violence et le droit. Ce qui signifie qu'Agamben ne promeut apparemment pas une quelconque révolution ou un soulèvement politique mais une sorte de redéfinition de notre rapport à la réalité. Pour autant désactiver le droit, accomplir l'état d'exception effectif, signifie bel et bien un dépassement sans précédent de la politique moderne, l'interruption du « fonctionnement de la machine qui est en train de mener l'Occident à la guerre civile mondiale²⁹³ ». Nous nous trouvons alors devant le sentiment étrange que face à une telle précision dans la description de la catastrophe sans cesse actualisée dans notre réalité, il n'oppose que de vagues réponses qui ne portent sur aucunes configurations précises de l'exception et sur les possibilités concrètes d'y remédier. Il critique seulement la structure du

²⁸⁹ Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », in *La puissance de la pensée*, op. cit. p 280

²⁹⁰ Giorgio Agamben, *Profanations*, op.cit. p 95

²⁹¹ Carl Schmitt, *Théologie politique II* (1969), op.cit. p 112

²⁹² *Ibid.* p 96

²⁹³ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit. p 147

droit dans sa totalité, ce qui nous rappelle avec vigueur le lien indissoluble qu'il construit entre métaphysique et politique.

En effet, la question de l'anomie possède un pendant métaphysique, cette « gigantomachie autour d'un vide » répondant directement à une gigantomachie autour de l'*ousia* présente dans le *Sophiste* de Platon et reprise par Heidegger²⁹⁴. La violence pure, cette anomie qui rend la loi indiscernable et inexécutable répond à l'être pur qui constitue le centre de la philosophie de Heidegger. L'intégration de l'anomie dans le droit tel que le souhaite Schmitt est alors le pendant d'une « stratégie onto-théo-logique, vouée à capturer l'être pur dans les mailles du *Logos* ». Nous pouvons donc penser que l'action politique se double d'une incitation à repenser nos catégories philosophiques. Pourtant nous ne pouvons éluder le propos précisément révolutionnaire d'Agamben, car il serait maladroit de ne pas considérer que la désactivation du droit, place cet auteur dans la frange la plus anarchiste de l'extrême-gauche. Sa volonté de voir s'éteindre le pouvoir souverain est sensiblement proche de celle de Bakounine ou de Stirner. Il est vrai qu'Agamben ne détaille pas les moyens de voir advenir la politique qu'il appelle de ses vœux. Cependant, nous pouvons dire qu'il ne considère pas l'action politique sous un angle seulement philosophique ou esthétique. La désactivation n'est pas la création d'une nouvelle représentation du droit, mais la destruction pure et simple de toute l'architecture juridique de l'Etat moderne. Dans ce cas, ces incitations à repenser une nouvelle philosophie adaptée à la politique de la profanation ne fait que confirmer l'influence prégnante de la théologie politique de Schmitt sur sa pensée. Ce dernier pensait justement à la suite de Hegel qu' « Il faut considérer comme une folie des temps modernes que de faire une révolution sans réforme et de croire que, avec les anciennes religions et leurs divinités, une constitution opposée de l'Etat puisse posséder en soi le repos et l'harmonie²⁹⁵ »

²⁹⁴ Martin Heidegger, *Etre et temps*, op.cit. p 25

²⁹⁵ Cité par Carl Schmitt, *Théologie Politique II*, op. cit. p153

Conclusion :

Notre recherche est née d'un questionnement portant sur l'attraction de l'extrême-gauche pour une figure aussi discutée que Carl Schmitt. Notre regard s'est tourné vers Agamben car il semblait l'une des meilleures illustrations de ce qui nous semblait le trait le plus marquant de cette réception, la théologie politique. En effet la théologie politique de Carl Schmitt est certainement l'un des points les plus intéressants de sa doctrine car elle rend compte des deux principales modalités de sa critique du libéralisme. Elle se déploie d'une part dans la négation de la possibilité d'un Etat de droit et d'autre part dans l'affirmation d'une homologie ou d'une confusion entre la métaphysique (entendue comme onto-théologie) et la politique.

L'état d'exception chez Agamben nous semble relever de ces deux thèses anti-libérales, car son usage de ce concept opère aussi une négation radicale de toute idée d'effectivité du droit et remet en cause radicalement la limite instituée entre métaphysique et politique. La spécificité d'Agamben réside dans ce caractère permanent qu'il octroie à l'état d'exception, qui rendrait compte de l'impossibilité de différencier la démocratie libérale du nazisme quant à leur essence.

Pour mieux comprendre cette thèse, il nous fallait opérer un retour vers les principales influences de ces deux pensées. Nous avons sciemment limité, dans un premier temps, notre investigation à son versant théologique, déterminant dans le cas de Schmitt. Ce dernier s'inscrirait dans un mouvement alors prégnant en Allemagne, qui se développe en philosophie autour de l'existentialisme et en théologie au sein de la théologie dialectique ou dite de la crise. Ce point de départ devait nous mener à la configuration proprement existentielle de l'exception. Ce procès de sécularisation nous a amené à comprendre qu'au-delà d'une théorie juridique, l'exception est sous-tendue par des présupposés philosophiques et théologiques qui prennent racine dans une sorte de théologie de la décision.

Ce thème nous a permis de continuer à construire une rencontre entre Schmitt et Heidegger, qui nous semblait déterminante en vue d'une juste appréhension de l'œuvre d'Agamben et plus particulièrement de son entreprise d'essentialisation de l'exception. Nous avons tenté de tisser ce lien avec Heidegger tout au long de notre recherche, car il nous paraissait important de comprendre le contexte de la production de ces deux théories de l'exception. De plus l'apparente similitude des énoncés schmittiens et heideggériens dissimule

à nos yeux l'influence ici déterminante de Carl Schmitt. En effet l'appropriation d'Heidegger est vraisemblable dans la mesure où la relation d'exception, la politisation de la vie nue serait « la tâche métaphysique par excellence ». Elle prendrait donc une place similaire à la technique dans sa pensée jusque dans sa possession de cette ambiguïté qui en fait à la fois notre plus grand malheur et notre plus grande chance.

Ce messianisme est capital chez Agamben car il fonde la possibilité pour l'exception de se transfigurer en un dépassement de la politique moderne. Cet « au-delà » aurait pour tâche de différencier à jamais le droit, de l'appareil qui assure son application. Il nous semble qu'apparaît dans cette opposition entre la pure forme de loi et la force de loi sans loi, le point décisif de l'appropriation de Schmitt par Agamben. En effet si son but politique est de distinguer la décision de l'exception et le droit, sous le prétexte que tout ordre juridique serait ontologiquement anomique, alors il a la singularité de considérer que la théorie juridique de Schmitt est la vérité de la structure de la démocratie libérale. En d'autres mots, l'anomie du pouvoir souverain dont il atteste la présence depuis l'Empire Romain, est au centre de la décision schmittienne et rend parfaitement compte de son apparent formalisme. Nous avons ajouté que nous la considérions comme un nihilisme car dans, un premier temps, elle signifiait que la décision possédait une valeur intrinsèque et donc qu'elle ne reposait sur rien d'autre que la volonté du souverain. Nous pouvons maintenant dire que la décision schmittienne repose aussi sur une angoisse trouvant ses origines dans une foi en la déchéance de l'homme. Les possibles du politique sont sans cesse ordonnés à la possibilité d'une annihilation, ce qui a pour conséquence une fondation de la politique sur le conflit, sur la possibilité de la mort violente. Agamben s'est donc approprié le décisionnisme schmittien pour construire sa théorie politique. Les conséquences sont une normalisation de l'exception, un formalisme juridique qui s'exprime dans cette idée de force de loi sans loi et une hostilité certaine à toute forme de limitation de l'Etat par le droit.

Cette appropriation est encore plus forte lorsqu'il s'agit de penser la relation entre la métaphysique et la politique. Ce second point nous semble capital car il éclaire particulièrement l'étendue de la dette d'Agamben envers Schmitt. Le penseur italien crée en effet une véritable métaphysique pour sens-tendre son concept d'exception, exactement de la manière dont Schmitt concevait l'exception comme la transfiguration de la grâce divine mais aussi comme l'expression politique d'une métaphysique spécifique. La double dimension onto-théologique inscrit donc l'exception comme ce qui est essentiel à la totalité du politique, ce qui est le plus commun et ce qui est le plus élevé, ce qui fonde la politique moderne et son dépassement à venir. Agamben construit donc une *onto-théologie politique* sur le modèle

schmittien mais son appartenance à l'extrême-gauche le distingue dans ses références et ses fins.

Les causes de cette distinction essentielle sont une profonde divergence autour de la possibilité d'extraire le droit de tout rapport à la souveraineté et donc de penser une politique en-dehors de l'Etat. Ces deux auteurs sont des juristes de formation mais l'attachement corporatiste de Schmitt se distingue fortement de l'anarchisme du penseur italien. Ce dernier nous paraît appartenir à cette mouvance de l'extrême-gauche, par son goût pour des penseurs comme Guy Debord ou le jeune Walter Benjamin mais aussi par sa volonté absolue de penser un au-delà de l'Etat ou de la métaphysique.

Cette référence constante à Heidegger est peut-être tributaire de cette hostilité acharnée à toute forme de métaphysique qui semble à ses yeux l'articulation principale du ban souverain. Pourtant nous avons vu qu'il construisait à nos yeux une véritable métaphysique de l'exception qui semble bien éloignée de la méfiance viscérale du dernier Heidegger vis-à-vis de toute philosophie politique. Selon Hanna Arendt il pensait que « le philosophe a abandonné la prétention de « sagesse » et la connaissance des modèles éternels pour les affaires périsposables de la cité des hommes²⁹⁶ », qu'il doit donc renoncer à fonder, sur les vérités issues de son investigation, des affirmations politiques ou axiologiques. Agamben semblerait donc bien plus proche de Schmitt dans la mesure où il subordonne un questionnement philosophique à des déterminations politiques. Ses concepts ont une polarité polémique qui enlève à son discours le statut « historico-philosophique » qu'il veut lui octroyer, car il s'engage dans une argumentation politique qu'il conçoit sur un mode conflictuel. La philosophie devient une arme pour entreprendre une remise en question du libéralisme dans le champ de la métaphysique et nous place à notre tour face à une disjonction décisive, ou bien l'anomie ou bien l'anarchie.

Ainsi ses livres contiennent de nombreuses mises en relation d'un problème politique avec un questionnement métaphysique. L'aporie vers laquelle il nous semble buter se trouve justement dans cette subordination de la politique à une instance autre. Elle ne peut guère faire sens en dehors d'une sorte de poétique des concepts qui nous semble bien peu apte à faire face à la « catastrophe biopolitique » que nous serions en train de vivre. Car si l'histoire de la politique occidentale est celle d'une anomie sans cesse reliée au droit grâce à la figure du souverain, il nous est impossible de « réaffirmer le primat d'une norme et de droits qui, en

²⁹⁶ Hanna Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, op.cit. p226

dernière instance, ont en (l'état d'exception) leur fondement²⁹⁷ » Il ne peut donc y avoir de quelconque « retour » à l'Etat de droit car celui-ci ne prit jamais de réalité.

Dès lors, si nous suivons Jean-Claude Monod, nous pouvons demander à Agamben ce que Renaut et Ferry reprochaient déjà à Heidegger. « Si ce qui s'exprime à travers les valeurs des droits de l'homme est inséparable de ce qui se joue dans l'âge de la technique, comment le phénomène totalitaire qui se profile à l'horizon de la technicisation du monde pourrait-il être véritablement mis en question à partir d'une idée du droit procédant en réalité de la même logique que lui²⁹⁸ ? »

Ainsi quelle est la base de la critique d'Agamben ? Que signifie la permanence de l'Etat d'exception si le droit n'a jamais vraiment pris d'autre réalité que le ban souverain ? Enfin de quel droit ou de quelle Loi nous entretient Agamben lorsqu'il utilise le terme de désactivation ?

Sa réduction du droit à l'anomie ne lui permet donc plus d'évaluer la réalité, de distinguer l'état d'exception de la normalité. De plus, en transformant le camp en essence de la modernité politique, il nous a fermé toute possibilité de critiquer des structures existantes à l'aide d'un étalon tel que l'exception normalisée du camp de concentration. Cela est compréhensible si nous gardons à l'esprit que la théorie de Schmitt préparait ce type d'interprétation, en posant qu'une décision purement formelle, en-dehors de toute historicité, était à l'origine de l'ordre juridique. Agamben reprend donc cette thèse et radicalise la position de Schmitt qui préfigurait certainement une partie des pratiques qui se matérialiseront dans le totalitarisme nazi.

Enfin nous pouvons nous étonner de l'absence totale de la question du totalitarisme soviétique dans sa théorie de l'exception, ce qui est assez étonnant, si nous considérons qu'il se situe de lui-même dans l'héritage intellectuel d'Hanna Arendt. De plus, il nous propose d'identifier le nazisme et le libéralisme en étudiant notre réalité politique à l'aide des concepts juridiques et philosophiques de deux penseurs qui furent membres du NSDAP. On peut penser que ces concepts n'ont alors rien de neutre ou de scientifique mais possèdent sans aucun doute une polarité politique qui les oppose frontalement à "l'idéal libéral".

Par conséquent Agamben nous place face à un vide axiologique qui nous ferme la porte de toute évaluation et de toute éthique. Ce stade au sens kierkegaardien ne nous est plus accessible car l'exception n'entretient plus une quelconque dialectique avec la normalité. Dès

²⁹⁷ Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, op.cit. p146

²⁹⁸ Luc Ferry, Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, op.cit.

lors sa *généalogie* de l'exception exclut *de jure* et *de facto* ce qui ne peut être intégré dans sa théorie explicative de la politique dans sa totalité. Les éléments de discontinuité, de hasard ou de *liberté* ne prennent aucune place car nous sommes entraînés dans un processus historique qui nous subsume. Ainsi son idée prometteuse d'une existence politique qui se définirait comme pure puissance, car elle ne nécessiterait pas le besoin de poser des finalités, de posséder une téléologie, rentre finalement en contradiction avec son messianisme de l'exception ou pour utiliser les termes de Bataille avec son "projet de sortir du projet".

Bibliographie indicative :

Nous avons choisi de présenter par ordre chronologique les bibliographies sélectives des principaux auteurs de notre corpus.

Giorgio Agamben :

La communauté qui vient (théorie de la singularité quelconque), Paris, Seuil, 1990. Trad. de l'italien par Marilène Raiola, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, 93p.

Homo Sacer I (Le pouvoir souverain et la vie nue), Paris, Seuil, 1997, 213p. Trad. de l'italien par Marilène Raiola, *Homo Sacer : il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, 225 p

Moyens sans fins : notes sur la politique, Paris, Rivages, 2002, 153 p. Trad. de l'italien par Danièle Valin, *Mezzi senza fine : note sulla politica*, Torino, B. Boringhieri, 1996, 110 p

Le temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains, Rivages, 2000, 271 p. Trad. de l'italien par Judith Revel, *Il tempo che resta : un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, B. Boringhieri, 2000, 177 p

État d'exception (Homo Sacer II, 1), Paris, Seuil, 2003, 151 p. Trad. de l'italien par Joël Gayraud, *Stato di eccezione (Homo Sacer II, 1)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, 120 p

Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin (Homo Sacer III), Paris, Rivages, 2003, 192p. Trad. de l'italien par Pierre Alferi, *Quel che resta di Auschwitz : l'archivio e il testimone (Homo Sacer III)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, 165 p

Profanations, Paris, Rivages, 2005, 119 p. Traduit de l'italien par Martin Rueff, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, 108 p

La puissance de la pensée : essais et conférences, Paris, Rivages, 2006, 346 p. Traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, *La potenza del pensiero : saggi e conferenze*, Vicenza, N. Pozza, 2005, 408 p

Qu'est ce qu'un dispositif, Paris, Rivages, 2007, 50 p. Trad. de l'italien par Martin Rueff, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, nottetempo, 2006, 35 p.

Carl Schmitt

Œuvres :

Romantisme Politique, Paris, Ed. Valois, 1928. 167 p Trad. de l'allemand par Pierre Linn, *Politische Romantik (1919)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998

La Dictature, Paris, Seuil, 2000, 329 p. Trad. de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, *Die Diktatur : von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf (1921)*, Berlin : Duncker & Humblot, 1989, 258 p.

Théologie politique: 1922, 1969, Seuil: Paris, 1988, 182 p. Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel:

Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität(1922), Berlin, Duncker & Humblot, 1993, 70 p.

Politische Theologie II : die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie(1969), Berlin, Duncker & Humblot, 1990, 126 p

Parlementarisme et démocratie, Paris, Seuil, 1988, 214 p, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus(1923)*, München, Duncker &Humblot, 1926, 90 p

Roman Catholicism and political form, Westport, Greenwood, 1996, 68 p. Trad. de l'allemand par Gary Ulmen, *Römischer Katholizismus und politische Form (1923)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.

Théorie de la constitution, Paris, Puf, 1993, 576 p. Trad. de l'allemand par Lilyane Deroche, *Verfassungslehre(1928)*, Berlin, Duncker und Humblot, 1989, 403 p

La notion de politique, Paris, Flammarion, 1992, 323 p. Trad. de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, *Der Begriff des Politischen, mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, neu herausgegeben von Carl Schmitt (1932)*, München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1932, 82 p

Les trois types de pensée juridique, Paris, Puf, 1995, 115p. Trad. de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens (1934)*, Berlin, Duncker und Humblot, 1993

Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, 364p

Œuvres sur Carl Schmitt :

Herrera Carlos-Miguel dir. *Le droit, le politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*. Paris, L'Harmattan, 1995, 311 p

Löwith Karl, « Le Décisionnisme Occasionnel de Carl Schmitt », *Les Temps Modernes*, n°544, Nov.1991, p 15-40

Kennedy Ellen, *Constitutionnal failure : Carl Schmitt in Weimar*, Durham, Duke university press, 2004, 256 p

Kervégan Jean-François « L'enjeu d'une théologie politique : Carl Schmitt », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2/1995.

Kervégan Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*: Paris, Puf, 2005, 349 p

McCormick John P., *Carl Schmitt's critique of liberalism : against politics as technology*, Cambridge, New York, Cambridge university press, 1997, 352 p

Meier Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique : Un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990. Trad. de l'allemand par François Manent, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, J.B Metzler, 1988, 141 p

Meier Heinrich, *Leo Strauss : le problème théologico-politique*, Paris, Bayard, 2006, 158p.

Trad. de l'allemand par Pierre Rusch, *Das theologisch-politische Problem : zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart, Weimar, J.B Metzler, 2003, 86 p

Meier Heinrich, *The lesson of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*, Chicago, University of Chicago press, 1998, 179 p. Trad. de l'allemand par Marcus Brainard, *Die Lehre Carl Schmitts : vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart, Weimar, J.B Metzler, 2004, 271 p

Monod Jean-Claude « Destin du Paulinisme Politique : Barth, Schmitt, Taubes », *Esprit*, février 2003

Monod Jean-Claude, Le « problème théologico-politique au XX e siècle », *Esprit*, février 99

Monod Jean-Claude, *La Querelle de la sécularisation : Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, J.Vrin, 2002, 317 p

Valadier Paul, « Carl Schmitt : une théologie politique », *Etudes*, novembre 1996

Wolin Richard, « L'existentialisme politique de Carl Schmitt et l'Etat Total », *Les Temps Modernes*, 1990,

Zarka Yves Charles, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, Puf, 2005, 95 p

La réception de Carl Schmitt dans l'extrême-gauche :

Balibar Etienne, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » In Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*: Paris, Seuil, 2002, p1-64

Monod Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception : réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006, 191 p

Mouffe Chantal dir., *The challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, 256 p

Mouffe Chantal, « Penser la démocratie moderne avec, et contre Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, Vol 42, n°1, 1992,

Müller Jan-Werner, *A Dangerous Mind : Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven, Yale University Press, 2003, 292 p

Interview de Toni Negri, *Mouvements*, n°37, Janvier-février 2005

Negri Antonio, *Le pouvoir constituant : Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, Puf, 1997, 447 p. Trad. de l'italien par Etienne Balibar et François Matheron, *Il potere costituente : saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, Sugarco, 1992, 431 p

Taubes Jacob, *En divergent Accord (a propos de Carl Schmitt)*, Paris, Rivages, 2003, 125p. Trad. de l'allemand par Philippe Ivernel, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987, 80 p.

Taubes Jacob, *La Théologie Politique de Paul (Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud)*, Paris, Seuil, 1999, 187 p. Trad. de l'allemand par Mira Koller, *Die politische Theologie des Paulus : Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, München, Wilhelm Fink, 1993, 200 p

Influences théologiques et philosophiques :

Œuvres de Søren Kierkegaard :

Le nom de l'auteur renvoie au pseudonyme utilisé lors de la première publication.

Eremita Victor, **Ou bien ... Ou bien**, Paris, Robert Laffont, 1993, p13-669. Trad. du danois par Paul-Henri Tissaut, 2 vol, *Enten-eller(1843)*, København, Gyldendal, 1981, 437 p/338 p

Constantius Constantin, **La répétition : essai de psychologie expérimentale**, Paris, Rivages, 2003. Trad. du danois par Jacques Privat, *Gjentagelsen : et Forsøg i den experimenterende Psychologi (1843)*, Højbjerg, Hovedland, 2001, 137 p

Vigilius Haufniensis, **Le concept d'angoisse**, Paris, Gallimard, 1990, 498 p. Trad. du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, *Begrebet Angest*, København, Gyldendal, 1961, 238p

Climacus Johannes, **Post-scriptum aux miettes philosophiques**, Paris, Gallimard, 1949, 531p. Trad. du danois par Paul Petit, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler : Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, existentielt Indlæg (1846)*, Kristiania, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1904, 561p

De Silentio Johannes, **Crainte et Tremblement**, Paris, Rivages, 2000, 240p Trad. du danois par Charles le Blanc, *Frygt og Bæven (1843)*, Oslo, Gyldendal, 2001, 126 p

Anti-Climacus, **Le Traité du désespoir** (la maladie à la mort), Paris, Gallimard, Folio, 1949, 251 p. Trad. du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau. *Sygdommen til Döden (1849)*, Copenhagen, Gyldendal, 1995, 191 p

Œuvres sur Søren Kierkegaard :

Cauly Olivier, *Kierkegaard*, Paris, Puf, 1996, 127 p

Clair André, *Kierkegaard : Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, 220 p

Clair André, « La pensée éthique de Kierkegaard : l'articulation entre norme et décision», *Kairos*, n°10, 1997,

Farago France, *Comprendre Kierkegaard*, Paris, Armand Colin, 2005, 215 p

Farago France, *Søren Kierkegaard l'épreuve de soi*, Paris, Ed. Michel Houidiard, 2007, 119 p

Le Blanc Charles, *Kierkegaard*, Paris, Les belles lettres, 2004, 141 p

Jean Wahl, *Kierkegaard*, Paris, Hachette, 1998, 318 p

La théologie de la crise :

- Arrigoni, Ermanno, *Alle Radici della Secularizzazione : La Teologia di Gogarten*, Turin Marietti, 1981, 150p
- Barth Karl, *L'Epître aux Romains*, Genève, Labor et fides, 1967, 514 p. Trad. de l'allemand par Pierre Jundt, *Der Römerbrief*, München, Kaiser, 1922, 531 p
- Bultmann Rudolf, *Foi et compréhension*, vol 1, Paris, Seuil, 1969, 699p. Trad. de l'allemand par André Malet, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, 1964
- Bultmann Rudolf, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Foi Vivante, 1959, 206p. Trad. de l'allemand par R. Brandt, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 188p
- Gibellini Rosino, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004, 684 p
- Gisel Pierre dir. *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Puf, 2006, 1572 p
- Gisel Pierre dir., *Karl Barth : Genèse et réception de sa pensée*, Paris, Genève, Labor et fides, 1987, 276 p
- Lacoste Jean-Yves dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, 1314 p
- Mohler Armin, *La Révolution Conservatrice en Allemagne 1918-1932*, Paris, Pardès, 1993, 894 p. Trad. de l'allemand par Henri Plard et Hector Lipstick, *Die Konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, Graz, Ares, 643 p.
- Muller Denis, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, 372 p

Œuvres de Martin Heidegger :

- Etre et temps***, Paris, Gallimard, 1986, 589 p. Trad. de l'allemand par François Vezin, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1993, 445 p
- Introduction à la métaphysique***, Paris, Gallimard, 1967, 226 p. Trad. de l'allemand par Gilbert Kahn, *Die Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- « **Lettre sur l'humanisme** », *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p67-130. Trad. par Roger Munier, *Über den Humanismus : Brief an Jean Beaufret*, Berne, Francke, 1947
- « **L'époque des Conceptions du Monde** », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p 99-147. Trad. de l'allemand par Wolfgang Brockmeier, « Die Zeit des Weltbildes », in *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1949, p69-104
- Le Mot de Nietzsche « Dieu est Mort »**, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit. Trad. de l'allemand par Wolfgang Brockmeier, *Nietzsches Wort : « Gott ist Tot »*, Holzweg, Francfort, Klosterman, 1949, p 253-322

« **La question de la technique** », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p 9-48.
Trad de l'allemand par André Préau, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954,
283 p

« **La Constitution Onto-Théo-Logique de la Métaphysique** », In *Questions I et II*, Paris,
Gallimard, 1968. p277-308. Trad. de l'allemand par André Préau, « Die onto-theo-logische
Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p 35-73

Nietzsche II, Paris, Gallimard, 1971, 402 p. Trad. de l'allemand par Pierre Klossowski,
Nietzsche II, Pfullingen, Günther Neske, 1961.

Réponses et questions sur l'histoire et la politique, Paris, Mercure de France, 1988, 81p.
Trad. de l'allemand par Jean de Launay, « Nun noch ein Gott kann uns retten », *Der Spiegel*,
31 mai 1976.

Œuvres sur Martin Heidegger :

Arendt Hanna, *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 2000, 246 p.
Trad. de l'anglais par Anne Damin, *Essays in understanding 1930-1954*, New York, Harcourt
Brace, 1994, 458 p

Barash Jeffrey Andrew, *Heidegger et son Siècle : Temps de l'Etre, temps de l'histoire*, Paris,
Puf, 1995, 188 p

Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit, 1988, p122
Heidegger à plus forte raison, Paris, Fayard, 2007, 527 p

Capelle Philippe, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf,
2001, 281 p

Faye Emmanuel, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin
Michel, 2007, 767 p.

Ferry Luc, Renaut Alain, *Heidegger et les modernes*, Paris, Livre de poche, 2001, 186 p

Munster Arno, *Heidegger la « science allemande » et le national-socialisme*, Paris, Kimé,
2002, 112 p

Pinchart Bruno dir. *Heidegger et la question de l'humanisme : Faits, concepts, débats*, Paris,
Puf, 388p

Renaut Alain, Sosoe Lukas, « Heidegger et le droit », in *Philosophie du Droit*, Paris, Puf,
1991, p155-184

Rorty Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Puf, 1994, 248 p. Trad. de l'anglais
par Cometti Jean-Pierre, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge, Cambridge university
press, 1991, 226 p

Vaysse Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007, 189 p

Wolin Richard, *La politique de l'Etre : la pensée politique de Martin Heidegger*, Paris, Kimé, 1992, 292 p. Trad. de l'anglais par Catherine Goulard, *The Politics of Being : the political thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia university press, 1990, 221 p

Autres ouvrages :

Arendt Hannah, Qu'est ce que la Politique, Paris, Seuil, 1995, 195 p. Trad. de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, *Was ist Politik? : Fragmente aus dem Nachlass*, München, R. Piper, 1993, 238 p

Bataille Georges, *L'Erotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, 310 p

Benjamin Walter, « Critique de la Violence », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000. Trad. par Maurice de Gandillac, *Zur Kritik der Gewalt*, in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, t.47, 1920-1921, n°3 aout 1921, p 809-832

Caillois Roger, *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris, 1963, 246 p

Foucault Michel, *La Volonté de Savoir*, Gallimard, Paris, 1976,

Foucault Michel, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », *Philosophie*, Paris, Folio, 2004, p 393-423

Foucault Michel, « Préface à la transgression » *Philosophie*, Paris, Folio, 2004, p190-206

Sartre Jean Paul, *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, 675 p

Richard Wolin, « Left Fascism, Georges Bataille and the German Ideology », *Constellations*, vol 12, n°3 , Oxford, 1996

Table des matières :

-Introduction.....	p 2
I- La théologie politique.....	p 11
a -L'état d'exception	
- <i>L'exception à l'origine de la norme</i>	p 12
- <i>La normalité de l'exception</i>	p 18
b-L'héritage métaphysique de la politique	
- <i>La sécularisation</i>	p 25
- <i>L'identité entre métaphysique et politique</i>	p 28
II- La décision de l'exception.....	p 36
a- L'existentialisme politique de Carl Schmitt	
- <i>La crise existentielle</i>	p 37
- <i>La théologie de la décision</i>	p 45
b- La finitude du politique	
- <i>Le nihilisme de la décision</i>	p 53
- <i>La politique de l'angoisse</i>	p 57
III-La métaphysique de l'exception.....	p 67
a- L'indistinction essentielle entre libéralisme et totalitarisme	
- <i>L'âge de la technique</i>	p 68
- <i>L'ubiquité du politique</i>	p 75
b- Au-delà de la politique de l'exception	
- <i>Le messianisme de l'exception</i>	p 84
- <i>La politique de la profanation</i>	p 91
-Conclusion.....	p 98