

Violence de l'universalisme ?

Les internationalismes du XXe siècle au miroir de la pensée schmittienne

Céline Jouin, Université Rennes I, Centre Marc Bloch, Berlin

Carl Schmitt, juriste internationaliste controversé, reconnu désormais malgré sa compromission avec le nazisme comme l'un des penseurs politiques les plus importants du XXe siècle a présenté l'interdiction et la criminalisation de la guerre d'agression, pilier du droit international du XXe siècle depuis le pacte Briand-Kellogg de 1928, comme un progrès contestable. Le durcissement des normes du droit international s'accompagne selon lui d'une intensification de la guerre réelle, et c'est ce paradoxe qu'il met au centre de ses réflexions sur le droit international.

On peut distinguer deux périodes dans les écrits internationalistes du juriste allemand. Dans les années 1920 et 1930, il dénonce la pacification précaire entreprise par la SDN. Le cosmopolitisme et le pacifisme affichés du nouveau droit international sont alors pour lui une forme de bonne conscience : ils fournissent des masques et des fictions, qui couvrent la violence réelle, qui subsiste sous sa vieille forme de guerre entre États souverains.

À la fin des années 1930, un tournant a lieu dans la pensée internationaliste de Schmitt. Le droit international ne s'oppose plus à l'Etat-Nation comme la fiction à la réalité : la réalité a changé, et le droit international en fait partie, qui a disloqué de l'intérieur la souveraineté de l'Etat. Le lieu de ce tournant est un texte essentiel paru en 1938, non traduit en français : *Le passage au concept discriminatoire de guerre*. Le droit international y apparaît comme le pourvoyeur d'une violence symbolique : il punit les auteurs de guerres, fait « la guerre contre la guerre ». Sa violence est « douce » et civilisatrice peut-être, mais universaliste et discriminatoire en même temps, elle est à double tranchant. La constitutionnalisation du droit international suscite donc selon Schmitt de nouvelles formes de violences « indirectes » d'autant plus insidieuses qu'elles prennent la forme du droit. Le retour de l'idée de guerre juste que Carl Schmitt pronostique dès 1938 apparaît non pas comme une lubie idéologique d'un gouvernement particulier, mais comme une pierre de touche, structurelle, du nouveau système de droit international tel qu'il s'est mis en place dès le tournant du

Traité de Versailles et dont seule la prise en compte d'un « temps long » permet de prendre la mesure. La forme-institution et la forme-procès résultent de la reconduction de l'universalisme de la « légalité pure » au niveau supra-national. Elles font renaître le spectre d'un « gouvernement des juges » mais à l'échelle mondiale, qui, selon Schmitt, profite aux grandes puissances. Elles deviennent constitutives d'une légitimité nouvelle, néoabsolutiste, qui pour Schmitt est un facteur de transformation des guerres et non de leur suppression. Dans l'un de ses derniers écrits, en 1967, Schmitt définit la légitimité comme « ce qui procure la bonne conscience dans l'emploi de la violence¹ ». Cette définition reprend à peu de chose près celle qu'il avait donnée plus de 40 ans plus tôt, en 1923 : la légitimité est « ce qui donne le courage d'employer la violence² ». Le problème de la violence et de son rapport au droit court tout au long de son œuvre, en des termes presque inchangés.

La violence est en effet un thème essentiel de la pensée de Schmitt. Giorgio Agamben est d'avis que la *Théologie politique* (1922) est une réponse à *La critique de la violence* de Walter Benjamin (1921)³. Que ce soit vrai ou non (les preuves sont minces !), il est indubitable que, si ce n'est pas par *La critique de la violence* de Benjamin, c'est par les *Réflexions sur la violence* (1906) de Georges Sorel que Schmitt a été marqué. Schmitt est l'un de ceux qui ont introduit les *Réflexions sur la violence* en Allemagne. Il consacre à la théorie sorélienne de la violence un chapitre entier de son ouvrage de 1923 sur le parlementarisme. Et les thèmes de la dictature, de la décision, névralgiques dans sa pensée, suffisent à le rappeler : le droit pour Schmitt s'enracine dans la violence. Le droit n'est pas pour lui un règne de normes pures au-dessus de la force mais la force euphémisée elle-même, « habillée », centralisée. Le droit chez Schmitt est toujours mal séparé de cette violence originaire qu'il doit juguler, toujours en mal de légitimation. Quand il expose la distinction sorélienne entre la violence et la force, la violence créatrice du prolétariat et la force bourgeoise, juridique, rationaliste du pouvoir constitué, il déplace de façon révélatrice la terminologie de Sorel, en opposant la violence à la *cruauté*⁴. *Less is more*, comme aurait dit un architecte célèbre qui prônait le minimalisme. Si le droit est cruel –et pas

¹ Carl Schmitt, « Clausewitz, penseur politique », in *La guerre civile mondiale. Essais, 1943-1978*, Paris, ère, 2007.

² Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988, p. 84.

³ Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

⁴ Il oppose la « *schöpferische Gewalt der Massen* » à la « *justizförmige Grausamkeit* ». Cf. *Die geistgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1923, p. 89.

seulement violent– c’est que sa violence est moindre, symbolique, retenue, mais si cette limitation est pire que la force sauvage, c’est qu’en mettant fin aux conflits (et Schmitt insiste toujours sur l’aspect premier de la conflictualité dans la politique), il les tranche d’une façon qui laisse toujours subsister un résidu d’arbitraire. Entre deux intérêts contraires il n’est pas sûr qu’autre chose que la violence, même si elle est violence institutionnelle d’Etat, puisse trancher (Schmitt en cela est d’accord avec Marx quand dans *le Capital* il affirme que « Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt » (entre deux droits égaux, la violence décide) (MEW, 23, 316)).

L’histoire du droit international présentée dans *Le nomos de la terre* (1950) est fidèle à ces vues : cette histoire est conçue comme une histoire de l’idéalisation de la violence guerrière, de sa spiritualisation, et donc de ce qu’on appelle la violence symbolique. La légitimité y apparaît toujours comme un processus de symbolisation des forces matérielles et des intérêts. La guerre n’est pas violence nue, elle a partie liée avec le droit et la représentation. Sa violence ne cesse de se matérialiser dans des idéalités (Dieu, la Nation, le Marché, etc). La nouveauté par rapport au droit constitutionnel, et qui oblige Schmitt à déplacer son point de vue par rapport à sa *Théorie de la constitution* de 1928, c’est que les grands récits symboliques et légitimants ne sont plus assurés par l’Etat dans sa transcendance, qui peut toujours prendre garde à unifier ce qu’il raconte, mais au premier chef pas les théories des juristes, c’est-à-dire par l’autorité plurielle et fluctuante des représentants de la science du droit elle-même, car la science du droit a elle aussi une fonction de représentation. Elle est présentée elle aussi comme une sorte de champ de bataille dont Schmitt n’a de cesse de nous montrer que non seulement elle a partie liée avec le pouvoir, qu’elle est imprégnée de ce que Bachelard appelle les idéologies scientifiques, mais qu’elle est elle-même un pouvoir. Au sein de la science politique, la politique de la science se déploie sous nos yeux. L’histoire schmittienne du droit international est donc à lire en grande partie comme une critique des idéologies scientifiques. Schmitt traite en effet les théories de Grotius, d’Ayala ou de Gentili comme des « récits qui marchent », qui ont ceci en commun avec les mythes qu’elles sont douées d’un pouvoir légitimant.

J’ai choisi de porter mon attention sur la critique schmittienne de deux grands internationalismes du XXe siècle : l’internationalisme libéral du droit international et

l'internationalisme marxiste. Notamment parce que le fil conducteur de la critique schmittienne est le rapport de ces universalismes à la violence.

L'universalisme du droit international, produit du libéralisme politique au sens large et du cosmopolitisme classique, considère que la violence est l'autre de la politique, et le droit un antidote à la violence. Dans ses variantes positivistes comme jusnaturalistes –Schmitt est convaincu qu'au vu de l'évolution profonde du droit international au XXe siècle l'opposition compte peu entre le droit naturel et le positivisme juridique et ne peut donner lieu qu'à de stériles débats d'école, de fait Kelsen qui compte parmi les pères fondateurs de l'ONU souhaite peu ou prou la même chose, dans la pratique, que cette dernière mouture du jusnaturalisme qu'est la philosophie de Habermas-, l'idéal libéral cherche à réaliser l'idée d'humanité si possible sous forme d'un Etat mondial, d'une « politique intérieure mondiale » (*Weltinnenpolitik*) et du remplacement progressif de la politique mondiale (*Weltpolitik*) par une police mondiale (*Weltpolizei*).

Contrairement au nouveau droit international et à son humanisme, son pacifisme ouvert (son déni du fait que la politique est faite d'hostilité), l'universalisme marxiste accorde une place non négligeable à la violence. Il contient une critique « par les armes » de la société bourgeoise. Clausewitzien, il concède que la violence est plutôt « l'autre moyen » de la politique. Mais aux yeux du juriste allemand, l'internationalisme marxiste reste trop idéaliste et sa rupture avec le libéralisme, son frère ennemi est mal consommée. Le marxisme a cherché un point d'appui non pas supra-national mais extra-national pour réaliser l'universel de la société sans classe. *Le Manifeste communiste* de 1848 déclare que le nationalisme et le militarisme appartiennent au passé. Marx et Engels cherchent à détacher le cosmopolitisme de l'utopie tout en restant fidèles à la tradition saint-simonienne selon laquelle le développement de l'économie et de l'industrie, intrinsèquement pacifique, est destiné à terme à remplacer l'archaïsme et le féodalisme du fait guerrier.

Libéral ou socialiste, pour Carl Schmitt l'internationalisme cherche toujours à exprimer mythiquement et messianiquement une identité. Rien n'éclaire mieux sa pensée que les analyses récentes d'Etienne Balibar dans *Race, nation, classe* ou dans

*La crainte des masses*⁵. Balibar a montré que le nationalisme était aussi un universalisme : pas de nationalisme sans projet d'émancipation de l'individu d'une part, pas de nationalisme sans référence sublimée au supra-nationalisme d'autre part. C'est ce qui fait du nationalisme, comme des grandes religions universelles, une idéologie totale (et non totalitaire), au sens où il est capable d'intégrer un grand nombre d'identités et d'appartenances différentes, qu'il tolère la pluralité des appartenances professionnelles, religieuses, familiales de l'individu, et qu'il lui permet ainsi de se détacher de la fusion des liens traditionnels et de la communauté primitive. Sa prétention à l'universalité est donc le contraire d'une conception du monde totalitaire fondée sur la perspective d'un destin commun ou sur la naturalisation de l'identité. Cette idée que ce que l'idéologie totale (hégémonique) est aussi pluraliste est aussi une idée schmittienne, mais cela déborde le problème présent. Mais inversement, les supra-nationalismes sont souvent encore des nationalismes élargis : « Il est douteux, écrit Balibar dans *La crainte des masses* (op. cit. p. 356) à propos de la guerre froide, que les « camps » aient trouvé un autre ciment qu'une forme élargie, distendue du nationalisme. L'internationalisme libéral a été, à beaucoup d'égards, un nationalisme occidental, de même que l'internationalisme socialiste a été un nationalisme soviétique. »

1) la critique de l'internationalisme libéral

La critique schmittienne de l'internationalisme libéral se présente d'abord comme une variante de la critique classique des effets pervers de l'idéalisme, dont le prototype a été donné par l'analyse hégélienne de la Terreur dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Dès 1923, Schmitt critique l'égalitarisme abstrait des droits de l'homme et du droit international (le principe de l'égalité des Etats) comme apolitique. L'égalité de droit est pour lui une idée libérale et non démocratique. Elle suppose une « démocratie de l'humanité » qui non seulement n'existe nulle part sur terre, révèle la domination de l'économie sur la politique (*Parlementarisme et démocratie*, p. 107 sq), à savoir l'illusion que l'harmonie des intérêts va mettre un terme à la conflictualité politique, mais qui de surcroît est facilement instrumentalisable pour servir une politique particulière. « L'idée d'Humanité ne constitue rien ». Cette phrase écrite en 1930 dans « Ethique de l'Etat et Etat pluraliste » trouvera un écho trente ans plus tard (en 1962)

⁵ Etienne Balibar, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988 et *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

dans « L'ordre du monde après la Seconde Guerre mondiale » : « l'ONU ne constitue rien ». Ces analyses de Schmitt sont connues : dès qu'un peuple déterminé s'empare des idées universalistes pour s'identifier à elles, « elles se métamorphosent en un effroyable instrument au service du besoin qu'a l'homme de dominer. (...) Le nom d'humanité peut servir un impérialisme meurtrier. À ces fins, le nom d'humanité est autant susceptible de profanation que le nom de Dieu⁶. » Une part d'ordre concret est plus précieuse que les généralités vides d'une fausse totalité : c'est à l'Etat que Schmitt pense et tous ses écrits de droit international de sa « première période » peuvent se lire comme une défense de la souveraineté. Ensuite, ce n'est pas le lieu de l'évoquer, mais les choses se compliquent. Dans les années 1960, Schmitt s'appuie sur Koselleck pour poursuivre sa critique de l'humanisme abstrait et du discours des droits de l'homme (plus que des droits de l'homme eux-mêmes). Dans *Le futur passé* en effet, Koselleck (qu'on peut compter parmi les disciples de Schmitt) s'inspire de la définition schmittienne du politique comme distinction ami/ennemi pour montrer sur quels couples de concepts antithétiques reposent les universels du passé : l'opposition entre Hellène et barbare, Chrétien et païen ne sont que les exemples les plus connus. L'idée d'humanité elle-même, universel « extensif » qui semble enfin n'exclure personne, s'est elle aussi dédoublée, c'est-à-dire politisée, et transformée en universel « intensif » ou « valeur » par le biais de l'opposition –tristement célèbre à cause de son instrumentalisation par le nazisme– entre l'homme, le sous-homme et le surhomme. Il semble qu'on ne puisse évoquer l'humanité sans recourir à ces hiérarchisations. L'idée d'humanité, loin de préserver de la violence eugénique, raciste, sexiste ou simplement politique, en est un des piliers.

Du « je hais la violence » au « je hais les être violents », comment ne pas glisser ? C'est toute l'impasse du droit naturel aux yeux de Schmitt, droit naturel qu'il voit reflleurir à son regret après 1945 après l'échec avéré du kelsenisme -qui n'avait livré aucune critère permettant de distinguer le « droit » nazi du « droit » tout court-. Au fond de tout droit naturel, on trouve l'idée que la violence se combat par l'idéalisation de ses contraires : le droit, la justice, l'amour ou la non-violence. C'est ce qu'écrit Benjamin dans sa *Critique de la violence*, formulation que Schmitt approuvait à coup sûr (ne serait-ce que parce qu'il admirait l'opuscule de Hegel sur le droit naturel) : alors que le droit positif s'efforce de « garantir » la justice des fins par la légitimité

⁶ « Ethique de l'Etat et Etat pluraliste », in *Parlementarisme et démocratie*, p. 146.

des moyens, le droit naturel s'efforce de « justifier » les moyens par la justice des fins. On pourrait dire que Schmitt est anti-platonicien quand il refuse de parler le langage des essences et de faire de l'idéalité du droit un absolu. Une guerre ne peut pas être juste au sens de la justice mais seulement de la justesse : une guerre peut être opportune. C'est l'acquis de la « déthéologisation du droit des gens » (que Schmitt appelle « son grand thème ») : les fins dernières n'ont pas à légitimer l'extrême violence.

Vous vous direz que par déformation professionnelle je m'égare du côté de la philosophie. Il se trouve que c'est justement la manière schmittienne, de ne jamais séparer le droit de la philosophie, et d'établir souvent des manières de courts-circuits par lesquels les considérations philosophiques les plus abstraites trouvent à s'appliquer soudain directement aux problèmes les plus brûlants de la politique ou aux questions les plus techniques du droit.

Prenons la question de la définition juridique du terrorisme. Depuis le Traité de Genève sur le terrorisme de 1937, les juristes ne parviennent pas à donner une définition satisfaisante du terrorisme. Ce Traité qui devait être adopté dans le cadre de la SDN était déjà un faux départ : il n'est jamais entré en vigueur, un seul Etat l'ayant ratifié. L'ONU n'a toujours pas de définition officielle du terrorisme, bien que depuis 2009, l'Assemblée générale ait adopté une « stratégie antiterroriste mondiale ». On touche là une aporie : en l'absence d'une définition, il est difficile de faire les lois. Un ancien ambassadeur de Etats-Unis que la Maison Blanche avait chargé de produire une définition du terrorisme résume bien les choses quand il dit qu'aucune des définitions successives du terrorisme n'a pu être acceptée par le gouvernement américain parce que les activités « terroristes » qu'elles décrivent sont toujours aussi celles du gouvernement américain ou de ses Alliés. La dernière loi anti-terrorisme britannique contourne le problème en énumérant 21 organisations terroristes internationales par leur nom pour les déclarer illégales au Royaume-Uni. Cela porte atteinte à l'idée qu'on se fait de la loi (une loi doit être générale). Mais ce « retour aux noms propres », on le constatait déjà dans la définition du génocide par la charte du tribunal de Nuremberg. En dernière analyse, après quelques détours, la charte ne peut faire autrement que de désigner directement les puissances de l'axe et de donner la définition suivante : un génocide était un crime de guerre commis par l'une des

puissances de l'axe. Cela déroge bien sûr à toutes les règles formelles de la définition juridique, puisque cela revenait à dire, et les juristes de Nuremberg devaient bien en avoir conscience : un crime est l'acte de l'accusé que j'ai devant moi. C'était la seule façon pour les Alliés d'éviter que leurs définitions se retournent contre eux. Ces apories criantes ont été repérées très clairement et très tôt par Carl Schmitt. Elles sont le signe à ses yeux qu'on veut faire passer des questions politiques pour des questions juridiques. L'échec des définitions dans les chartes des institutions internationales est l'indice d'une dépolitisation ratée, de ce « juridisme utopique » qui fait prendre à la diplomatie le visage du droit et au droit international le visage du droit pénal. Quels que soient les détours pris, la politique n'échappe pas aux noms propres ni à la désignation de l'ennemi concret.

Dans sa *Théorie du partisan* de 1963, Schmitt s'attarde sur cette tendance à régulariser les combattants irréguliers qui traverse tout le droit international au XXe siècle. Les Conventions de Genève de 1949 accordent le statut de belligérants (et les protections auxquelles il donne droit) à ceux qui combattent hors du droit de la guerre à condition qu'ils portent leur arme en évidence ainsi que des signes distinctifs qui permettent de les distinguer des civils. Il va sans dire que c'est absurde, au vu de la tactique du terroriste ou du partisan, qui consiste justement à se fondre dans la masse des civils et à cacher son arme. Ces définitions qui émaillent les textes du droit international humanitaire⁷ depuis les Conférences de la Haye du début du siècle sont ubuesques parce qu'elles parlent un langage abstrait et universel, miment le langage de la loi, alors qu'elles visent en fait toujours, du moins c'est ce que Schmitt pense, à récompenser ou discriminer des groupes d'hommes précis. Les définitions des Conventions de Genève de 1949 cherchaient en fait à légaliser rétrospectivement la résistance et son combat contre les puissances de l'axe, de mêmes que les Conférences de la Haye de 1907 ont été faite en fonction des francs-tireurs de la guerre franco-allemande de 1870/71. Selon Schmitt, c'est une porte ouverte à la légalisation du terrorisme, qu'on aura du mal à refermer⁸. Ceux qui combattent hors du droit de la guerre n'ont pas selon lui à être jugé dans le cadre du droit de la guerre. Si les définitions générales du terrorisme oscillent inévitablement entre la morale et la tactique, la criminalisation pure et simple et l'énumération plate des attributs

⁷ Une autre distinction ubuesque se trouve dans le protocole additionnel de 1977 aux Conventions de Genève de 1949, celle entre la ruse de guerre (autorisée) et la perfidie (interdite).

⁸ Il compare la vulnérabilité de la démocratie face aux ennemis de la démocratie (la prise de pouvoir légale de Hitler) avec la vulnérabilité du droit international face au terrorisme.

techniques de l'irrégularité, c'est qu'elles ne sont pas juridiques et que les contradictions ne peuvent se résoudre qu'au niveau de l'ordre concret, en faisant l'objet d'une *politique*.

Des débats sont nés autour de la *Théorie du partisan* pour savoir s'il fallait distinguer le partisan et le terroriste. On a cherché à savoir si la *Théorie du partisan* qui parlait de Mao et du Che s'appliquait aussi au terrorisme des Brigades rouges ou de la RAF, voire au terrorisme international d'aujourd'hui. La traduction française induit en erreur car elle traduit indûment *Terror und Gegen-Terror*, expression récurrente dans la *Théorie du partisan*, par « terrorisme et contre-terrorisme », alors que Schmitt n'emploie pas le mot « terrorisme » (sauf une fois, dans une phrase que la traductrice a oublié de traduire !). Contre Julien Freund qui avance son expérience de la résistance pour faire une distinction d'essence entre le partisan et le terroriste (dont le combat est à ses yeux apolitique, conjonction de la destruction pure et de la tactique pure), et contre Schmitt qui le suit sur cette pente dans sa correspondance, je rappellerais les mises en garde de Schmitt et de Koselleck à propos du piège des définitions platoniciennes. En théorie politique, les concepts sont des positions. Nulle définition qui ne soit pas idéologique. Nul point de vue de survol qui permet d'échapper à la polémique. Schmitt le dit : les concepts politiques ont tendance à être antithétiques et binaires parce qu'ils sont eux-mêmes des armes dans le combat politique : la distinction entre (vrai) partisan et (simple) terroriste n'est qu'un exemple de plus de cette scission définitoire qui sert à discriminer l'adversaire au nom de certaines valeurs subjectives⁹, à l'abaisser au rang de criminel. La distinction partisan/terroriste n'est qu'une des innombrables variantes de la distinction homme/ sous-homme/ surhomme ou barbare/Hellène.

⁹ Schmitt et Fanon se rejoignent d'ailleurs de ce point de vue, malgré le caractère opposé de leurs positions. Le célèbre premier chapitre sur la violence des *Damnés de la terre* (Paris, La Découverte, 2002) correspondent jusque dans le détail aux analyses schmittiennes dans « La tyrannie des valeurs ». Fanon affirme en effet la mise en question du monde colonial par le colonisé n'est pas une confrontation rationnelle de points de vue. Elle n'est pas un discours sur l'universel (p. 44) La violence symbolique du colonisateur consiste à déclarer l'indigène imperméable à l'éthique, insensible aux valeurs, mais aussi aux négations des valeurs. « Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens il est le mal absolu » (p. 44). L'universalisme et les essences occidentales sont pour Fanon la pierre de touche du monologue narcissiste de la bourgeoisie colonialiste et de ses universitaires. Il dénonce « les essences, les valeurs qui ne concernent pas le combat concret » (p. 48-49). La ton nouveau que Fanon relève dans la diplomatie internationale des années 1960, que résumant la gestuelle du moujik Khrouchtchev brandissant son soulier et en martelant la table à l'assemblée Générale des Nations Unies ou Castro y siégeant en tenue militaire répond au « style ancien » de Raoul Salan, chef de l'OAS, décrit par Schmitt dans sa théorie du partisan.

Fanon rejoint également Schmitt dans sa description des mésaventures de l'idéologie anticoloniale et du tiers-mondisme. Il diagnostique en effet l'instrumentalisation tragique de l'idéologie européenne : l'idéologie anticoloniale vient couvrir le pillage interne, le racisme interéthnique, ce qui montre, écrit Schmitt dans « L'ordre du monde après la Seconde Guerre mondiale » (in *La guerre civile mondiale*, op. cit.) qu'elle n'est qu'une idéologie-contre, accompagnant le déclin de l'ordre européen plus que la construction d'un ordre nouveau.

2) la critique de l'internationalisme marxiste

Le rapport de Schmitt au marxisme est beaucoup plus équivoque que son rapport au libéralisme. Schmitt combine une forte fascination pour la pensée marxiste avec, pour détourner une de ses expressions, un affect anti-communiste marqué¹⁰. Il a beaucoup en commun avec Marx mais aussi avec Engels et Lénine dont il connaît très bien la pensée. Sa critique de l'idéologie juridique, du juridisme bourgeois converge avec la critique des Droits de l'homme dans *La question juive*. Comme Marx, il traque le juridisme et sa pensée, comme le marxisme, contient un anti-juridisme latent, qui n'est pas peu responsable des résistances qu'opposent les juristes français à sa réception (plus aisée à Science Po que rue d'Assas).

Comprendre le rapport de Schmitt au marxisme consiste à chercher *un point de décrochage*. De même que, contrairement à ce que peut dire la vulgate de l'antifascisme de gauche, comprendre le rapport entre le fascisme et le communisme consiste aussi à chercher un point où le fascisme *décroche* du marxisme, et non à opposer deux mouvements imperméables l'un à l'autre. Entre fascisme et marxisme, les problématiques s'échangent, elles convergent souvent. La tâche est délicate, il s'agit d'un champ miné par des conflits idéologiques en passe de refroidir peut-être, mais brûlants encore pour certaines générations de politologues et de philosophes.

Il se trouve que c'est aux environs du problème de la violence que se situe le point de décrochage que nous cherchons. À ce point, embranchement ou carrefour, on rencontre Schmitt mais aussi Proudhon, Sorel, Lénine, et Mussolini (plus qu'Hitler : le fascisme est bien plus que le nazisme un national-*socialisme* et au fond on peut dire que Schmitt est plus mussolinien qu'hitlérien). D'emblée c'est sur la question de la violence que Schmitt attaque le marxisme (voir les deux chapitres de *Parlementarisme et démocratie* sur « la dictature dans la pensée marxiste » et les « théories irrationnelles de l'emploi immédiat de la violence »). C'est sur la question de la violence qu'il prendra le parti de Lénine contre Marx, par un geste qu'il a en commun avec d'autres penseurs de la révolution conservatrice en Allemagne, comme par exemple Ernst Niekisch qui voyait aussi en Lénine un « Prussien ».

¹⁰ Schmitt ouvre *Römischer Katholizismus und politische Form* (Berlin, Duncker & Humblot, 1925) sur le constat qu'il règne en Europe un fort « affect anti-romain ».

Cette prise de parti –*pour Lénine contre Marx*– appelle des éclaircissements et renvoie à ce qu'on pourrait appeler pour parodier Lévi-Strauss « la structure feuilletée » du marxisme.

Schmitt reproche au marxisme d'être encore trop métaphysique dans sa théorie de la violence, malgré le bien-fondé de la célèbre critique qu'Engels adresse à la métaphysique de la violence de Dühring en 1875 dans l'*Anti-Dühring* puis dans la brochure inachevée intitulée *Le rôle de la violence dans l'histoire* de 1887¹¹. Engels reproche à Dühring d'expliquer l'exploitation économique ainsi que tous les phénomènes historiques de domination par la violence de l'homme, une violence anhistorique, naturelle et inexpugnable. Le cours de l'histoire est ainsi placé sous le signe de l'injustice et de la fatalité. La violence est assimilée au « mal » : son rôle révolutionnaire est méconnu. Engels récuse cette conception à tonalité rousseauiste en affirmant que c'est l'exploitation économique qui produit un certain type de violence (historique et dépassable) et non l'éternelle violence qui caractérise la nature humaine qui engendre l'exploitation. Cette thèse du rôle accompagnateur ou accélérateur *mais non causal* de la violence dans l'histoire (essentielle dans le combat historique du marxisme contre l'anarchisme et contre l'emploi direct de la violence) reprend une métaphore célèbre de Marx dans *Le Capital* (livre I, chapitre 24) selon laquelle la violence est la sage-femme de toutes les anciennes sociétés, qu'elle aide à l'accouchement des sociétés nouvelles et qu'elle est elle-même une puissance économique. Si elle est la sage-femme du progrès, c'est donc qu'elle n'en est pas la cause (les causes sont les structures de production).

Schmitt reproche à Marx et à Engels, non sans provocation, d'être métaphysiciens, c'est-à-dire si on le suit dans sa pensée à la fois trop attentistes (attendons que les temps mûrissent pour agir, l'action directe ne sert à rien) et trop rationalistes (trop philosophes). Au fond, aux yeux de Schmitt, Marx et Engels continuent comme Dühring de « naturaliser » l'extrême violence et de l'insérer dans une chaîne de causes et d'effets, au lieu d'y voir comme Lénine des moments fragiles de crise qui sont la matière même de l'action politique, de son imprévisibilité, de sa précarité, et le

¹¹ Voir les trois chapitres intitulés « Théorie de la violence » in Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 187-223, voir aussi : l'entrée « *Gewalt* », par Etienne Balibar, dans le *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Band 5 : Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat, Argument Verlag, Hamburg 2001.

point d'ancrage de la transformation de l'histoire par la politique. L'internationalisme marxiste est encore trop évolutionniste, et trop dépendant de la téléologie hégélienne. Comme Hegel les deux amis posent en effet *encore* que la violence est convertible en progrès, et que l'irrationalité apparente des conflits est en fait la forme contradictoire sous laquelle se manifeste la marche en avant de la raison. « La bonne conscience dans l'emploi de la violence », qui est le nom que donne Schmitt à cette légitimité problématique que s'arrogue la violence du pouvoir (ou violence symbolique) vient, comme le dit Schmitt en 1923 et comme le dira Fanon plus tard en parlant des colonisateurs, de « la conscience de faire l'histoire¹² ». En cela le messianisme du marxisme est encore un idéalisme philosophique, fils des Lumières, qui fait du cours de l'histoire un récit de l'émancipation.

Le *point de décrochage* de Schmitt par rapport à Marx, mais aussi bien de Proudhon, Sorel ou Lénine par rapport à Marx (ou de Camus par rapport à Sartre...) peut être cerné maintenant avec plus de précision : il se situe dans l'incertitude qui frappe toute action véritable quant à sa capacité de « faire l'histoire ». Soit dans l'abîme qui sépare les théories de l'action des philosophies de l'histoire. Ou dans ce qui sépare la violence du pouvoir (bien qu'il s'agisse du même mot en allemand : *Gewalt*). Contrairement au pouvoir, la violence « peut être justifiable, mais elle ne sera jamais légitime » (Hannah Arendt¹³).

L'absence de bonne conscience liée à l'action, le soupçon qui pèse sur les justifications de la violence et le risque pris de la mauvaise conscience, c'est ce que Schmitt thématise dans *La notion de politique*, persuadé qu'il était que l'action politique n'est pas entièrement rachetable par l'éthique, contrairement à ce que souhaitent les théoriciens de la politique dont l'habitus est humaniste. C'est ce que signifie sa distinction ami/ennemi (1927), mais aussi, dès 1923, son insistance sur l'importance historique de la théorie sorélienne du mythe¹⁴.

La théorie du mythe de Sorel, l'influence de Le Bon sur lui : on touche là de très près le point où le fascisme a renoncé aux visées salutaires de l'universalisme, le point aussi où les néo- ou les ex-marxistes se servent actuellement de Schmitt pour poursuivre la critique du marxisme.

¹² « Si vous voulez l'indépendance, prenez là, et retournez au Moyen Âge ! » dit le colonisateur au colonisé sous la plume de Frantz Fanon (op. cit., p. 94).

¹³ *Du mensonge à la violence*, Paris, Pocket, 1972, p. 153.

¹⁴ *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 91.

Reprenons donc : c'est par le mythe qu'on meut les masses. Les masses ne sont pas les classes ; leur « conscience de classe » est elle-même un mythe (du rationalisme). Rien de tel, dans le prolétariat, qu'une conscience qui reflèterait sa condition réelle. C'est cette dénégation de l'écart entre classe et masse qui caractérise l'illusion tragique du marxisme. Aux yeux d'Etienne Balibar, Schmitt (mais aussi Wilhelm Reich et Georges Bataille un peu plus tard) touche juste quand il dit que l'argument ultime de la foi socialiste est l'idée que les masses s'autoéduqueraient dans l'histoire, que la conscience a un caractère absolu. En dernière analyse, pour Schmitt, le marxisme est « une métaphysique de l'évolution qui fait de la conscience le critère du progrès¹⁵. »

Comme Balibar le reconnaît dans *La crainte des masses*, c'est là que le bât blesse : l'idéologie n'est pas qu'une superstructure reflétant fidèlement le réel des conditions. La pauvreté ne se transmue pas automatiquement en conscience claire de ce qu'il faut faire pour la combattre. « L'imaginaire des identités » a un poids propre, il est la « matière » ou « le réel » de la politique, et les masses, avant d'avoir un intérêt ont des passions, avant d'avoir une conscience claire de leur position, ont un imaginaire : elles ne défendent pas spontanément ni nécessairement leur intérêt propre –qui est aussi l'intérêt universel. Elles peuvent tout aussi bien être nationalistes ou fascistes. Le nationalisme, tout comme le fascisme, est ce que Balibar appelle « le point aveugle du marxisme ». Le marxisme a été intellectuellement désarmé, il l'est encore, face au fascisme des masses, il ne l'avait pas anticipé et n'a rien su lui répondre (sauf à fantasmer une victoire sur le fascisme après 1945, qui était en fait non pas une victoire du marxisme, mais du nationalisme soviétique : le marxisme ne s'est en fait jamais remis de la montée des fascismes). Cela contredisait l'idée que l'idéologie dominante est l'idéologie des classes dominantes. Le marxisme était désarmé mais l'inverse n'est pas vrai : le fascisme quant à lui a vu les faiblesses du marxisme et les a exploitées en déviant à son profit les énergies révolutionnaires.

C'est ce que nous avons appelé le point où le fascisme a « décroché » du marxisme. Mais c'est aussi le point où la critique du marxisme cesse aujourd'hui d'être une autocritique, point où certains marxistes qui tirent actuellement les leçons de l'histoire cessent d'être marxistes. Point de genèse du fascisme, et point de sortie hors du marxisme. C'est par exemple Mussolini en 1911 faisant l'expérience, décevante pour

¹⁵ *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 78.

le socialiste orthodoxe qu'il était encore, qu'aucune grève générale ne viendrait empêcher la guerre contre la Lybie. Ou c'est Mussolini en 1914, après l'échec de la fameuse « Semaine Rouge », quand le prolétariat antimilitariste ne parvient pas à renverser le régime par la grève générale et que le futur chef fasciste désespère une fois pour toute de sa capacité à faire la révolution, troquant le mythe de la grève générale contre celui, plus puissant, de la nation. Selon Zeev Sternhell l'idéologie fasciste est née de ces déceptions¹⁶. Mais c'est aussi Balibar partant de Schmitt¹⁷ pour dire que le seul mouvement anti-fasciste qui aurait eu une chance de résister effectivement au fascisme est celui qui aurait appris quelque chose du fascisme lui-même, lui aurait reconnu une vérité et aurait utilisé les forces violentes qu'il a déchaînées contre le capitalisme, au lieu de construire de toutes pièces une soi-disant « victoire sur lui ». Perspective opposée à celle du Parti Communiste et du Front Populaire d'antan, et née d'une déception elle aussi.

Revenons pour finir sur ce que signifie l'opposition établie par Schmitt en 1923 entre l'emploi de la violence directe par le fascisme et l'emploi d'une violence seulement symbolique, idéale, par le marxisme. Il ne s'agit pas d'objecter à Schmitt que s'il y a eu Auschwitz, il y a aussi eu le goulag. En 1923, ce n'était pas encore le problème, et nous maintenons ici, sous bénéfice d'inventaire, la distinction entre le socialisme réel et le marxisme.

Quand Schmitt laisse entendre qu'à ses yeux Mussolini est le Machiavel du XXe¹⁸ siècle, il faut réfléchir à deux fois avant d'être choqué. Certes il compare un chef fasciste honni à un classique de la philosophie. Mais il y a peut-être une leçon à tirer pour nous. Il veut dire que la violence de la politique au XXe siècle n'est pas seulement l'assassinat politique direct ou le meurtre organisé de masse, mais la manipulation idéologique des masses via le nationalisme, le racisme, le tribalisme, etc. Schmitt affirme que le fascisme est réaliste par rapport au marxisme dont la violence est celle de l'utopie. La violence *directe* dont le fascisme fait usage est moins celle, physique, du meurtre que celle, idéale encore, mais *cynique*, de la manipulation par les mythes. Le « réel » de la politique est bien « *l'imaginaire des identités* ». En ce

¹⁶ Voir : « Le carrefour mussolinien » in Zeev Sternhell, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989, p. 263 sq.

¹⁷ Voir : « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », in Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Paris, Le seuil, 2002 ; ainsi que : *La crainte des masses*, op. cit., p. 401-402.

¹⁸ *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 94.

sens le fascisme s'est poursuivi après la chute du Duce et d'Hitler. C'est ce que Schmitt a en tête quand il écrit dans son dernier texte de 1973 (paru en 1978¹⁹) que nous sommes dans une période « post-fasciste ». « Post » ne signifie pas ici « révolu », mais au contraire l'idée que le fascisme a perturbé durablement la politique. Post-fasciste est pour Schmitt toute société que la forme de son régime politique ne suffit plus à décrire : sa constitution réelle ne correspond plus à sa constitution écrite. En 1923, c'est selon Schmitt la sociologie des partis politiques, par exemple le travail d'un Robert Mitchels, qui donne la clé de la constitution réelle de la République de Weimar, et non le texte constitutionnel lui-même qui ne mentionne même pas l'existence des partis. Aujourd'hui, cette clé est sans doute aussi donnée par les politiques de l'immigration en tant qu'elles sont véritablement devenues « constituantes » des régimes politiques qui sont les nôtres.

¹⁹ « La révolution légale mondiale », in Carl Schmitt, *La guerre civile mondiale*, op. cit.