


Zeev Sternhell

 [https://t.me/livres\\_2020](https://t.me/livres_2020)

# *Les anti-Lumières*

Du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide



 **fayard** *L'espace du politique*

# Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[Dédicace](#)

[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

[CHAPITRE PREMIER - Le choc des traditions](#)

[CHAPITRE II - Les fondements d'une autre modernité](#)

[CHAPITRE III - La révolte contre la raison et les droits naturels](#)

[CHAPITRE IV - La culture politique des préjugés](#)

[CHAPITRE V - La loi de l'inégalité et la guerre à la démocratie](#)

[CHAPITRE VI - Les fondements intellectuels du nationalisme](#)

[CHAPITRE VII - Crise de civilisation, relativisme généralisé  
et mort des valeurs universelles  
au début du XXe siècle](#)

[CHAPITRE VIII - Les anti-Lumières de la guerre froide](#)

[Épilogue](#)

[DANS LA MÊME COLLECTION](#)

[« L'Espace du politique »](#)

[dirigée par Pierre Birnbaum](#)

978-2-213-66017-2

#### DU MÊME AUTEUR

*Maurice Barrès et le nationalisme français*, nouvelle édition augmentée d'un essai inédit : « De l'historicisme au nationalisme de la Terre et des Morts », Paris, Fayard, 2000. Éd. originale : Paris, Armand Colin et Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1972. Réimpression en édition de poche : Bruxelles, Complexe, coll. « Historiques », 1985.

*La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, nouvelle édition augmentée d'un essai inédit : « La droite révolutionnaire. Entre les anti-Lumières et le fascisme », Paris, Fayard, 2000. Éd. originale : Paris, Le Seuil, 1978 ; première rééd. coll. « Points-Histoire », 1981. Nouvelle éd. : Paris, Gallimard, coll. « Folio-Histoire », 1997. Traduction en italien.

*Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, troisième édition, revue, augmentée et comportant un essai inédit : « Morphologie et historiographie du fascisme en France », Paris, Fayard, 2000. Première édition, Paris, Le Seuil, 1983 ; deuxième édition revue en format de poche, Bruxelles, Complexe, coll. « Historiques », 1987. Traductions en anglais, italien et hébreu.

*Naissance de l'idéologie fasciste* (avec Mario Sznajder et Maia Asheri), Paris, Fayard, 1989. Réimpression : Paris, Gallimard, coll. « Folio-Histoire », 1994. Traductions en anglais, allemand, italien, espagnol, portugais et hébreu.

*L'Éternel Retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence* (dir.), Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994. Traduction en portugais.

*Aux origines d'Israël. Entre nationalisme et socialisme*, Paris, Fayard, 1996. Réimpression avec une postface inédite, Paris, Gallimard, coll. « Points-Histoire », 2005. Traductions en anglais, italien et hébreu.

© Librairie Arthème Fayard, 2006.

*À Ziva*

## Avant-propos

Une étude comme celle qui est proposée dans ce livre demande que l'on se penche dans un même cadre conceptuel sur une grande variété de problèmes à première vue très différents. Une telle entreprise n'est jamais facile ; elle est particulièrement ardue dans le cas qui nous occupe ici, car la contestation des Lumières est un phénomène complexe, à multiples strates et facettes, et des origines jusqu'à nos jours ses ramifications sont nombreuses et souvent inattendues. Cette contestation durable et évolutive a fini par susciter et nourrir une véritable culture anti-Lumières, sans laquelle il me paraît difficile de concevoir le désastre du XX<sup>e</sup> siècle.

La structure de l'ouvrage est analytique et n'est pas organisée par auteurs, bien que la chronologie soit dans l'ensemble respectée. Ce qui permet de saisir la dynamique de l'évolution des idées. Dans ma propre analyse des penseurs anti-Lumières, j'ai privilégié leurs œuvres essentielles, celles dont le poids n'a cessé de peser sur la vie des idées, et autour desquelles s'est peu à peu construite toute une culture politique. Toute lecture de l'histoire, cela va de soi, est un choix et une interprétation : nul n'y échappe, et d'autres choix que les miens, d'autres interprétations sont tout aussi légitimes. J'ai essayé donc de suivre les conseils donnés par Hippolyte Taine parlant de Thomas Carlyle : il appartient à l'historien d'écarter toute « végétation parasite » qui s'accumule durant la recherche, pour ne saisir que « le bois utile et solide ».

**Pour télécharger plus d'ebooks  
gratuitement et légalement, veuillez  
visiter notre site : [www.bookys.me](http://www.bookys.me)**

En ce qui concerne les sources secondaires, dans mon choix de ces sources ce sont les travaux qui de mon point de vue sont

les plus significatifs et qui ont nourri ma propre réflexion qui sont utilisés, et non pas tous les ouvrages importants qui mériteraient de l'être si mon propos était circonscrit à une ou deux figures seulement parmi celles qui sont objet de ma recherche.

Le travail sur ce livre s'est poursuivi pendant plusieurs années dans quatre pays. Il m'est donc arrivé de lire une même œuvre dans deux ou trois éditions différentes, parfois même dans des langues différentes. J'ai fait de mon mieux pour unifier les citations, mais cela n'a pas été toujours possible. Cependant, je donne toujours les références complètes d'un ouvrage lorsqu'il est cité pour la première fois ; mais lorsqu'une référence est trop éloignée de l'endroit où elle est d'abord apparue, les détails bibliographiques reviennent de nouveau. C'est pourquoi ce livre ne comporte pas de bibliographie : toutes les sources exploitées étant citées dans les notes, il m'a semblé superflu de les reprendre en fin de volume dans une liste alphabétique.

Dans tous les cas où cela a été possible, j'ai utilisé les textes français. Quand cela n'a pas été possible c'est au texte anglais que de préférence je me réfère. En cas de doute, j'ai vérifié l'original en le comparant aux traductions et je donne les deux références. Quand je fais les traductions moi-même, je préfère le sens littéral à l'élégance du style. Les traductions de l'allemand, en français en ce qui concerne Herder et Spengler et en anglais pour Meinecke, sont fiables et éprouvées, ce qui a beaucoup facilité ma tâche, tout en me permettant de comparer l'original avec les textes français et anglais. Mes connaissances de l'allemand ne m'auraient permis ni de résoudre moi-même les problèmes que posent certaines de ces sources ni, surtout, d'avancer à un rythme raisonnable. Afin de faciliter la lecture des citations, je me suis permis dans certains cas de moderniser l'orthographe et d'éviter un usage excessif des italiques et des majuscules.

Pendant les années durant lesquelles ce travail s'est poursuivi, j'ai contracté de nombreuses dettes. La première envers ma femme, Ziva. Elle-même a commencé à travailler



sur certains problèmes traités ici avant moi et l'idée de ce livre est sienne. Sans elle il n'aurait pas vu le jour. Le temps et l'énergie qu'elle m'a consacrés l'ont été au détriment de son propre travail ; ses recherches et ses aperçus sur l'architecture moderne et son contexte culturel, ainsi que sur les liens intimes qui se développent entre des pôles d'activité intellectuelle différents ont beaucoup nourri ma propre réflexion.

Dans la relecture du manuscrit, y compris les corrections linguistiques, Françoise Laurent a investi aussi bien son intelligence, son sens critique et sa capacité à saisir l'enchaînement des idées que quarante ans d'amitié, depuis les temps lointains où, à Sciences-Po, elle avait déjà rendu lisible ma thèse de doctorat, devenue mon premier livre. Je voudrais qu'elle trouve ici l'expression de ma profonde gratitude.

Mes remerciements vont également aux diverses institutions qui m'ont ouvert leurs portes et ont facilité mon travail. À Jérusalem, l'Université hébraïque, ma maison mère, offre un environnement intellectuel de grande qualité. La Israel Science Foundation, l'Université et ses bibliothécaires qui, en dépit de dramatiques coupures budgétaires, soutiennent la recherche dans la mesure de leurs moyens ainsi que notre Département de science politique m'ont accordé l'aide matérielle qui m'a permis de mettre en place mon projet et de le mener à bien.

J'ai commencé ce travail à Wassenaar, au Netherlands Institute for Advanced Study ; pour l'essentiel, je l'ai poursuivi à Jérusalem, puis au Centre d'histoire de Sciences-Po de Paris et au Remarque Institute de l'Université de New York où il a été presque terminé. Je voudrais exprimer ma reconnaissance à mes collègues, le professeur Henk Wesseling, de l'Université de Leyden et recteur de NIAS à l'époque de mon séjour à Wassenaar, au professeur Jean-François Sirinelli, directeur du Centre d'histoire de Sciences-Po et à son secrétaire général Pascal Cauchy, au professeur Tony Judt, directeur du Remarque Institute, et à Jair Kessler, sa directrice administrative.

Un livre appartient à son auteur, mais aussi à son éditeur. Comme toujours depuis une vingtaine d'années, j'ai eu la chance de pouvoir bénéficier aussi bien de l'amitié que de la compréhension profonde qu'ont Claude Durand et Denis Maraval de la nature et du sens du travail scientifique. C'est au professionnalisme et à l'amour du travail bien fait de Denis Maraval que mon manuscrit doit son habit, digne de son sujet. C'est lui qui avec l'aide de Nathalie Reignier-Decruck, coordinatrice éditoriale dont la bienveillante attention ne s'est jamais démentie, a su transformer un manuscrit en livre. Christelle Kremer n'a pas ménagé sa peine pour élaborer l'index ; je l'en remercie vivement. Avant même que le livre ne se trouve en librairie, il avait déjà bénéficié de l'intelligent soutien de l'attachée de presse Marion Corcin. Une fois encore, que mes amis de la Librairie Fayard soient tous remerciés.

## Introduction

La révolte contre les Lumières françaises – ou, plus exactement, contre les Lumières franco-kantiennes – marque la naissance d'une culture politique qui oppose une alternative globale à la vision du monde, de l'homme et de la société forgée par le XVIII<sup>e</sup> siècle. La modernité rationaliste remonte à la révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle et à son expression politique immédiate chez Hobbes, à la révolution de 1688-1689 en Angleterre et, en France, à la querelle des Anciens et des Modernes du tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le théoricien de la Glorieuse Révolution, Locke, est à la politique et aux sciences de l'homme en général ce qu'a été au siècle précédent Newton aux mathématiques, à la physique et aux sciences naturelles. Fontenelle, mort en 1757 à l'âge de cent ans, l'une des meilleures plumes de son temps et l'un des grands « modernes » par sa critique rationnelle, avait, avec Bayle, préparé l'essor philosophique du siècle suivant.

Cependant, il se révèle très rapidement que la victoire d'un rationalisme à la fois culturel et politique éveille une violente riposte et qu'une autre culture politique se met en place. Le pionnier de la culture des anti-Lumières, Giambattista Vico, donne en 1725 la première version des *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (*Scienza Nuova*). Dans la perspective qui est la nôtre, Vico constitue le premier maillon de l'antirationalisme et de l'anti-intellectualisme, du culte du particulier et du refus de l'universel. Il est le premier à clamer le rejet des principes du droit naturel. Cependant, comme il est resté inconnu en dehors de Naples puis d'Italie jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, son rôle historique véritable s'exprime davantage dans la consolidation de la culture des anti-Lumières au tournant du XX<sup>e</sup> siècle que dans son invention. Ce qui fait qu'en termes d'influence directe et immédiate, les fondateurs de la culture des anti-Lumières sont Johann Gottfried Herder et Edmund Burke.

Après le v<sup>e</sup> siècle athénien, le xviii<sup>e</sup> siècle a été le second grand moment de la pensée politique. C'est alors que se mirent en place les idées modernes sur l'histoire, la politique et la culture. Les Lumières furent d'abord un mouvement politique : « J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, dit Rousseau, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait que ce que la nature de son gouvernement le ferait être, ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens<sup>1</sup> ? ». Au xviii<sup>e</sup> siècle, le pouvoir politique est devenu le fondement de tout pouvoir et l'auteur du *Discours sur l'inégalité* a bien compris son temps en pensant que la liberté politique était la base de toutes les autres libertés. Là est la raison de l'influence qu'il a exercée. Hume, le philosophe politique des Lumières britanniques, se penche de son côté sur la puissance des idées : « Les systèmes politiques qui se forment dans le siècle où nous vivons ont besoin de l'appui de la philosophie et de la spéculation. Aussi voyons-nous que les différents partis qui divisent cette nation, ont chacun un système spéculatif où il se retranche, et qui lui sert à justifier son plan de conduite<sup>2</sup> ».

En dehors de Rousseau, les Lumières françaises ne comptent guère de grands philosophes. Locke, Hume et Kant viennent d'Angleterre, d'Écosse et d'Allemagne. En revanche, très nombreux sont en France les grands esprits capables de lutter sans relâche contre le mal comme pour la diffusion de leurs idées. C'est le temps de l'intellectuel universel incarné par Voltaire en qui Nietzsche verra « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit<sup>3</sup> ». Tous les *philosophes*, dans le sens que ce terme a pris au xviii<sup>e</sup> siècle, regardaient la politique comme le seul instrument capable de changer la vie. Jamais auparavant on n'avait débattu avec une telle intensité sur le monde de demain : la politique était devenue l'affaire de tous.

C'était le temps de l'*Encyclopédie* : le *Dictionnaire raisonné*, tant décrié, est truffé de faiblesses, comme la plupart

des œuvres collectives, surtout lorsqu'elles visent à la diffusion des connaissances, mais sa première édition en vingt-huit volumes constituait un exploit sans précédent dans l'histoire du savoir. Diderot et d'Alembert placent l'homme au centre de l'univers et l'individu affirme son droit au bonheur par le progrès matériel ; il s'affranchit par la raison. Mais en même temps l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle rétablit les passions à leur juste place : « Quoi qu'en disent les moralistes, affirme Rousseau, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité que notre raison se perfectionne ; nous ne cherchons à connoître que parce que nous désirons de jouir ; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donneroit la peine de raisonner<sup>4</sup>. » Le siècle des Lumières n'a jamais été ce siècle de sécheresse intellectuelle et de dévalorisation des sens qu'aujourd'hui encore dépeignent à satiété leurs ennemis.

Le terme « anti-Lumières » a probablement été inventé par Nietzsche, et il est d'usage courant en Allemagne au tournant du XX<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Ce n'est pas l'effet du hasard si Nietzsche forge ce concept pour définir ainsi les idées de Schopenhauer et de Wagner, car ce n'est pas seulement au génie philosophique de l'auteur de *Schopenhauer éducateur* que nous devons la création du terme, mais au fait que c'est bien dans « les années Nietzsche » que les anti-Lumières deviennent un véritable torrent intellectuel. C'est alors que descend dans la rue, adaptée aux besoins d'une société qui a changé en quelques décennies comme jamais auparavant, la révolution anti-rationaliste et anti-universaliste de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En anglais, le mot *Counter-Enlightenment* existe au moins une quinzaine d'années avant son utilisation en 1973 par le célèbre historien des idées britannique Isaiah Berlin qui s'en est cru l'inventeur. Il est employé, dit Robert Wokler, par William Barrett, professeur de philosophie américain fort connu de son temps et directeur de la célèbre revue de gauche *Partisan Review*. Barrett fut un des premiers universitaires américains à faire connaître à ses compatriotes l'existentialisme. Il n'est pas étonnant que ce soit précisément dans un livre sur

l'existentialisme que ce concept nietzschéen apparaisse<sup>6</sup>. Cependant, c'est bien grâce au sens inné d'Isaiah Berlin pour les formules et leur popularisation que *Counter-Enlightenment* devait acquérir son droit de cité dans le monde anglophone.

Si cette terminologie ne semble pas avoir d'existence originale en français, c'est peut-être dû aussi au fait que *Gegen-Aufklärung* fut platement traduit par « réaction à la philosophie des Lumières<sup>7</sup> ». On ne s'était pas rendu compte du fait que Nietzsche venait d'inventer un concept analytique de première importance pour définir un phénomène de civilisation. En revanche, le mot « anti-*philosophe* » est apparu à peu près au moment même où les encyclopédistes prenaient le nom de *philosophes*<sup>8</sup>. Ce qui fait que si l'on ne parle pas en français d'« anti » ou de « contre »-Lumières », l'idée elle-même, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle et tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, suit son chemin quotidien : à mesure que l'on s'approche du siècle qui vient de s'écouler, le corpus intellectuel axé sur la guerre aux Lumières franco-kantiennes devient peu à peu l'idéologie dominante du monde contemporain.

Tout comme les Lumières, les anti-Lumières sont elles aussi un mouvement politique ; et leur assaut est même lancé dès avant la Révolution française et sans rapport avec elle. Dans le dernier quart de ce grand siècle, se produit en effet un renversement des valeurs aux implications profondes et tenaces, dont toute la signification ne sera perçue qu'un siècle plus tard. Burke et Herder – et avant eux Vico, on l'a dit – sont partis en campagne contre les Lumières françaises, contre le rationalisme, contre Descartes et contre Rousseau bien avant la prise de la Bastille. Un demi-siècle sépare la *Science nouvelle* de Vico, dans sa version finale de 1744, et la chute de l'Ancien Régime ; Burke a lancé ses premières critiques plus de trente ans avant la Déclaration des droits de l'homme, et Herder, qui en dépit de son opposition aux Lumières françaises, accueillera avec enthousiasme la chute de la monarchie autoritaire en France, a manifesté son hostilité aux principes défendus par les *philosophes* dès 1769.

Assurément, des courants multiples et contradictoires parcourent les Lumières, tout comme le mouvement qui les conteste : il ne saurait en être autrement. Si le foisonnement intellectuel, le pluralisme, la diversité et les contradictions internes constituent une caractéristique essentielle des Lumières, il en va de même des contre-Lumières. Méconnaître cette diversité serait une grave erreur. Les Lumières ne constituent pas un corpus d'idées toujours bien structuré, mais plutôt une tradition intellectuelle aux objectifs pratiques et immédiats ; cependant, en dépit de cette hétérogénéité, il existe un dénominateur commun à toutes les formes et variantes des Lumières aussi bien que des anti-Lumières. C'est pourquoi, en dépit de tout ce qui sépare Voltaire de Rousseau, Rousseau de Condorcet, Montesquieu de Diderot et des Encyclopédistes, les penseurs des Lumières françaises et à leur côté leur principal allié, Kant, sont unis par un certain nombre de principes qui constituent le cœur de la grande révolution intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle. Sans craindre de pervertir les réalités complexes de la période qui va depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, il est permis d'affirmer qu'il existe bien une cohérence et une logique dans chacune des deux traditions intellectuelles.

En effet, c'est bien contre cette nouvelle vision de l'histoire, de l'homme et de la société, contre les nouvelles théories de la connaissance, contre le fameux *Sapere aude* kantien que se lèvent toutes les variantes des anti-Lumières. Leurs penseurs font campagne depuis deux siècles contre un certain nombre de principes fondamentaux qui ont rendu possibles l'instauration des libertés anglaises, puis les deux grandes déclarations de droits et les deux révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi l'interprétation des événements de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle anglais constitue le point de départ incontournable : pour que la critique des fondements du rationalisme politique, donc du libéralisme, puisse convaincre, il fallait à tout prix que l'année 1689 ne constitue pas le début d'une ère nouvelle, mais une simple restauration des anciennes libertés anglaises. Pour Hume, cette théorie, associée à Burke et son école, était pure fantaisie : les libertés anglaises

constituaient une nouveauté issue de la révolution et non la résurrection d'une prétendue ancienne constitution fondée sur des documents comme la Grande Charte. Toute l'œuvre historique de Hume est fondée sur cette idée : les vieilles chartes tant vénérées n'étaient en réalité que des catalogues de privilèges que des nobles affamés de pouvoir avaient réussi à imposer à une royauté encline au despotisme. Le système anglais n'était fondé ni sur une prétendue antique constitution ni sur un contrat de gouvernement originel, mais sur un compromis politique et une dépendance mutuelle entre la couronne et le Parlement, et donc sur un équilibre délicat<sup>2</sup>.

Cependant, c'est bien la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen qui est l'objet de la vindicte de Burke et de son école. En 1789, il était possible d'occulter Locke et Hume, la Glorieuse Révolution pouvait être interprétée, surtout sur le continent, de manières diverses, et l'Amérique était encore trop éloignée des centres de pouvoir et de culture pour pouvoir jouer un rôle pionnier dans l'évolution de la civilisation. De plus, les critiques des Lumières firent tout pour accréditer l'idée selon laquelle la rébellion des colonies anglaises d'Amérique n'était en aucune façon une révolte contre l'Ancien Régime, et moins encore une mutinerie de la raison souveraine contre l'histoire. Les plus intelligents d'entre eux, comme l'homme de lettres Friedrich von Gentz, le traducteur allemand de Burke et son interprète – plus tard conseiller de Metternich –, pensent que la déclaration d'indépendance a été la couverture idéologique dont les colons avaient besoin pour donner à la sécession les dimensions d'un événement épique ; en fait, ils n'avaient aucune intention d'opposer les droits de l'homme aux droits spécifiques des membres d'une communauté historique. Au début de l'année 1800, Gentz publie un long article dans lequel il s'applique à dissocier la révolte des Treize Colonies, simple mouvement de sécession aux objectifs modérés, bien définis et limités, de la Révolution française, événement violent et véritablement monstrueux<sup>10</sup> ; l'appel aux néfastes principes de « droits naturels et inaliénables » doit selon lui être compris comme une erreur de jugement. Cet essai fut immédiatement traduit en



anglais par John Quincy Adams, futur président des États-Unis, alors ministre plénipotentiaire à Berlin. Tombé dans l'oubli, ce texte fut réédité en 1955 pour devenir, au temps de la guerre froide, l'un des fondements de la campagne idéologique contre les Lumières.

Depuis Adams jusqu'à Russell Kirk dans les années 1950 et à Gertrude Himmelfarb de nos jours, en passant par Carl Becker dans les années 1930<sup>11</sup>, on constate chez les critiques américains des Lumières la même démarche consistant à minimiser à l'extrême, voire à ignorer totalement l'influence décisive de la philosophie des droits naturels sur la formation de la société, de l'État et de la nation en Amérique<sup>12</sup>. Comment en serait-il autrement ? Si la Révolution française était une révolte contre Dieu et l'ordre naturel des choses, et par-dessus le marché, annonciatrice de la révolution soviétique, si en revanche l'Amérique était le dernier bastion de la liberté, il devenait urgent d'oublier la portée idéologique de la fondation des États-Unis pour n'en faire qu'un accident qu'un gouvernement plus habile que celui de George III aurait sans doute pu éviter. Que ce soit à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ou au cœur de la guerre froide, dans la vision conservatrice du monde, la guerre d'indépendance américaine ne pouvait avoir une signification comparable à la Révolution française. La distinction entre une bonne « révolution » et une révolution « utopique », donc mauvaise, devait reprendre du service après la chute du communisme et elle constitue aujourd'hui l'un des éléments idéologiques du néoconservatisme aussi bien aux États-Unis qu'en France.

Cependant, il est certain que si elle n'avait pas été suivie par la Révolution française, l'accession à l'indépendance des colonies anglaises de l'Amérique du Nord serait restée d'un effet limité. C'est la Révolution française qui, en mettant fin à l'Ancien Régime dans le plus peuplé et le plus puissant des pays européens, est venue donner une existence politique au corpus intellectuel des Lumières. Ce sont les événements de Paris entre mai et octobre 1789, suivis par la chute de la royauté et la guerre européenne, qui devaient donner au

passage vers la modernité les dimensions d'une révolution venue du fond du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>.

Les Lumières voulaient libérer l'individu des contraintes de l'histoire, du joug des croyances traditionnelles et non vérifiées : c'est ainsi qu'est venu au monde le libéralisme du *Deuxième Traité* de Locke, de la *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant et du *Discours sur l'inégalité* de Rousseau, trois formidables pamphlets qui sonnent la libération de l'homme. Mais si les Lumières françaises, ou plutôt les Lumières franco-kantiennes, ainsi que les Lumières anglaises et écossaises produisent la grande révolution intellectuelle de la modernité rationaliste, le mouvement intellectuel, culturel et politique associé à la révolte contre les Lumières ne constitue pas une contre-révolution, mais une autre révolution : ainsi naît non pas une contre-modernité mais une autre modernité, fondée sur le culte de tout ce qui distingue et sépare les hommes – l'histoire, la culture, la langue –, une culture politique qui refuse à la raison aussi bien la capacité que le droit de façonner la vie des hommes. Selon ses théoriciens, l'éclatement, la fragmentation et l'atomisation de l'existence humaine, engendrée par la destruction de l'unité du monde médiéval, sont à l'origine de la décadence moderne. On déplore la disparition de l'harmonie spirituelle qui faisait le tissu de l'existence de l'homme médiéval et détruite par la Renaissance pour les uns, par la Réforme pour d'autres. On regrette le temps où l'individu, dirigé jusqu'à son dernier soupir par la religion, laboureur ou artisan ne vivant que pour son métier, à tout instant encadré par la société, n'avait d'existence que comme rouage d'une machine infiniment complexe dont il ignorait la destinée. Ainsi, courbé sur la glèbe sans poser de questions, il remplissait sa fonction dans la marche de la civilisation humaine. Le jour où, de simple pièce d'un mécanisme sophistiqué, l'homme est devenu individu possédant des droits naturels, est né le mal moderne. De Burke à Meinecke dans les années 1930, l'objectif reste la restauration de cette unité perdue.

Ainsi se trouve bloqué l'horizon de l'individu par la camisole de force où l'enferme sa communauté culturelle. Le primat de la tradition, des coutumes et de l'appartenance à une communauté culturelle, historique, linguistique a été posé par Vico. L'homme, disait Vico en critiquant les théoriciens du droit naturel – Hobbes, Locke, Grotius et Pufendorf –, n'a pas créé la société de toutes pièces, il est ce que la société en a fait, ses valeurs sont sociales et donc relatives. La relativité des valeurs constitue un aspect capital de la critique des Lumières et les ravages que fera ce concept seront considérables. C'est bien cette autre modernité qui engendre la catastrophe européenne du XX<sup>e</sup> siècle.

La coexistence conflictuelle de ces deux modernités constitue l'un des grands axes de l'histoire des deux siècles qui séparent notre monde de celui de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est là un phénomène qui le plus souvent échappe à l'attention des historiens : si la modernité éclairée est celle du libéralisme qui mène à la démocratie, l'autre modernité, en descendant, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, des sommets de la haute culture où se tenaient un Renan ou un Taine, prend dans la rue les contours de la droite révolutionnaire, nationaliste, communautarienne – en ce qui concerne l'Allemagne on parle aussi de « révolution conservatrice » –, ennemie jurée des valeurs universelles. En vomissant, dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'idée de l'autonomie de l'individu, la modernité antirationaliste devient cent ans plus tard une force politique d'une extraordinaire puissance de rupture et achève de saper les fondements de la démocratie. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, une conceptualisation nouvelle apparaît, mais le contenu et la fonction de cette autre modernité demeurent. Ses bêtes noires restent, comme au temps de Herder et de Burke, Kant, Rousseau, Voltaire et, en général, tous les « philosophes ».

Il importe d'insister ici sur un autre élément d'explication, d'une grande importance : l'un des moteurs principaux de cette campagne qui se poursuit bien au-delà de la fin de la Seconde Guerre mondiale est l'attaque lancée au nom d'un

certain libéralisme. Un libéralisme opposé aux Lumières pouvait avoir encore un sens et remplir une fonction importante jusqu'à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais, à partir du moment où, sous l'effet de l'industrialisation rapide du continent européen et de la nationalisation des masses urbaines, émerge une nouvelle société, le libéralisme anti-Lumières – souvent attrayant, parce que sa nocivité n'est pas toujours claire –, en mettant en cause la capacité de l'individu d'être maître du monde dans lequel il vit, affaiblit la possibilité même de survie de la démocratie.

Cette campagne contre les Lumières est infiniment plus sophistiquée, plus nuancée que celle des ennemis classiques, franchement autoritaires, du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais, en se fixant comme objectif la destruction de la vision atomistique de la société, elle annonce déjà la naissance du communautarisme. Contrairement à ce que l'on pense de nos jours dans certains milieux communautariens américains, la correction du libéralisme par le communautarisme s'est traduite tout au long du XX<sup>e</sup> siècle par une diminution du libéralisme, tout au moins du libéralisme tel que l'entendaient Constant, Tocqueville et Mill. En effet, le pluralisme de valeurs qui en est l'étendard débouche nécessairement sur le relativisme. La guerre froide, le danger stalinien produisent un retour en force de la critique des Lumières et de la Révolution française due à Burke et à Taine, et une nouvelle floraison des vieux thèmes anti-Lumières mûris et développés tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Un corollaire de l'antirationalisme est le relativisme : il existe ainsi un relativisme nationaliste, un relativisme fasciste et un relativisme libéral. Ce dernier est celui d'un Isaiah Berlin qui, au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, suit la ligne de pensée inaugurée par Herder et dont l'œuvre de Meinecke constitue, dans l'entre-deux-guerres, un jalon caractéristique.

Certes, la connaissance historique est réfractaire aux concepts des commencements absolus et le zèle historique a provoqué l'usure des figures fondatrices<sup>14</sup>. Et pourtant, s'il fallait absolument mettre une date précise sur le moment où s'élance la campagne contre les Lumières – celle qui prendra

la signification qu'on lui connaît aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles –, le choix devrait indiscutablement tomber sur l'été de 1774, lorsque en trois semaines le jeune Herder, pour construire une digue contre l'influence des Lumières françaises en Allemagne, compose son *Autre philosophie de l'histoire* (*Auch eine Philosophie der Geschichte*) et ce faisant dessine les grandes lignes d'une seconde modernité. Car c'est bien ce que vise le jeune pasteur luthérien en poste à Bückeburg, en Westphalie, quand il lance la première attaque globale dirigée contre tout ce qui compte dans la pensée des Lumières : tout d'abord contre Descartes qui, par son rationalisme, émancipe les sciences mathématiques et physiques de la théologie ; contre Montesquieu, l'auteur face auquel quiconque écrit alors sur les sciences de l'homme doit se définir ; contre Rousseau et Voltaire ; mais aussi, avec non moins de vigueur, contre Hume, Robertson, Ferguson, Iselin, Boulanger et d'Alembert, pour ne mentionner que les auteurs cités directement ou mis en cause d'une manière détournée et par allusions dans ce pamphlet à tous égards peu commun.

C'est Voltaire, qui vient d'inventer le concept de « philosophie de l'histoire » – ou, si l'on veut, une façon de penser philosophiquement sur l'histoire –, qui constitue la cible principale et immédiate. Mais avec lui, et, en tenant compte de quelques-uns des objectifs que se fixe Herder, cela pourrait à première vue surprendre, Montesquieu est mis en cause non moins durement. À travers les auteurs français et avec eux pratiquement tous les grands historiens et penseurs des Lumières anglaises, c'est toute la modernité rationaliste qui est visée. Une dizaine d'années après le pamphlet de Bückeburg, s'ouvre la polémique avec Kant qui scelle symboliquement la grande division entre les deux bras de la modernité : la modernité porteuse de valeurs universelles, de la grandeur et de l'autonomie de l'individu, maître de son destin, une modernité qui voit dans la société et dans l'État un instrument aux mains de l'individu parti à la conquête de la liberté et du bonheur ; la modernité communautarienne, historiciste, nationaliste, une modernité pour qui l'individu est déterminé et limité par ses origines ethniques, par l'histoire,

par sa langue et par sa culture. Pour Herder, l'homme est ce qu'ont fait de lui ses ancêtres, la « glèbe » (*Erdscholle*) où ils sont enterrés et où lui-même est venu au monde ; ce ne sont pas les bonnes institutions et les bonnes lois qui pétrissent les hommes, ce n'est pas la politique qui les façonne : la politique est extérieure à l'homme, la culture constitue son essence.

À la fin de la décennie marquée dans la vie intellectuelle par l'affrontement entre Kant et Herder, le maître et l'élève, l'Ancien Régime s'effondre en France et la coupure entre les deux branches de la modernité devient une réalité historique. Quand la pensée des Lumières franco-kantiennes est traduite en termes concrets par la Déclaration des droits de l'homme, après avoir été formulée dans des conditions moins dramatiques mais en des termes non moins clairs et fermes dans les colonies anglaises d'Amérique, Edmund Burke lance ses *Réflexions sur la Révolution de France*. Ce grand pamphlet est précédé par *A Vindication of Natural Society* en 1756 et par *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* en 1759.

Dès le début de son activité politique et intellectuelle, l'auteur des *Réflexions sur la Révolution de France* définit les Lumières comme un esprit qui nourrit un mouvement de conspiration intellectuelle dont l'objectif est la destruction de la civilisation chrétienne et de l'ordre politique et social créé par elle. En effet, l'essence des Lumières consiste selon lui à accepter pour seul verdict celui de la raison comme seul critère de légitimité de toute institution humaine. Ni l'histoire, ni la tradition, ni la coutume, ni l'expérience ne peuvent prétendre à remplir le rôle de la raison. Sachant que ce reproche seul pourrait bien ne pas emporter la décision, Burke ajoute que la capacité d'une société à assurer à ses membres une vie décente ne saurait non plus trouver grâce aux yeux des hommes des Lumières et fonder la légitimité de cette société. Une vie décente ne leur suffit pas : ils exigent le bonheur, autrement dit l'utopie. Comme Herder au même moment et indépendamment de lui, Burke dénie à la raison le droit de mettre en cause l'ordre existant. Les droits de l'homme, tout

comme l'idée selon laquelle la société est un produit de la volonté de l'individu et n'existe que pour assurer son bien-être, sont une dangereuse chimère, une véritable révolte contre la civilisation chrétienne. Ce qui existe a été consacré par l'expérience, par la sagesse collective et possède une raison d'être qui peut ne pas être claire à tout moment pour chaque individu, mais est le fruit de la volonté divine présente dans l'histoire. C'est pourquoi l'athéisme est une autre façon de détruire la civilisation. Une société n'existe que par la vénération de l'histoire, par le respect de l'Église établie et de ses élites : remplacer les élites en place par un personnel nouveau, détruire un système politique consacré par l'expérience et une tradition plusieurs fois séculaire, abattre la puissance de l'Église peut être comparé à la conquête par les barbares d'un pays civilisé. Voilà pourquoi, pour assurer la pérennité de ce qui est, il convient d'employer la force ; et la défense des privilèges est une défense de la civilisation. En d'autres termes : tout est légitime, tout est permis, tous les moyens sont bons pour abattre la révolution en France. Toute la puissance de l'État britannique doit être mobilisée pour arrêter cette révolte contre tout ce qui est et doit rester sacré.

Véritable pionnier du principe de la guerre idéologique, Burke invente en fait le concept d'« endiguement » qui fera florès au temps de la guerre froide. Le processus de *containment* qui devait s'appliquer au bloc soviétique, Burke l'avait essayé en Amérique : endiguer les prétentions des colons, en se coupant de la métropole, à traduire en termes concrets leurs droits naturels et à poursuivre ainsi la révolution anglaise de 1689 devenait l'objectif primordial pour contenir le mal dans une contrée lointaine et l'empêcher de toucher l'Europe. Cependant, quand cette même révolution des Lumières éclate en France, l'endiguement ne peut plus répondre aux besoins de l'heure : aux portes de l'Angleterre même, au cœur de la civilisation occidentale, il faut répondre par une guerre à outrance.

C'est ainsi que le grand parlementaire britannique apparaît non pas comme le fondateur d'un conservatisme libéral – dans

la tradition *tory* ou dans sa version continentale –, mais comme le précurseur de cette mouvance qui de nos jours a pris le nom de néoconservatisme. Les libéraux conservateurs authentiques comme Tocqueville ou Acton en Angleterre ou, plus près de nous, Leo Strauss ou Raymond Aron craignaient la force corruptrice du pouvoir. Ils étaient les héritiers de Montesquieu et de Locke, et s'ils puisaient avant tout dans *L'Esprit des lois*, ils devaient beaucoup de leurs convictions au *Deuxième Traité* : assurer la liberté par le morcellement du pouvoir et par le développement de la capacité de l'individu à tenir tête au pouvoir était leur grand objectif. En revanche, les tenants du néoconservatisme sont fascinés par la force de l'État : ils n'ont pas pour objectif de limiter son intervention, ni dans l'économie ni dans la société, comme le voulaient les libéraux classiques, mais au contraire de façonner la société et le pouvoir à leur image.

Burke, et Herder, lequel entre-temps a énormément écrit et surtout produit dans les années qui précèdent 1789 son autre œuvre majeure, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), évoluent dans des contextes aussi différents que possible. Ni leur bagage intellectuel ni leurs objectifs immédiats ne sont les mêmes, et pourtant dans leurs principes ils portent et représentent le renversement de valeurs qui se produit progressivement au XVIII<sup>e</sup> siècle. Vico, mort en 1744, était encore quasiment inconnu quand Burke et Herder partirent en campagne. Ils portent les deux visages de la première attaque majeure contre l'autonomie de l'individu. Ils diffèrent totalement dans leur vision de la Révolution, et nous verrons plus loin comment, mais les raisons de leur révolte contre un projet de civilisation rationaliste, individualiste, fondée sur des valeurs universelles sont très proches, quand elles ne sont pas quasiment identiques. Chacun à sa façon, l'un, philosophe et critique de la culture, théoricien sans aucun contact avec le monde politique, l'autre penseur politique mais aussi politicien rompu à toutes les ficelles du métier, ils forgent non pas les grandes lignes d'une réaction contre la modernité, mais bien les contours d'une autre modernité.



Il est difficile d'exagérer le poids historique aussi bien dans l'immédiat qu'à long terme de Burke et de Herder. En effet, ces deux volets de la première révolte contre le corpus idéologique mis en place par les XVIII<sup>e</sup> siècles français et anglais, sur lesquels plane la grande œuvre philosophique de Kant, fixent pour près de deux siècles le cadre conceptuel de la critique des Lumières. Jusqu'en ses dernières années, le XIX<sup>e</sup> siècle développera les principes hérités de Herder et de Burke, en y ajoutant des éléments qui lui sont propres, notamment des éléments de déterminisme culturel qui pénètrent dans la vie intellectuelle, dans le discours historique et littéraire, bien avant que darwinisme social et gobinisme n'acquièrent droit de cité. Si ce processus se développe avec une telle facilité, c'est précisément parce que le déterminisme culturel, qu'en vérité peu de chose séparent du déterminisme ethnique puis racial, faisait déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle partie intégrante de la révolte contre les Lumières.

La première génération des penseurs de contre-Lumières a vu le monde basculer en 1789. Carlyle, Taine et Renan représentent la seconde vague de déconstruction de cette pensée, celle qui monte face à la démocratisation de la vie politique, d'abord en Angleterre au début des années 1830, puis en France au lendemain de 1848 et à la suite de 1870. Le second Bill of Rights anglais de 1867, la Commune de Paris, la fondation de la III<sup>e</sup> République annoncent l'avènement de Caliban. Dans ce contexte se forge une réflexion sur la faillite de la civilisation occidentale et de son héritage médiéval, une civilisation organique, communautaire, imprégnée de la crainte de Dieu, en proie à la décadence démocratique et à l'emprise du « matérialisme ». Les grandes lignes qui orientent alors la critique de la modernité rationaliste sont scellées pour un siècle et demi. Carlyle et Taine écrivent l'histoire de cette longue chute ; avec Renan ils proposent une analyse du mal ainsi que ses remèdes : déraciner l'idée de la toute-puissance de l'individu, reconstituer des communautés organiques, mettre fin à la farce du suffrage universel et de l'égalité. Leurs œuvres représentent autant de réflexions sur la décadence de la France, dont l'esprit n'est pas sans rappeler celui du *Journal*

*de mon voyage en l'an 1769* que Herder rapporte de Paris. La France est toujours l'incarnation d'une culture rationaliste fille des Lumières, rongée par les vellétés démocratiques, par l'héritage de Rousseau. Ces réflexions se font jour alors que l'Europe se trouve précisément au sommet de sa puissance ; la France est à la veille de se donner le deuxième empire colonial au monde, et l'égalité s'y installe comme jamais auparavant et nulle part ailleurs. Herder et Burke ne se penchaient-ils pas eux aussi sur la décadence de la France précisément au moment où elle allait donner au monde une leçon de vitalité peu commune ? Car, pour les ennemis des Lumières, la décadence est inévitable dans un monde qui adopte pour principes de comportement le rationalisme, l'universalisme et l'idée de primat de l'individu.

Cependant, si le XIX<sup>e</sup> siècle dans sa maturité préserve encore une certaine dualité, il n'en est plus de même durant ses deux dernières décennies. Dans un contexte social et politique nouveau, alors que l'industrialisation rapide change la face du continent, le refus des Lumières explose avec une puissance jusqu'alors inconnue. Ce n'est pas la Grande Guerre qui, comme on le prétend souvent, marque le début du XX<sup>e</sup> siècle. Celui-ci naît quand, dans un monde qui change à un rythme impensable seulement une vingtaine d'années plus tôt, apparaissent à la fois de nouveaux modes de vie, des techniques et des technologies novatrices, et lorsque croissance économique, démocratisation de la vie politique, instruction obligatoire deviennent des réalités vécues, alors qu'elles n'étaient pour la génération précédente que des chimères. Et le nouveau siècle s'installe définitivement quand le refus des Lumières devient un phénomène de masse, quand la démocratie nouvellement acquise, la liberté politique et le suffrage universel apparaissent aux yeux d'une partie importante des masses urbaines comme un danger pour la nation et pour la civilisation.

C'est dans ce contexte nouveau, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, que monte et plus tard déferle sur l'Europe de l'entre-deux-guerres la troisième vague. L'antirationalisme, le relativisme et

le communautarisme nationaliste, ces trois piliers immuables de la guerre aux Lumières et aux principes de 89, remplissent toujours la même fonction : ils mènent campagne contre l'humanisme, les valeurs universelles tant moquées et finalement la démocratie. C'est dans ce grand laboratoire idéologique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> que se prépare la catastrophe européenne. Les méditations sur la décadence, l'horreur d'une culture de masse mais en même temps le culte de l'âme populaire reprennent souvent textuellement les grands thèmes de la pensée de Herder et de Burke, de Carlyle et de Taine, tout comme ceux de l'œuvre de Renan. Avec Maurras reviennent non seulement Maistre, mais les principes essentiels qui tissent la trame de la pensée de Burke. En lisant Spengler, on entend un écho dramatisé de la pensée de Herder (ce qui ne signifie pas que tout Spengler se trouve déjà dans Herder). Mais, dans la même mesure, il est peu convaincant de prétendre, comme c'est souvent le cas, que l'œuvre de l'auteur du *Déclin de l'Occident* a été pensée non seulement sans rapport, mais contre celle de Herder. Croce, dont la critique serrée de la philosophie des Lumières, de la théorie du droit naturel, de l'humanisme et de la démocratie (« le néant ») précède de vingt ans l'arrivée au pouvoir du fascisme, rejoint l'historisme de Meinecke<sup>15</sup>.

L'année 1936 était, semble-t-il, plutôt mal choisie pour partir en guerre contre les Lumières françaises et faire l'apologie de la spécificité allemande, pour chanter la gloire des aspects spontanés et irrationnels de la vie et pour se plaindre de l'incapacité du rationalisme occidental à les comprendre. Cependant, c'est précisément le moment où Meinecke définit la nature de l'historisme qu'il associe en premier lieu à Herder : « Dans son essence, l'historisme signifie la substitution d'une conception particulariste à une vision généralisatrice de l'action des forces humaines dans la marche de l'Histoire<sup>16</sup>. » Comme tout concept large, la notion d'historisme – *Historismus* dans sa langue d'origine – comporte des variantes soit nationales, soit de degré<sup>17</sup>. Cependant, toutes ces variantes ont un fond commun : au-delà de la valeur positive que l'on accorde à l'histoire entendue

comme progrès humain dans sa réalité immanente, on trouve l'opposition au droit naturel, à l'intellectualisme, à l'universalisme et au rationalisme. Il en résulte que l'historisme détruit l'idée d'une commune nature humaine, d'une raison universelle d'où émanerait une loi de nature universelle : il n'y voit qu'une abstraction vide de sens et surtout hypocrite. De Herder jusqu'à Meinecke, l'historisme, pour reprendre l'explication donnée par Meinecke lui-même, est un phénomène de révolte contre l'idée que l'homme « est resté fondamentalement toujours semblable à lui-même... » C'est ainsi que l'historisme nie « le concept de droit naturel, tel qu'il nous est parvenu depuis l'Antiquité, qui venait confirmer cette conviction dans la permanence de la nature humaine, et avant tout, de la raison ». Il s'oppose à « la théorie du droit naturel [qui] enseignait que la raison [...] s'exprimait avec la même voix et énonçait les mêmes vérités éternelles et absolues, valables en tout temps et en tout lieu, en harmonie avec celles qui régnaient dans l'univers tout entier ». Meinecke était convaincu que l'historisme allemand constituait « le sommet de notre compréhension de la condition humaine<sup>18</sup> ».

Meinecke suit Troeltsch qui, en 1925, dans *L'Esprit allemand et l'Europe occidentale (Deutscher Geist und Westeuropa)*, caractérise l'esprit occidental par sa croyance en un droit naturel, en l'unité du genre humain et en certaines valeurs universelles. En revanche, l'esprit allemand se définit par une conception pluraliste de l'histoire, floraison d'individualités nationales sans commune mesure entre elles<sup>19</sup>. Les deux historiens parlent de ce qui sépare l'Allemagne de l'Occident, mais en réalité c'est du gouffre qui sépare la modernité des Lumières de la modernité antirationaliste qu'il s'agit, et l'Allemagne n'a pas le monopole de cet assaut contre le rationalisme et l'universalisme des Lumières. De Vico, ce premier grand ennemi du rationalisme, du droit naturel et d'un monde d'où la providence est absente, à Croce et à Sorel, ses deux grands admirateurs, de Herder à Meinecke, à Barrès et à Spengler, la vénération du particulier et le rejet de l'universel constituent le dénominateur commun à tous les penseurs des

contre-Lumières indépendamment de leur milieu et de leur époque.

C'est à Herder que revient d'avoir lancé sur la scène européenne une vision de l'histoire faite de cultures qui, même quand elles ne sont pas incommunicables, considèrent les apports étrangers comme dangereux pour leur authenticité. De plus, comme en témoigne le regard que porte Herder sur la France, ces cultures deviennent facilement antagonistes, ce qui précisément était le contraire de la vision de Voltaire, de Montesquieu ou de Rousseau. Chaque civilisation a ses valeurs propres, uniques ; chaque civilisation parvient à son apogée et subit un déclin irréversible. Par son culte des individualités historiques et culturelles, Herder fonde l'historisme et il instaure la relativité des valeurs et des vérités qui est véritablement à l'origine de la fragmentation du genre humain, de la destruction de l'idée d'une humanité marchant d'un même pas vers un accomplissement des temps. Pourtant Herder reste chrétien, comme l'a été Vico : la Providence qui règne sur l'Histoire conduit l'homme vers la pratique des vertus de l'humanité. Dieu y réalise son plan d'éducation du genre humain, mais quand chaque nation procède immédiatement de Dieu, l'idée rationaliste d'un progrès continu doit nécessairement disparaître. De Herder jusqu'à Meinecke, l'historisme tient le cours, mais le dualisme herderien ancré dans sa foi chrétienne, que Meinecke ne manque pas de mentionner et dont il garde encore quelques traces, s'estompe progressivement. Avec Spengler disparaît ce qui en restait encore au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

Car l'historisme, ou l'idée de l'individualité irréductible des cultures et des peuples, est bien le concept utilisé pour montrer ce qui sépare la modernité rationaliste de son antithèse. Il ne s'agit pas seulement d'une sorte de constat neutre et libre de tout jugement de valeur, qui reviendrait à dire qu'il existe sur la surface du globe un grand nombre de cultures et une variété infinie d'habitudes, de lois ou de comportements. Sa conséquence directe est la relativité généralisée. Cette relativité est beaucoup plus radicale chez Spengler que chez

Herder, mais ses principes sont identiques. Le relativisme de Spengler est un relativisme intégral, dans le sens où Maurras entendait la nature de son nationalisme. La démarche de Herder est encore hésitante, mais déjà bien structurée, et son relativisme constitue le premier maillon d'une chaîne qui aboutit à une dislocation du monde européen. Herder attaque les idées françaises, Nietzsche les idées anglaises, ce qui, au tournant du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, revient au même : comme cent ans plus tôt, il s'agit alors encore et toujours du rationalisme, de l'idée de progrès, de l'utilitarisme et finalement des droits de l'homme et de l'égalité.

L'attrait exercé par l'attaque historiciste contre les Lumières françaises sur la génération de la guerre froide éclate dans les années 1950. C'est alors que se met en place l'école totalitaire dont Isaiah Berlin, fasciné par Vico et Herder, mais aussi par Machiavel, admirateur de Meinecke, pourfendeur de Rousseau, plus proche de Burke que de Tocqueville et de J.S. Mill, est l'une des principales colonnes. Avec l'entrée en scène de Berlin, la contestation des Lumières reçoit un élan nouveau et acquiert une dimension supplémentaire. En effet, au milieu du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, la réflexion sur les Lumières et la modernité se développe à l'ombre des deux révolutions qui, du point de vue des années 1950, semblent s'être enchaînées l'une à l'autre. Berlin écrit en 1972 une préface élogieuse à la traduction anglaise de *Die Entstehung des Historismus* de Meinecke, paru en 1936, et des essais non moins élogieux sur Herder et Vico. Ces livres connaissent alors un très grand succès, précisément parce que, en reprenant les grandes lignes de la pensée d'un Burke et d'un Taine, Berlin, comme Arendt et Talmon, touche bien la sensibilité de l'intelligentsia libérale de l'époque, à laquelle l'école totalitaire fournissait une explication attrayante et facile des malheurs de la guerre froide. L'auteur de *Vico and Herder* applique aux conditions d'un monde sur lequel plane la menace bolchevique, aisément conçue comme une version moderne du jacobinisme honni, les critères et principes communs aux trois générations qui portent le refus de la modernité rationaliste et d'une vision optimiste du progrès de l'humanité.

Figure charismatique entre toutes, Berlin jouit dans le monde anglo-saxon, depuis la fin des années 1950, d'une position sans pareille. Mort en 1997, il fait de nos jours, dans certains milieux intellectuels américains, l'objet d'un véritable culte, jusqu'à devenir quasiment intouchable. C'était, tous ceux qui l'ont connu s'accordent là-dessus, un homme peu ordinaire. Réfugié en Angleterre au sortir de l'enfance, il est resté fidèle à ses origines juives, et toute sa vie a montré un dévouement sans faille à la cause du nationalisme juif. Immensément cultivé, Berlin s'est très vite hissé au sommet de la vie universitaire. Dès le début des années 1960, il était l'intellectuel britannique le plus connu du public cultivé, celui auquel s'adressaient ses conférences comme ses écrits. Anobli par la reine en 1957, président-fondateur du Wolfson College d'Oxford en 1966, président de la British Academy dans les années 1970, il a joué un rôle de premier plan dans la vie intellectuelle de son pays d'adoption aussi bien que dans le monde anglophone en général : alors que tout ce que Oxford comptait de penseurs semblait dans la philosophie analytique, Berlin a su sauver l'histoire des idées et lui préserver son statut de discipline autonome.

Son opposition aux Lumières, lancée du point de vue d'un défenseur de la liberté, est éminemment symptomatique et appelle la réflexion, ne serait-ce que parce que Berlin reprend l'essentiel de l'argumentation avancée par Meinecke quarante ans plus tôt. Pour Berlin, excellent exemple des contre-Lumières « molles », comme pour Meinecke, il ne semble pas qu'il existe un lien de cause à effet entre la guerre au rationalisme, à l'universalisme et au droit naturel, et la poussée du fascisme et du nazisme. Assurément, dans les dernières années de sa vie, au cours de l'un des nombreux entretiens qu'il accorde alors, Berlin a quelques phrases élogieuses pour les Lumières, mais l'ensemble de son œuvre s'inscrit bien dans la lignée d'un rejet global de leurs assises et de leurs principes<sup>20</sup>. Il semble parfois que Berlin n'était pas véritablement conscient de la signification de sa pensée, ou de la signification que revêt la ligne de pensée inaugurée par Herder. Hypnotisé par la guerre froide, il lance son attaque

contre Rousseau, puis contre l'idée de liberté « positive » pour écrire, au nom du pluralisme, un vibrant éloge de la liberté « négative ». Dans une série d'essais, notamment ceux qui furent publiés dans *À contre-courant* et *Le Bois tordu de l'humanité*, il a rendu un service immense à tous les ennemis du rationalisme et de l'universalisme de notre temps : avant les post-modernistes, et dans un contexte éminemment politique et en dépit du fait que sa pensée n'est pas faite d'une pièce et comporte beaucoup d'ambiguïtés, il apporte la preuve que l'on peut saper les fondements des Lumières à partir d'une position libérale : dans l'introduction qu'il demande à Roger Hausheer d'écrire en son nom pour *À contre-courant*, c'est tout à fait explicite : Berlin considère les principes des Lumières françaises comme fondamentalement opposés à ceux d'une société bonne. De plus, son interprétation des Lumières reprend l'essentiel des idées répétées de génération en génération depuis Herder et Burke. Ces clichés reviennent avec force de nos jours dans le néoconservatisme.

L'affrontement permanent qui oppose un ensemble d'idées ancrées dans les principes des Lumières et un corpus idéologique qui se veut une alternative à elles est ainsi devenu l'une des grandes constantes de notre monde. Cette confrontation peut changer de visage ou de dimension, tel aspect plutôt que tel autre peut se trouver privilégié, mais, depuis la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le rejet des Lumières appartient à notre horizon intellectuel et politique.

Ici il importe de bien souligner que très souvent le poids des penseurs appartenant à ce courant ne s'est fait sentir que plusieurs années après la publication de leurs œuvres majeures. Cependant, chacun d'eux a immédiatement joui d'un succès considérable. Depuis Burke jusqu'à Meinecke, en passant par Taine, Renan, Carlyle, Maurras, Barrès, Croce et Spengler, chacun des auteurs ici étudiés a été un auteur à succès quand même il n'était pas un chef d'école reconnu. En même temps, tous se sont considérés comme des combattants pris dans un choc des civilisations. Depuis Herder et Burke partis en guerre contre la civilisation rationaliste et



antichrétienne des Lumières franco-kantiennes jusqu'à Berlin mobilisé pour la guerre idéologique contre le communisme, ce communisme dont il voyait les origines intellectuelles et morales profondes dans Rousseau et le XVIII<sup>e</sup> siècle, ils sont tous des soldats d'une grande croisade. Tous se considèrent, selon l'expression de Berlin, comme nageant « à contre-courant ».

En effet, le courant était celui des Lumières franco-kantiennes, le courant de la démocratie et de la souveraineté du peuple au sens propre du terme, le sens que lui donnaient Rousseau, Bentham, Mill et Tocqueville, celui d'un système où la liberté serait compatible avec l'égalité, où l'égalité serait compatible avec l'autonomie de l'individu et sa souveraineté, où la liberté ne serait pas définie seulement par une non-intervention dans la sphère individuelle de chacun, mais par le droit imprescriptible de l'individu à être maître de son destin. La soif de non-conformisme et le sentiment de servir dans la bataille pour la sauvegarde de toute une civilisation sont communs à tous ces hommes. Herder et Burke, le philosophe et l'homme politique, se dressent contre le déluge philosophique des Lumières, le premier contre le rationalisme et le déisme, le second contre la tradition libérale remontant à Locke. Carlyle s'élève contre l'Angleterre des deux Bills of Rights qui engagent le pays sur la voie de la démocratie ; Renan et Taine cherchent à sauver leur pays, et avec lui toute la civilisation occidentale, de la démocratie triomphante dans la France de la Troisième République. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Croce poursuit leur effort et applaudira à la montée du fascisme, fossoyeur du XVIII<sup>e</sup> siècle honni, tout comme Spengler contribuera puissamment à la chute du régime de Weimar. Maurras verra dans la défaite de la France en 1940 l'occasion tant attendue d'enterrer les Lumières françaises, les principes de 89, la Révolution et la République. Face à une Europe dominée intellectuellement par une intelligentsia de gauche, souvent communisante, Berlin, sur les traces de Meinecke, engage une fois de plus le procès des Lumières rationalistes. Pour tous ces penseurs, le rationalisme est à la racine du mal : il mène au matérialisme, à l'utopie, à l'idée,

néfaste entre toutes, selon laquelle l'homme est capable de changer le monde ; il tue les instincts et les forces vitales ; il détruit les liens quasiment charnels qui unissent les membres d'une communauté ethnique ; il nous fait vivre dans un monde chimérique. Ce n'est pas l'effet du hasard si, à force de se vouloir défenseurs d'une tendance minoritaire, tous ces non-conformistes finirent par forger une nouvelle forme de conformisme et par promouvoir beaucoup d'idées qui devaient très rapidement devenir autant d'idées reçues.

Un élément important de la pensée anti-Lumières jusqu'à la seconde moitié du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle est sa conception du rôle de l'État. Aucun des penseurs analysés ici, à l'exception de Berlin, écrivant au cours de la seconde moitié du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, ne craint la puissance de l'État quand celle-ci met un frein à la poussée de la démocratie et s'exerce au service des élites et de l'inégalité. Ils ne sont pas, Carlyle est le premier à en témoigner, des fanatiques du *laisser-faire* ou des défenseurs inconditionnels des libertés individuelles contre l'État : Croce n'a pas hésité à accorder son soutien à Mussolini au cours de la phase décisive de l'accès au pouvoir. L'idée d'un État « veilleur de nuit » leur est étrangère ; un gouvernement fort en tant que tel ne les effraie guère, pas plus qu'un État guerrier, au contraire. La guerre leur apparaît à la fois comme naturelle et nécessaire, elle est l'expression de la vitalité d'une communauté. Tous sont fascinés par les victoires remportées par les armées de la Révolution, par la dictature napoléonienne, par la Prusse victorieuse de la France en 1870, par l'écrasement de la Commune, par la mise en veilleuse de la démocratie pendant la Première Guerre mondiale. Ils pratiquent tous une forme ou une autre de nationalisme.

Pour eux, enrayer et neutraliser le potentiel révolutionnaire et préserver l'inégalité ne signifie pas abandonner les nouvelles classes sociales issues de l'industrialisation au libre jeu des forces économiques qui inévitablement produit la misère, et à sa suite révoltes et révolutions. Seul Herder, originaire des marches de l'Est européen et vivant dans un milieu qui ne sera vraiment touché par l'industrialisation

qu'un demi-siècle après sa mort, reste peu conscient de la montée des nouvelles classes sociales. En revanche, la hargne de Burke s'explique beaucoup par la poussée des nouveaux centres urbains, et c'est la crainte de les voir influencer sur la vie politique qui engendre sa féroce opposition à toute réforme du système électoral, car tout changement pourrait avoir pour effet d'ébranler le pouvoir de l'aristocratie associée à la grande bourgeoisie marchande. Lui-même doit son élection, à Bristol, à sa réputation de parlementaire favorable à un compromis avec les colons américains (la prospérité du port de cette ville dépend pour beaucoup du commerce atlantique). Tous ses successeurs, aux prises avec les dures réalités des deux siècles suivants, seront parfaitement conscients du rôle que peut jouer un État intervenant dans l'économie pour canaliser et maîtriser la démocratie. Contenir les velléités égalitaires, définies comme un attentat à l'ordre naturel des choses ou encore comme des illusions démagogiques pures et simples, dévient, à mesure que l'on s'avance dans le XIX<sup>e</sup> siècle, le rôle de l'État. La démocratisation inévitable, l'accès progressif de la population (masculine) au suffrage universel n'ont pas réconcilié les libéraux opposés aux Lumières avec les principes de la démocratie, mais ils leur ont fait accepter les désagréables – et pour eux dangereuses – réalités de la démocratie politique. Certains, comme Croce, ont résisté jusqu'à la mort de la démocratie : le front était désormais déplacé vers la défense des élites sociales et culturelles sur un terrain nouveau et il fallait protéger la haute culture du danger constitué par l'éducation primaire obligatoire. Limiter les effets de la démocratie et empêcher ses débordements en la circonscrivant au suffrage universel est resté un objectif fondamental de cette nouvelle forme de libéralisme que je propose de nommer « libéralisme bloqué ». D'abord il s'agit du droit de vote : durant les années critiques 1830-1870, Carlyle, Renan et Taine font tout pour éviter que le suffrage universel (masculin) ne devienne la règle en France et en Angleterre. Avec la peur de voir s'installer « la liberté positive » dans le sens que ce terme a acquis définitivement sous la plume d'Isaiah Berlin, à la fin des années 1950, c'est-

à-dire la liberté de l'individu de décider qui aura le droit de gouverner en son nom et de lui imposer son autorité ainsi que de mettre à profit la loi de la majorité pour peser sur l'économie et la société, vient la crainte d'une baisse constante du niveau de la culture : la peur devant un systématique grignotement de la haute culture et une perte de la place qui lui revient dans la vie sociale n'ont pas cessé de modeler la vision d'un Carlyle, d'un Renan, d'un Taine comme d'un Croce ou d'un Meinecke.

Voilà pourquoi les réflexions sur la décadence tiennent une place centrale dans leur pensée. Voilà aussi pourquoi la religion comme un instrument de santé sociale, la religion – souvent mais pas toujours – sans foi ni métaphysique joue, au moins jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle en Europe et aux États-Unis jusqu'à nos jours, un rôle déterminant. Tous ces penseurs n'éprouvent aucune espèce de respect moral pour la société bourgeoise, mais ils voient dans la propriété privée un pilier sacro-saint de l'ordre établi. Historiens des idées et critiques de la culture qui se veulent aussi philosophes, tous considèrent la nation comme le cadre par excellence de l'organisation sociale. Le type de solidarité que procure la nation leur paraît plus solide que n'importe quel autre ciment social. Ce n'est pas l'effet du hasard si Burke est aussi considéré comme l'un des fondateurs du nationalisme : ses titres à l'être sont moins évidents que ceux de Herder, mais cependant bien réels.

Il convient encore de souligner que, sans être tous des zélateurs de l'héritage entier de l'Ancien Régime, la plupart des contempteurs des Lumières, à l'exception possible de Herder, estiment que cette forme d'organisation sociale a eu suffisamment d'aspects positifs pour que la Révolution française ne fût pas véritablement justifiée. Burke, qui montre dans ses *Réflexions sur la Révolution de France* un pays prospère et somme toute heureux, gouverné par un roi débonnaire et soucieux du bien-être de ses sujets, fixe la ligne d'argumentation pour deux siècles : l'ordre existant, s'il n'atteint pas la perfection, permet quand même de mener une vie décente, ou en d'autres termes une vie civilisée. La

permanence de la civilisation occidentale, la grande civilisation chrétienne, n'est assurée que si la réalité n'est pas touchée dans ce qu'elle a d'essentiel. Cependant les ennemis des Lumières, on ne le répétera jamais assez, ne vivent pas tournés vers le passé. Ils n'affichent pas de nostalgie pour le passé immédiat, mais pour une histoire hautement sélective, et le plus souvent, tout au moins jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, pour la culture organique du Moyen Âge chevaleresque et chrétien tel qu'ils le voient.

Le choix des auteurs étudiés ici tient à leur influence directe et immédiate sur la vie intellectuelle de leur temps, au caractère représentatif et emblématique de leur œuvre. Au centre de ce travail se trouvent précisément les figures ambiguës, celles qui ne sont pas faites d'une pièce et échappent ainsi aux catégorisations faciles. « Spectateurs engagés », ils ne se présentent pas en noir et blanc et sont de ce fait les plus intéressants et aussi les plus significatifs<sup>21</sup>. Certaines de leurs œuvres affichent une dualité certaine, produit de contradictions qui tiennent au fait que les hommes évoluent et que les événements exercent sur eux leur influence. Parfois, ils corrigent à quelques années ou quelques dizaines d'années de distance leurs propres prises de position. Entre tous ces auteurs se sont tissés des liens souples et complexes. Tous s'accordent pour voir dans l'action le but de la pensée. Tous se penchent sur le monde qui est le leur non seulement pour le comprendre et apprendre à y vivre, mais, pour parler comme Marx, pour le changer. La pensée reste pour eux intimement associée à l'action ; tous étaient des intellectuels engagés au sens propre du terme, tous auraient souscrit sans hésiter à cet aveu de Renan fait au lendemain de Sedan : « Je tiens essentiellement à éviter le reproche d'avoir refusé aux affaires de mon temps et de mon pays l'attention que tout citoyen est obligé d'y donner. [...] Avant de proclamer que le sage doit se renfermer dans la pensée pure, il faut être bien sûr qu'on a épuisé toutes les chances de faire entendre la voix de la raison<sup>22</sup>. » À l'exception de Herder qui vivait dans un milieu où les affaires publiques étaient le privilège d'un petit nombre de dignitaires entourant le

monarque, tous étaient fascinés par la politique, chez tous l'actualité venait se greffer sur la réflexion historique et tous sont venus à la politique par l'histoire. Les auteurs qui nous concernent ici sont à la fois observateurs et acteurs. Aucun d'entre eux n'a laissé d'essai politique systématique, mais tous ont produit des œuvres de pensée politique et de combat intellectuel écrites pour peser sur l'immédiat. Certains, comme Herder, comme Burke, comme Carlyle, comme Renan, en lançant des pamphlets écrits à la hâte, ont produit néanmoins des classiques de la pensée politique.

Cependant, parce que les questions concrètes sur lesquelles se penchèrent tous ces auteurs affichaient un intérêt général, les réponses devaient prendre immédiatement une valeur universelle. Tous étaient non seulement historiens et critiques de la culture, « philosophes de l'histoire » selon leur propre définition, historiens des idées, de l'art, des religions, de la littérature, mais aussi des publicistes de renom et de talent, engagés dans la vie publique de leurs pays respectifs. Quand ils n'étaient pas des hommes politiques actifs pendant toute leur vie comme Burke, l'un des premiers grands intellectuels devenu un professionnel de la politique, ils s'y lançaient de temps en temps. Tel Barrès député de Paris, tel Croce qui fut député, sénateur et ministre dans les années 1920, tel Renan, qui fut à deux reprises, en 1863 et 1871, candidat malheureux aux élections législatives. Tous pensaient au présent quand ils écrivaient sur le passé et ne s'intéressaient au passé que par ce qu'ils y cherchaient des réponses aux problèmes brûlants de leur temps. Ce reproche, si c'en est un, Gibbon le faisait déjà à Voltaire.

Mais le reproche le plus courant que les penseurs des anti-Lumières n'ont cessé d'adresser aux hommes des Lumières est celui de n'être jamais sortis ni de leur cabinet de travail ni du domaine des abstractions, et de ce fait de méconnaître les réalités du monde tel qu'il était. C'est Burke, l'un des meilleurs orateurs parlementaires de son époque, qui est à l'origine de cette légende. En effet, c'est d'une simple fable qu'il s'agit, car loin de sombrer dans des problèmes tout

théoriques, les grands penseurs des Lumières réfléchissaient avant tout sur les questions politiques et sociales concrètes de leur temps. Par ailleurs, ils étaient nombreux à exercer des fonctions publiques importantes comme Turgot, Montesquieu ou le fermier général Helvétius, ou bien à travailler pour des ministres et leur cabinets, comme Voltaire et Mably ou encore comme Hume, chef de cabinet de l'ambassadeur de Grande-Bretagne à Paris, puis pendant six mois chargé d'affaires. En outre, comme l'a bien montré Daniel Roche, les académies de province, ces hauts lieux de la pensée éclairée et principales institutions du combat contre l'Ancien Régime, étaient au service de leurs villes, de leurs provinces et de l'État<sup>23</sup>. Il est intéressant de constater que l'accusation d'irréalisme et d'utopisme que leurs adversaires n'ont cessé depuis deux siècles d'adresser aux hommes des Lumières françaises ne s'appliquent pas d'ordinaire aux Allemands du XVIII<sup>e</sup> siècle. Et pourtant, s'il existait une catégorie d'intellectuels coupés de la vie politique, c'étaient bien les Allemands. Mais comme la grande majorité des philosophes et écrivains d'outre-Rhin, depuis le second Fichte et Hegel, se portaient au secours de l'ordre existant, ils étaient censés être des gens pratiques, conscients des difficultés de l'administration des peuples.

La cohérence interne de la pensée anti-Lumières tient aussi au fait que tous les auteurs qui viennent après Burke et Herder se lisent les uns les autres avec une grande attention. Pour l'historien des idées qui se penche aujourd'hui sur leur œuvre, celle-ci constitue un matériau premier, mais en même temps ils sont chacun à son tour interprètes de la pensée de leurs prédécesseurs, historiens des idées, critiques de la culture, philosophes politiques et aussi publicistes de renom. Que tous ces auteurs, de Burke et Herder jusqu'à Berlin, attaquent souvent une caricature des Lumières plutôt que leur réalité constitue un phénomène intéressant en soi et qui n'est pas sans signification – il en sera question plus loin. Les études d'influence sont, on le sait, les plus complexes qui soient. Mais dans le cas présent les choses sont relativement simples : Taine écrit longuement sur Burke et Carlyle, Meinecke consacre de longs développements à Burke et une centaine de

pages à Herder, et sans le mentionner, répond à Cassirer, Renan voit dans Herder le plus grand philosophe qui soit venu au monde après Platon, Carlyle, fasciné par l'Allemagne, importe en Angleterre la pensée du mouvement *Sturm und Drang* auquel a appartenu le jeune Herder. Croce lit Vico avec le même enthousiasme que celui avec lequel Meinecke se penche sur Herder, et certaines des formules qu'il utilise pour glorifier l'œuvre de l'auteur de *Science nouvelle* et dénigrer les Lumières se retrouvent vingt ans plus tard dans l'opus de Meinecke et dans les essais de Berlin. Georges Sorel donne en 1895 une longue étude sur Vico qui précède celle de Croce d'une bonne quinzaine d'années. Les emprunts à Taine faits par les fondateurs italiens des sciences sociales qui s'inspirent aussi de Croce et qui seront parmi les ennemis les plus durs du XVIII<sup>e</sup> siècle ne se comptent plus. Berlin écrit avec un ravissement semblable sur Vico, Herder et Meinecke. Il attaque d'une manière comparable les Lumières françaises et, en produisant sa propre version de leur œuvre, ajoute un nouveau maillon à la culture politique des contre-Lumières.

C'est donc à la compréhension des fondements intellectuels communs aux penseurs des anti-Lumières et à leur reconstruction, par-delà toutes les contradictions, que cet ouvrage est consacré. En premier lieu, je pense que les rapports entre les idées, la politique et la culture sont des rapports directs. En second lieu, je n'entends pas rendre dans ce livre une réalité culturelle, idéologique et politique dans tous ses détails, ni représenter exactement la pensée de chaque auteur dans toute sa complexité, mais montrer ce que cette réalité a d'essentiel et de typique.

En effet, si l'historien des idées veut donner autre chose qu'un simple récit, qu'il soit chronologique ou organisé par thèmes, s'il veut comprendre des phénomènes de civilisation, il lui est difficile de ne pas se mettre à l'école de Tocqueville, toujours à la recherche de l'« idée mère<sup>24</sup> ». Ce principe, dont le père véritable est Montesquieu, a été repris d'abord par Taine exactement dans les termes inventés par Tocqueville<sup>25</sup>,



et ensuite par Max Weber qui a reformulé cette idée en termes d'idéaltype. Pour Weber – on le sait, mais il n'est jamais inutile de le rappeler –, l'idéaltype est « un tableau de pensée » que l'historien « ne trouvera nulle part empiriquement dans sa pureté conceptuelle<sup>26</sup> ». L'auteur de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, d'ordinaire revendiqué par les sociologues, comme Tocqueville avant lui ou après lui par le Raymond Aron des *Étapes de la pensée sociologique*, était tout autant un historien des idées. Il en est de même en ce qui concerne le philosophe Ernst Cassirer. Si sa *Philosophie des Lumières*, publiée en octobre 1932, reste aujourd'hui encore le plus important ouvrage consacré à ce sujet, c'est que ce disciple de Kant travaillait dans le sillage de Weber. De Tocqueville à Aron, ces grands historiens des idées étaient capables d'aller à l'essentiel et de dégager les grandes lignes d'un phénomène, tout en sachant qu'ils ne saisissaient pas toutes les particularités, toutes les composantes exactes d'une situation historique donnée<sup>27</sup>. Un concept historique, dans notre cas les anti-Lumières, il faut y insister pour éviter tout malentendu dans la démonstration qui va suivre tout au long de ce livre, ne retient pas les caractères que présentent tous les individus inclus dans l'extension du concept, ni les caractères moyens des individus considérés, il vise le typique, l'essentiel.

Il importe de s'attarder sur un autre élément d'explication important. En mettant en relief l'existence d'un dénominateur commun aux diverses variétés des anti-Lumières, en insistant sur la cohérence interne de leurs composantes, je prends nécessairement position dans le débat contemporain sur l'histoire des idées. Depuis plus de quarante ans, je considère l'histoire des idées comme un instrument sans pareil pour se pencher sur les fondements des postulats le mieux ancrés<sup>28</sup>. Dans son Introduction à la collection d'essais d'Isaiah Berlin *À contre-courant*, Roger Hausheer, tenant la plume pour Berlin, écrivant pour lui et en son nom, a bien montré ce que ressentent bon nombre d'historiens des idées : leur discipline souffre souvent d'une situation ambiguë, voire d'une certaine désaffection dont les raisons ne sont pas toujours bien visibles. Ces raisons ne tiendraient-elles pas au fait que l'histoire des

idées tendrait à poser des questions troublantes, souvent douloureuses, et, ce faisant, à ébranler croyances et certitudes établies ? En effet, elle révèle les schémas, les catégories, les concepts directeurs au moyen desquels nous mettons en ordre et interprétons la majeure partie de notre expérience, surtout dans les domaines de la morale, de la politique et de l'esthétique<sup>29</sup>.

Quelle autre discipline sait-elle mettre au jour de la même façon la continuité d'une tradition, la filiation des idées, leur carrière souvent aventureuse et singulière, mais toujours fascinante ? Quelle autre discipline est-elle capable de mieux saisir l'ébranlement de valeurs d'une civilisation et la traduction en termes politiques des changements qui interviennent ? Cela revient évidemment à s'interroger sur les liens intimes qui existent entre la réflexion philosophique, la recherche historique, la production littéraire et la politique. Alors qu'en France l'histoire intellectuelle faisait figure de parent pauvre, en Italie, en Allemagne, en Angleterre et aux États-Unis sous l'influence de la grande vague d'immigrés allemands, pour la plupart juifs fuyant le nazisme, commençait dans les années trente et se poursuivait tout au long de l'après-guerre un véritable renouveau intellectuel qui était aussi un examen de conscience. Cette réflexion autour du désastre européen était souvent centrée sur une profonde interrogation sur l'historisme, ou, en d'autres termes, sur la signification que peut avoir pour toute une civilisation le refus de valeurs universelles. L'histoire des idées prenait ainsi un peu partout, sauf en France, un ressort remarquable.

Il convient encore de dire que sous-estimer la force des idées est une erreur non seulement commode mais aussi fort commune. Les idées incitent les hommes à l'action, et quand même il ne s'agirait que de la rationalisation de pressions psychologiques ou sociales ou de processus économiques, les constructions intellectuelles acquièrent rapidement une puissance qui leur est propre et deviennent des forces politiques autonomes. Il est difficile de comprendre comment la seule pression des événements aurait pu produire ces

phénomènes sans précédent que furent d'abord la Révolution française, ensuite les révolutions du xx<sup>e</sup> siècle.

En France, où, contrairement à ce qui se passe dans le monde anglophone ou dans la sphère d'influence de la culture allemande, l'histoire des idées n'a jamais vraiment acquis droit de cité, ce débat à la fois conceptuel et historique paraît souvent déplacé. J'y ai insisté déjà ailleurs : quand Aron écrit un beau livre sur l'histoire des idées, ce weberien juge utile, pour accéder à la respectabilité, de l'intituler *Les Étapes de la pensée sociologique*. Il faut attendre 1966 pour que soit traduit chez Fayard le grand livre de Cassirer sur *La Philosophie des Lumières*, publié dans sa langue d'origine en 1932. Par ailleurs, l'ouvrage fameux d'Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, considéré dans le monde anglophone comme le fondateur de l'histoire des idées en tant que discipline universitaire autonome, n'a jamais été traduit<sup>30</sup>.

Dans une série de conférences données à Harvard au printemps de 1933, Lovejoy lance le concept de l'idée en tant qu'unité autonome (*unit-idea*). Pour lui, ce concept peut être isolé par l'historien et son évolution suivie à travers toutes les provinces de la pensée : l'histoire, la philosophie, la littérature, la politique, l'art ou la religion, ce qui signifie que « la même idée apparaît souvent, parfois totalement déguisée, dans les régions les plus diverses du monde de la pensée<sup>31</sup> ». L'évolution d'une idée, ses différentes facettes, formes et significations, peut être suivie à la fois dans diverses disciplines et sur de très longues périodes, depuis les origines de la pensée en Grèce. C'est ainsi que Lovejoy dessine les contours de son projet : l'historien des idées peut puiser dans plus d'une discipline, dans plus d'un aspect de la vie intellectuelle et, ce qui n'est pas moins important, dans plusieurs époques. Lovejoy est convaincu que les diverses « provinces de la pensée » ont beaucoup plus en commun qu'on ne le croit en général. Cette vision multidimensionnelle de l'histoire des idées constitue la contribution la plus importante et la plus durable d'Arthur Lovejoy et de ses disciples à la réflexion historique. L'auteur de *The Great*

*Chain of Being* a eu aussi le grand mérite de poser avec rigueur les questions de continuité et d'influences à travers de longues périodes d'histoire. Assurément, ces questions comptent parmi les plus ardues et les plus délicates. Il est par ailleurs bien entendu que continuité ne signifie pas déterminisme.

En revanche, sa conception de l'autonomie des concepts par rapport à leur contexte culturel, linguistique et politique, dans l'ensemble très favorablement accueillie lors de sa parution, prête très rapidement le flanc à la critique. Lovejoy lui-même ouvre les colonnes de sa revue nouvellement créée au débat qui durera plus d'un demi-siècle<sup>32</sup>. La plus importante de ces critiques s'adresse évidemment au postulat selon lequel une idée peut être perçue comme un élément autonome. C'est donc au nom du contexte, de l'esprit d'une époque et finalement de l'histoire des idées comme *Geistesgeschichte* que se dressent les premiers censeurs. Le *Geist* ne prend ici nulle connotation mystique ou mythologique, mais représente simplement l'ensemble des caractéristiques et composantes d'une période ou d'un mouvement que l'historien perçoit comme une unité et dont l'impact est supérieur à chacune de ses composantes<sup>33</sup>. Face à ces objections, Lovejoy défend sa méthode : celle-ci consiste simplement à passer les textes au peigne fin pour voir si oui ou non une même composante revient dans deux ou plusieurs contextes différents<sup>34</sup>. C'est ainsi que la question du contextualisme se pose dès le moment où l'histoire des idées devient une discipline universitaire à part entière.

À la même période pointe chez un historien des idées français comme Max Rouché, auteur à ce jour de l'ouvrage peut-être vieilli, mais toujours le plus complet sur Herder, l'idée selon laquelle une grande œuvre a toujours deux significations : celle que lui donne l'auteur et celles que lui prêteront les générations ultérieures. Ici se pose évidemment la question de savoir si toutes les interprétations sont également valables. S'il est normal que des générations différentes cherchent dans une œuvre une signification qui réponde à leurs propres interrogations, où passe la ligne de démarcation entre

une interprétation légitime et une distorsion, volontaire ou non ? Et qui est habilité à trancher ? Herder peut-il être en même temps grand humaniste et précurseur d'un nationalisme biologique ? Nietzsche serait-il lui aussi dans la même mesure un individualiste forcené, antinationaliste et philosémite et l'un des fondateurs du nazisme ? Existe-t-il quand même des critères qui puissent nous permettre, contrairement à ce que pensait Jacques Derrida, de comprendre, au-delà des contradictions qui émaillent fatalement toute œuvre importante, les intentions de l'auteur ? N'est-il pas évident que le texte ne peut pas être lu autrement qu'à la lumière des objectifs que l'auteur s'était fixés ? Mais n'est-il pas également évident que, du moment où elle est lancée sur la place publique, une œuvre acquiert une existence et une signification qui lui sont propres et exerce une influence qui n'était pas toujours, et souvent n'était pas du tout dans l'intention de l'auteur ? Quand une œuvre est accaparée et pillée sans vergogne comme celle de Nietzsche par les nazis, ne convient-il pas quand même de se demander si elle n'y prêtait pas le flanc ? Le long combat de l'auteur de *Par-delà le bien et le mal* contre les Lumières, l'humanisme, l'égalité, la démocratie, en jouant un rôle de premier plan dans l'éducation de toute une génération d'Allemands, n'a-t-il pas contribué à ouvrir une brèche qui a permis cette usurpation inacceptable en soi ? Pourquoi une telle mésaventure n'a-t-elle pu arriver à l'œuvre de Tocqueville ou à celle de Benjamin Constant ?

Ces questions reviendront à plus d'une reprise. Pour l'instant, je voudrais simplement faire observer que la première des difficultés que pose la méthode Lovejoy s'estompe quand la période analysée possède une unité incontestée. Suivre l'évolution d'un concept ou d'une idée, que ce soit l'idée de progrès, de liberté ou le concept d'histoire depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, pose évidemment à l'historien plus qu'au philosophe des problèmes d'une complexité extrême. D'autant que si une telle démarche permet parfois des aperçus percutants, elle peut être aussi à l'origine de perversions conceptuelles et d'erreurs colossales. Il en va de même quand on s'interroge sur la dimension

sociale des idéologies, sur leur influence réelle sur la marche des événements. La recherche, à des siècles de distance, d'influences directes ou cachées peut être fructueuse, comme par exemple dans le cas d'une réflexion sur l'existence de motifs platoniciens dans la pensée de Rousseau, mais une telle recherche peut aussi apparaître comme un exercice stérile. Cependant, tout comme il est certain que Machiavel, d'habitude affublé du titre de fondateur de la science politique, ne pouvait réfléchir sur la politique comme nous le faisons, il est clair qu'il se trouvait à même, comme Aristote, de faire des observations intéressantes sur la nature humaine, le pouvoir, l'État, l'art de mener les hommes ou la religion. Certaines de ses observations pourraient avoir été faites de nos jours, si, précisément grâce à son travail, elles n'étaient devenues des lieux communs. D'autant plus que Machiavel a continué à être lu et relu au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle justement parce que historiens, écrivains, hommes politiques ou tout simplement beaucoup de lecteurs cultivés pensaient que l'auteur du *Prince* et des *Discours* avait émis quelques idées utiles pour leur temps. Tous les hommes, Chateaubriand savait le rappeler fort opportunément au moment où le vieux monde de l'Ancien Régime disparaissait pour toujours, sont enfants de leur siècle. Avant lui, Voltaire pensait également que « tout homme est formé par son siècle », et il ajoutait : « Bien peu s'élèvent au-dessus des mœurs du temps<sup>35</sup>. » Ce sont précisément ces hommes exceptionnels qui sont capables de voir au-delà de leur ligne d'horizon et de transcender leur moment historique. Les questions auxquelles s'attaquèrent Dante ou saint Thomas d'Aquin ne sont plus les nôtres. Ce qui ne signifie pas que le débat médiéval sur le conflit latent ou ouvert entre les deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, soit dépourvu de sens actuel. Les questions de principe que pouvait soulever l'opposition de l'Église et de l'État gardent leur signification, ne serait-ce que du fait que ces principes peuvent être traduits en des termes qui nous seraient familiers. Le pluralisme n'est que le premier de ces termes.

Cependant, une fois encore, cette problématique disparaît quand le champ de la recherche est limité à une période qui

constitue une véritable unité de temps historique. Tel est bien le cas de celle qui s'étend de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours. Il convient de le rappeler encore, ne serait-ce que parce que l'une des grandes lignes d'attaque contre les Lumières passe par l'idée selon laquelle la Révolution française a été une explosion religieuse préparée par des illuminés et conduite par des fanatiques, croyants non moins convaincus que les hommes du Moyen Âge, partis à la recherche de vérités éternelles et du paradis terrestre. L'idée que la Révolution présentait un caractère fondamentalement religieux était loin d'être originale. Lancée dès cette époque par Maistre, reprise par Tocqueville, développée sous le couvert d'une recherche historique positiviste par Hippolyte Taine, accréditée aux États-Unis dans les années 1930 par l'historien Carl Becker, cette idée, vingt ans plus tard, devait faire les beaux jours de l'école totalitaire. Alors que la guerre froide battait son plein, l'idée selon laquelle l'utopie des Lumières enfantait la révolution soviétique, puis le stalinisme et le goulag faisait son chemin. Adorno et Horkheimer penchaient plutôt pour une filiation entre les Lumières et le nazisme. Cet assaut, on le sait, se poursuit encore de nos jours, sous des formes différentes. Selon Derrida par exemple, qui utilise cette argumentation contre Husserl, il n'y aurait qu'un pas de l'humanisme quel qu'il soit au racisme, au colonialisme et à l'eurocentrisme. En fait, tout humanisme coïnciderait avec une attitude d'exclusion<sup>36</sup>. Est-il nécessaire de dire que cette condamnation totale de l'humanisme fausse entièrement aussi bien l'esprit des Lumières franco-kantiennes que celui des Lumières anglaises et écossaises ?

Il importe encore de s'arrêter brièvement sur un autre aspect de la vive polémique quant à la nature, le sens et la méthodologie de l'histoire des idées qui oppose depuis un quart de siècle écoles, chapelles et courants de pensée. Il s'agit de l'approche qui me semble la moins fertile, la démarche associée avec le contextualisme linguistique dans sa version « dure », celle qui rejette toute méthode analytique qui ferait appel à des éléments d'explication autres que le langage et le vocabulaire. Pour cette tendance seul le texte existe, c'est-à-



dire que seules les formes du discours seraient dignes d'analyse. Si, comme le pensent certains, les intentions d'un auteur nous échappent fatalement car notre historicité signifie qu'il nous est impossible de dépasser notre propre horizon historique, si le sens que l'historien accorde à un texte n'est pas celui voulu par l'auteur mais est conditionné par les origines, les idées et les valeurs dont l'historien est porteur et dépositaire, si en outre, comme le croit Derrida, l'intention d'un auteur nous est en principe inaccessible, car nous ne pouvons jamais rien savoir sur l'état d'esprit et les dispositions mentales d'autrui<sup>37</sup>, l'histoire des idées bute sur des obstacles quasiment insurmontables<sup>38</sup>. En fait, il s'agit, ni plus ni moins, de notre capacité à comprendre la signification des textes sur lesquels nous travaillons.

Heureusement, ces textes sont bien loin d'être inaccessibles. Quentin Skinner fait justement observer qu'à force de nous concentrer uniquement sur le langage d'un auteur, nous courons le risque de l'assimiler à une tradition politique totalement différente, et ainsi de nous tromper complètement sur le sens même de son œuvre politique<sup>39</sup>. La tendance contextualiste modérée accepte par conséquent que l'on se penche sur les intentions de l'auteur, donc sur la signification du texte en dehors du seul contexte linguistique. Cependant, après ces sages conseils, Skinner, sans doute le plus important des contextualistes « mous », s'embarque lui aussi dans une entreprise de déconstruction classique de l'histoire des idées. Dans un article brillant et qui a exercé une profonde influence depuis sa publication en 1969, il s'emploie à démolir une idée qui de tout temps a justifié l'étude de l'histoire de la pensée politique : celle selon laquelle les grands auteurs du passé auraient soulevé des questions qui sont aussi les nôtres et auraient cherché des solutions à des problèmes qui se posent encore à nous. Dans un texte devenu une sorte de bulle pontificale post-moderniste, Skinner soutient que chaque auteur, en tout temps et en tout lieu, s'attaque à une problématique donnée, est dans une situation unique et écrit pour certains lecteurs et non pas d'autres, il cherche des solutions à des questions concrètes qui sont les siennes et



uniquement les siennes. C'est ainsi que chaque texte, chaque énoncé de faits, chaque principe, chaque idée traitent de la spécificité d'une situation et de l'unicité d'un moment. Il est donc futile et naïf de parler de « vérités universelles » ou de « problèmes immortels » : il n'est pas possible de dépasser son temps et son lieu, il n'existe pas de questions éternelles, comme il n'y a point de concepts éternels, mais seulement des concepts spécifiques, bien définis, qui appartiennent à des sociétés spécifiques et donc différentes. Telle est la seule vérité générale qui puisse exister, non seulement en ce qui concerne le passé mais aussi notre temps<sup>40</sup>.

Si les post-modernistes avaient simplement voulu dire que chaque génération doit penser pour elle-même, chercher elle-même la solution de ses propres problèmes et ne pas espérer trouver de réponses concrètes, susceptibles de commander l'action politique immédiate dans Aristote, saint Augustin ou Machiavel, ils n'auraient fait qu'énoncer une vérité évidente. S'ils avaient souhaité simplement montrer que les problèmes auxquels s'attaquait Platon étaient ceux de la démocratie athénienne et non point ceux de la démocratie française d'aujourd'hui, ils n'auraient formulé qu'une lapalissade. Mais tel n'est pas leur propos ; leur démarche est plus complexe car elle consiste en fait à nier l'existence de vérités et de valeurs universelles. En effet, par le biais du contextualisme, du particularisme et du relativisme linguistique, en se concentrant sur ce qui est unique et spécifique, et en niant l'universel, on se retrouve forcément du côté de l'antihumanisme et du relativisme historique.

Il suffit de considérer le XVIII<sup>e</sup> siècle pour se rendre compte de la profondeur du fossé qui sépare, des deux côtés de l'Atlantique, la modernité rationaliste de ses ennemis. Au-delà de tout ce qui pouvait séparer les fondateurs des États-Unis des hommes de la Révolution française, l'héritage de Locke et de la Glorieuse Révolution de 1689 de Rousseau et de Voltaire, Madison et Hamilton, de Condillac, de Condorcet et de Saint-Just, un certain nombre de concepts et de convictions leur était commun : tous, ils étaient convaincus à la fois

d'œuvrer dans un contexte spécifique, pour changer ou créer une situation donnée dans un endroit bien défini, et en même temps d'énoncer des principes de portée universelle. Ils œuvraient pour l'immédiat, ils voulaient changer le monde qui était le leur et uniquement le leur, mais en même temps ils avaient tous une conscience aiguë d'être les auteurs d'actes qui engageaient la postérité sans possibilité de retour en arrière.

Nulle autre époque ne peut, en effet, se targuer d'avoir développé une conscience aussi explicite de la coupure à l'égard du passé que le temps des Lumières, cet extraordinaire début de l'âge moderne. Alors que le Moyen Âge cherchait sa légitimité dans le droit-fil du système intellectuel de l'Antiquité, la modernité naissante se voulait une rupture historique sans précédent. Les « Temps modernes » s'étaient volontairement et expressément présentés comme tels et avaient voulu prendre de la distance vis-à-vis de l'époque qui les précédait en l'appelant le « Moyen Âge » et en l'intercalant entre eux-mêmes et l'Antiquité. Le mot même de *Lumières* signifiait bien cette prise de conscience des intentions rationnelles de la nouvelle époque : la compréhension de soi est l'un des phénomènes constitutifs de commencement d'une phase historique. Les Temps modernes n'existent pas avant le moment où ils se déclarent tels ; la dénomination n'en fut certes pas le moteur, dit Hans Blumenberg, mais ils en eurent constamment besoin pour se structurer<sup>41</sup>. Les hommes des Lumières ont eu plus qu'aucune autre génération avant eux le sentiment d'une rupture décisive et que quelque chose d'irréversible s'est installé.

L'exemple le plus probant de la double dimension que revêt leur œuvre est sans doute le sort réservé au fameux *Fédéraliste*, la plus importante œuvre de philosophie politique jamais produite aux États-Unis. Ce volume, on le sait, n'est rien d'autre qu'une simple collection de manifestes électoraux. Écrite entre le 27 octobre 1787 et le 16 août 1788, lors de la campagne menée dans l'État de New York pour la ratification de la constitution promulguée en 1787, cette série de 85 articles publiée dans la presse de la ville de New York avait un

premier objectif, clair et bien défini : tout d'abord convaincre la population de cet État pivot qu'aussi bien la liberté que la propriété seraient préservées et protégées dans le cadre d'un État fédéral doté d'un pouvoir central fort. En deuxième lieu, il fallait démontrer que la liberté ne dépendait pas des dimensions d'un pays mais de bonnes institutions : à cet effet, les auteurs en appellent à l'autorité du « célèbre Montesquieu ». Leur troisième objectif est de prouver qu'il peut exister une démocratie qui ne soit pas directe mais représentative. Enfin, ils s'appliquent à montrer que la liberté exige que soient bien formulées les limites des droits de la majorité. En même temps, alors qu'ils mènent une bataille électorale capitale, les trois auteurs, écrivant sous le pseudonyme de Publius, sont parfaitement conscients de la valeur universelle de leurs écrits et de leurs actes. Alexandre Hamilton, James Madison et John Jay savaient que l'expérience à laquelle ils conviaient leurs concitoyens n'avait pas de précédent et constituait une révolution à caractère universel. La Constitution concernait des problèmes concrets auxquels devaient faire face des Américains de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et elle fut votée parce qu'elle répondait à leurs besoins et à leurs espoirs, mais elle formulait des principes généraux que les fondateurs estimaient justes et bons, et par conséquent valables pour tous les hommes, en tout temps et en tout lieu<sup>42</sup>. Au long de ces deux derniers siècles, ce jugement n'a pas été démenti. De nos jours, le *Fédéraliste* jouit aux États-Unis du statut réservé aux textes sacrés de l'histoire américaine : il ne le cède en autorité qu'à la Constitution elle-même.

La campagne battait son plein quand, en mars 1788, les 36 premiers articles furent publiés en volume. Deux mois plus tard, le 28 mai, paraissait un second volume contenant les articles 37 à 85. Un an plus tard, au début de mai 1789, s'ouvraient à Paris les États généraux. Pendant que Madison, aujourd'hui reconnu comme le « père de la Constitution », devenait pour huit ans le leader intellectuel du Congrès, avant de devenir le troisième président des États-Unis, alors que Hamilton devenait le grand ministre des Finances qu'attendait

George Washington, élu le 6 avril 1789, et que John Jay prenait la présidence de la Cour suprême, la révolution se mettait en marche en France. En janvier 1789, se tenaient dans les treize anciennes colonies les premières élections fédérales ; en France, étaient promulguées les lettres patentes pour le règlement des élections pour les États généraux et l'abbé Sieyès publiait *Qu'est-ce que le tiers état ?* Six mois plus tard, le 17 juin, le tiers prenait le titre d'Assemblée nationale, et, le 27 juin, le roi lui-même ordonnait la fusion des trois ordres. L'Ancien Régime n'existait plus. Quelques semaines plus tard, était promulguée la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Texte de circonstance s'il en fut, ce brûlot né de moments de crise et d'émeutes fixait la date de naissance des temps nouveaux. D'un même souffle, les paragraphes de la Déclaration lançaient en quelques formules ramassées les idées majeures des Lumières françaises. Les principes de 89 allaient faire le tour du monde.

Le *Fédéraliste* suffit à lui seul pour réfuter les fondements d'un certain post-modernisme appliqués à l'histoire des idées. Il est vrai qu'il s'agit d'un exemple quasiment idéal : des hommes appelés dans un moment critique de l'histoire de leur communauté à résoudre des problèmes politiques concrets dans un pays aux marges de la civilisation donnent des réponses de valeur universelle et produisent un classique de la pensée politique. Il en est de même pour Edmund Burke : il est probable que si la Révolution n'avait été qu'une simple réaction à une crise de régime, un palliatif destiné à mettre fin aux émeutes frumentaires ou à la faillite financière, voire un accident de parcours ou produit d'une machination, Burke ne se serait pas hissé à la hauteur où se situe la Déclaration des droits de l'homme, et son pamphlet, *Réflexions sur la Révolution de France*, destiné simplement à combler une brèche par laquelle il voyait se précipiter le déluge, ne serait pas devenu depuis plus de deux siècles le manifeste intellectuel du conservatisme de combat. Devenu très vite la bible du conservatisme révolutionnaire qu'illustrera le tournant du xx<sup>e</sup> siècle, ce manifeste nourrit de nos jours le néoconservatisme. C'est pourquoi, en s'adressant à ses

compatriotes pour leur parler de la Constitution anglaise ou de la Révolution de 1689, en se penchant sur les usages et les coutumes de son pays, en défendant les traditions anglaises, Burke formule un certain nombre de principes aussi abstraits et aussi universels que ceux mis à l'ordre du jour par les révolutionnaires français tant honnis.

En prenant la défense de l'histoire, des préjugés et de la religion contre la raison, de la communauté contre l'individu, en réfutant les principes du contractualisme et les acquis que l'Europe devait à l'école du droit naturel, Burke à son tour suscite la riposte. *Les Droits de l'homme*, cet autre magnifique pamphlet que l'on doit à Thomas Paine, devient lui aussi immensément populaire. « Le grand Américain » comme on l'appelait parfois en Angleterre, devenu, comme cet autre radical, Jeremie Bentham, comme Schiller, citoyen français par décret de l'Assemblée nationale et élu député du Pas-de-Calais, avait déjà publié, deux ans avant le *Fédéraliste*, *Le Sens commun*, ouvrage qui fit de lui un auteur célèbre. C'est ainsi que les auteurs du *Fédéraliste*, Burke et Paine, toutes personnalités connues dans leurs milieux respectifs, produisent entre 1788 et 1791 trois pamphlets, écrits très vite, traitant des questions brûlantes, mais qui néanmoins posent des principes fondamentaux de la vie politique et sociale.

Près d'un siècle plus tôt, en écrivant le *Deuxième Traité sur le Gouvernement civil*, Locke nourrissait lui aussi un objectif immédiat, fort compréhensible pour ses contemporains comme pour nous-mêmes : il entendait fournir une couverture idéologique au changement de régime qui venait de s'effectuer en Angleterre. Après cinq ans d'exil en Hollande, il revient avec Guillaume d'Orange et justifie le triomphe de la révolution de 1689. Encore un écrit de circonstance qui imprègne rapidement le débat politique, avant comme après les deux révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour Rousseau, l'auteur du *Deuxième Traité* est « le sage Locke » ; en revanche, pour Maistre, la haine de Locke est le début de la sagesse. Les déclarations de droits américaines constituent une mise en pratique de la pensée de Locke. Quant à Burke, ne

pouvant s'attaquer ouvertement au théoricien de la Glorieuse Révolution, mais se réclamant de cette même Révolution qu'il interprète à sa manière, il ne le mentionne même pas une seule fois dans ses *Réflexions*. Pour Burke, Locke n'existe tout simplement pas, pas plus que n'existent pour lui les fondateurs des États-Unis. C'était le moyen le plus simple, sinon le plus sérieux, de ne pas se mesurer à la théorie des droits de l'homme dont le fondateur du conservatisme avait une sainte horreur. C'est ainsi que Burke ne s'inscrit pas dans la grande tradition du libéralisme anglais, il n'en est pas un maillon comme on le pense souvent, au contraire : Burke fonde une nouvelle tradition politique, celle d'un libéralisme « bloqué », un libéralisme « incomplet » ou « mutilé » dès sa conception. De nos jours, cette variété de libéralisme revêt les formes du néoconservatisme.

Quand Fichte rédige, en 1806-1807, ses *Discours à la nation allemande* dans Berlin occupé par Napoléon, il n'a aucun autre but que de lancer un appel aux armes, mais ce faisant il adapte la pensée de Herder aux conditions créées par la conquête de l'Allemagne par les troupes françaises et devient l'un des grands prophètes du nationalisme. Quand les rapports de force se seront renversés, Renan produira en 1871, au lendemain de Sedan, sa *Réforme intellectuelle et morale de la France*, un essai virulent contre le XVIII<sup>e</sup> siècle français où, comme Taine dans *Les Origines de la France contemporaine*, il rend responsables de la décadence française les Lumières et la Révolution, Rousseau et la démocratie. Le même type d'arguments reviendra au lendemain de la débâcle de 1940, et la *Réforme* sera lue dans les premiers mois où se met en marche la Révolution nationale comme si elle sortait tout juste de l'imprimerie.

Tous ces auteurs étaient à la fois conscients du caractère historique de leurs idées, mais simultanément tous posaient des questions fondamentales sur la nature humaine, sur l'existence de l'homme en société et cherchaient à dessiner les contours de la société bonne. Tous voulaient dépasser le contexte immédiat dans lequel ils se trouvaient, tous étaient

conscients d'énoncer un certain nombre de vérités premières et de « principes éternels » et ils ne se sentaient pas esclaves de paradigmes : le fait que certains écrivains contemporains couvrent ces termes de leurs sarcasmes ne change rien à la réalité. Tous voulaient s'interroger sur la naissance et la chute des civilisations et n'hésitaient pas à se placer dans une perspective de vingt-cinq siècles quand ils engageaient un dialogue avec Platon.

C'est dans le cadre de cette réflexion sur le sort des civilisations que se fait jour, au début du xx<sup>e</sup> siècle, l'idée que les Lumières n'appartiennent pas exclusivement au xviii<sup>e</sup> siècle et qu'elles sont en fait une forme de civilisation qui, depuis l'Athènes de Périclès jusqu'à la Chine de Confucius, appartient aux périodes de décadence, quand disparaissent les mythes et s'installe le règne de la raison. La pensée des Lumières peut donc se retrouver de tout temps et partout dans le monde, et elle constitue une menace permanente pour la culture bien entendue.

1 J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Garnier (« Classiques Garnier »), 1964, p. 480. Rousseau méditait alors sur ses *Institutions politiques*, ouvrage qui, dit-il (p. 479), « devait, selon moi, mettre le sceau à ma réputation ». Ce livre, on le sait, n'a jamais vu le jour.

2 David Hume, *Essais politiques*, Paris, Vrin, 1972, p. 316. Cette édition propose quelques essais, avec une graphie à l'ancienne, en fac-similé de l'édition de 1788. Je donne ici ce texte, qui provient de l'essai sur « Le contrat primitif », à dessein dans la traduction vieillie et très incomplète de l'époque, mais qui est celle que l'on connaissait en France, à la veille de la Révolution. Voici le texte original : « *As no party, in the present age, can well support itself, without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one ; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues* » : *Political Essays*, édités par Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 186 (Essai 23).

3 Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes III, Humain, trop humain – Un livre pour esprits libres 1, Fragments posthumes (1876-1878)*, Paris, Gallimard, 1988, dédicace de l'auteur en tête de l'ouvrage publié « en mémoire de Voltaire pour le centième anniversaire de sa mort, le 30 mai 1778 ». Nietzsche déclare offrir « en temps voulu un hommage personnel » à Voltaire.

4 J.-J. Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes », in *Du Contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Garnier (« Classiques Garnier »), [1954], p. 48.



<sup>5</sup> Cf. Robert Wokler, « Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment », in Joseph Mali and Robert Wokler (dirs.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2003, p. VII et p. 26. Wokler donne comme source les *Nachgelassene Fragmente* du printemps et de l'été 1877 in *Nietzsche Werke : Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, vol. 4/2, p. 478, 22 [17]. En effet, Nietzsche écrit : « *Es giebt kürzere und längere Bogen in der Culturentwicklung. Der Höhe des Aufklärung entspricht die Höhe der Gegen-Aufklärung in Schopenhauer und Wagner.* »

<sup>6</sup> Cf. *Irrational Man : A study in Existential Philosophy*, New York, Doubleday, 1962, p. 274 : « *Existentialism is the counter-Enlightenment come at last to philosophical expression* »... Isaiah Berlin pensait en avoir été l'inventeur, en 1973 : Wokler (voir note précédente) se réfère à Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London, Peter Halban, 1992, p. 69-70, dont la traduction française par Gérard Lorimy est parue sous le titre *En toutes libertés : entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris, Éd. du Félin, 1990. Voici ce que dit Berlin : « *I don't know who invented the concept of 'Counter-Enlightenment'. Someone must have said it. Could it be myself ? I should be somewhat surprised. Perhaps I did. I really have no idea.* » La traduction n'est pas parfaite, car elle ne rend pas le « *perhaps I did* ». En français on a : « Je ne sais pas qui a inventé le concept de Contre-Lumières. Quelqu'un a dû prononcer le mot. Est-ce que cela pourrait être moi ? J'en serais surpris. Réellement, je n'en ai pas la moindre idée » (p. 93).

<sup>7</sup> C'est bien ainsi que la traduction française rend le concept de *Gegen-Aufklärung*. Voici le texte du paragraphe 22 [17] cité plus haut : « Il y a des courbes plus ou moins courtes ou longues dans le développement d'une civilisation. Au sommet de la philosophie des Lumières correspond le sommet de la réaction à la philosophie des Lumières chez Schopenhauer et Wagner. Les points culminants des petites courbes se rapprochent le plus de la grande courbe-romantisme. » Voir Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes III, Humain, trop humain – Un livre pour esprits libres 1, Fragments posthumes (1876-1878)*, Paris, Gallimard, 1988, p. 437-438. Dans *Aurore*, en parlant de « l'hostilité des Allemands contre l'ère des lumières », Nietzsche oppose une « grande réaction » à la « grande révolution » : le terme « réaction » est utilisé dans son sens propre et limité. Voir Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, IV, Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1980, paragraphe 197, p. 151.

<sup>8</sup> Le terme « anti-philosophe » se retrouve en 1751 dans les *Pensées antiphilosophiques* de l'abbé Allemand ou en 1767 dans le *Dictionnaire anti-philosophique* de Louis Mayeul Chaudon. Ce terme revient aussi chez Diderot en 1747 (*Pensées philosophiques*) et dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire en 1767. Voir Darrin M. McMahon, « The Real Counter-Enlightenment : the Case of France », in « Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment » cité plus haut.

<sup>9</sup> David Hume, *Political Essays*, édités par Knud Haakonseen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, Introduction, p. XX-XXI.

<sup>10</sup> Gentz avait fondé à Berlin une revue d'idées, *Historisches Journal*, dans lequel il publie en avril et mai 1800 son essai sur « les Origines et les principes de la Révolution américaine comparés avec l'origine et les principes de la Révolution française » : Friedrich Gentz, *The French and American Revolutions compared*,



trad. de John Quincy Adams, Introduction de Russell Kirk, Chicago, Gateway editions, [1955]. Voir notamment pages 53 et suivantes.

[11](#) Russell Kirk, *The Conservative Mind, from Burke to Santyana*, Chicago, Henry Regnery Company, 1953 (sixième réimpression en 1963) et son introduction aux *Reflections on the Revolution in France* de Burke, Los Angeles, Gateway Éditions, 1955 (Kirk, fondateur du culte contemporain de Burke, est considéré comme l'un des premiers porte-parole du conservatisme de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle) ; Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity, The British, French, and American Enlightenments*, New York, Knopf, 2004 ; Carl L. Becker, *The Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1965 (première édition en 1932). Tous ces auteurs voient en Burke le fondateur d'un conservatisme « éclairé », en fait le seul véritable homme des Lumières bien entendues : voir un autre exemple récent dans l'anthologie de Jerry Z. Muller qui, comme d'autres, prend la peine d'annexer Hume à la famille conservatrice : *Conservatism : an Anthology of Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

[12](#) Voir l'Introduction de Russell Kirk in Gentz, *The French and American Revolutions compared*, p. III-XI. Voir aussi les reproches adressés à un autre ouvrage de Carl Becker, *The Declaration of Independence*, par Yehoshua Arieli, auteur de l'admirable *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, p. 369.

[13](#) L'idée d'une révolution non pas française mais occidentale a été développée dans les années 1950 par Jacques Godechot (*La Grande Nation* [Paris, Aubier, 1956, 2 vol.]) et Robert Palmer (*The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1959). Dans un autre ouvrage sur *La Contre-Révolution*, Paris, Presses universitaires de France, 2<sup>e</sup> éd. 1984, Godechot regarde dans cette perspective les troubles, révoltes et révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, depuis la révolution genevoise de 1768 durant laquelle les contre-révolutionnaires font brûler le *Contrat social* sur la place publique par la main du bourreau, jusqu'à la révolte de 1783-1787 en Hollande et jusqu'à celle qui est écrasée dans le pays de Liège en 1790. Dans les deux cas l'ordre est rétabli grâce à l'intervention étrangère. Entre-temps, des troubles ont lieu en Angleterre en 1782-1784 et de nouveau à Genève où en 1782 les oligarques appellent à leur secours les troupes de Berne, de Zurich, du roi de Sardaigne et du roi de France.

[14](#) Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, traduit de l'allemand par M. Sagnol, J.-L. Schlegel, et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, p. 534.

[15](#) Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1959. Le terme « *historismus* » apparaît pour la première fois en 1797 chez Friedrich Schlegel et dès le début prend un sens proche de celui qui sera le sien plus tard. En 1857, un ouvrage sur Vico voit l'essentiel d'une vision historiciste dans l'idée examinée plus haut, selon laquelle les hommes ne connaissent d'autre réalité que l'histoire. Tout au long du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, la réflexion sur l'historisme se poursuit et culmine dans Meinecke. Pour les divers sens que prend ce concept ainsi que pour son histoire, voir un article qui fournit également une ample bibliographie : Georg G. Iggers, « Historicism : The History and Meaning of the Term », *Journal of the History of Ideas*, vol. 56 (1), 1995, p. 129-152. On consultera aussi, de Iggers, *The German Conception of History : the national*

*tradition of historical thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1983 (1<sup>re</sup> éd. en 1968).

[16](#) Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, p. 2 : « *Der Kern des Historismus besteht in der Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich – menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung.* » Voir aussi la version anglaise : *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*, traduit par J.E. Anderson, avec une préface d'Isaiah Berlin, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972, p. LV : « *The essence of historism is the substitution of the process of individualising observation for a generalising view of human forces in history.* » Voir aussi p. 2-4 (p. LVI-LVII de la traduction anglaise).

[17](#) Tout au long de ce livre, j'emploie le terme « historisme » et non pas celui d'« historicisme », qui est un terme neutre et possédant une connotation sensiblement différente d'« historisme », concept à haute charge idéologique qu'utilise Meinecke, et qui correspond exactement à la problématique analysée dans cet ouvrage.

[18](#) Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, p. 2-4 (p. LVI-LVII de la traduction anglaise).

[19](#) Max Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1940, p. 583.

[20](#) Isaiah Berlin, *En toutes libertés : entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, trad. de Gérard Lorimy, Paris, Éd. du Félin, 1990. Voir notre chapitre VIII.

[21](#) C'est pourquoi ce ne sont pas les ennemis classiques de la Révolution française et de la démocratie, les figures faites d'une pièce, les antilibéraux fameux, qui constituent l'objet principal de ce livre, en dépit du fait qu'une vision d'ensemble de notre problématique rend leur présence inévitable. Parmi beaucoup d'autres ouvrages importants on consultera trois études particulièrement pertinentes ; Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, trad. de l'anglais par Pierre Andler, Paris, Fayard, 1991 ; Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993 et Richard Wolin, *The Seduction of Unreason, The Intellectual Romance with Fascism : from Nietzsche to Post-Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

[22](#) E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, in *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Calmann-Lévy, 12<sup>e</sup> éd., *Œuvres complètes*, s.d. [1929], Préface, p. II et III.

[23](#) Keith Michael Baker, « On the problem of the Ideological Origins of the French Revolution », in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 207 cite Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris, Mouton, 1978, vol. 1, p. 206. Voir aussi, du même auteur, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993 et *Le Monde des Lumières*, sous la dir. de Vincenzo Ferrone et Daniel Roche (traduction de *L'Illuminismo : dizionario storico*), Paris, Fayard, 1999.

[24](#) Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes* (éd. définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer), t. II/1 : *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1952, p. 194 et t. IX : *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, Paris, Gallimard, 1959, p. 199. Voir aussi le second volume

de *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 173 : « Mon esprit est noyé dans les détails et n'en peut tirer des idées mères » ; et plus loin, au bas de la même page : « Je ne ferais rien de bien *a priori*, mais peut-être de la vue des détails, les idées mères naîtront. »

[25](#) Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1986, t. 1, p. 155.

[26](#) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, rééd. Paris, Presses Pocket, 1992, p. 173. Ce recueil comprend les quatre principaux essais épistémologiques de Weber.

[27](#) Ramond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 519-520. Parmi les très nombreux ouvrages consacrés à l'œuvre de Max Weber, on consultera : Walter Runciman, *A Critique of Max Weber's philosophy of social science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 ; Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the scientific study of politics*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 2003 ; Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, traduit et édité avec une introduction par Tom Bottomore et William Outhwaite, Londres, Routledge, 1993 ; *Max Weber : Critical Responses*, édité par Bryan S. Turner, Londres, Routledge, 1999, 3 vol. ; voir surtout vol. 2, *Max Weber : critical assesment*, édité par Peter Hamilton, Londres, Routledge, 1991 (8 vol.). Le lecteur pressé trouvera dans la collection « Que sais-je ? » un résumé de qualité : Laurent Fleury, *Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

[28](#) Je me permets de renvoyer ici à mon Introduction à la nouvelle édition de *Ni Droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Fayard, 2000.

[29](#) Roger Hausheer in Isaiah Berlin, *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, traduit de l'anglais par André Berelovitch, Paris, Albin Michel, 1988, p. 20-21.

[30](#) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain Of Being : A Study in the History of an Idea* (New York, Harper Torchbooks, 1965) : voir son introduction et notamment p. 14-23. La première édition de cet ouvrage date de 1936. En janvier 1940, Lovejoy fonde le très connu *Journal of the History of Ideas*. Sur la personnalité de Lovejoy, voir Gladys Gordon-Bournique, « A.O. Lovejoy and the "History of Ideas" », *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n<sup>o</sup> 2, avril-juin 1987, p. 209-210. Gordon-Bournique est auteur d'une thèse en Sorbonne.

[31](#) Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 15 : « *The same idea often appears, sometimes considerably disguised, in most diverse regions of the intellectual world.* »

[32](#) Voir la livraison de d'avril-juin 1987 du *Journal of the History of Ideas* (vol. 48, n<sup>o</sup> 2) et notamment l'article de Daniel J. Wilson, « Lovejoy's The Great Chain of Being after Fifty Years », p. 187-206. Voir aussi Thomas Bresdorff, « Lovejoy's idea of "Idea" », *New Literary History*, vol. 8, n<sup>o</sup> 2, 1977, p. 195-212.

[33](#) Leo Spitzer, « *Geistgeschichte vs. History of Ideas as applied to Hitlerism* », *Journal of the History of Ideas* », vol. 5, n<sup>o</sup> 2, avril 1944, p. 194-203. Spitzer reproche également à Lovejoy de séparer raison et sentiments.

[34](#) Arthur O. Lovejoy, « Reply to Professor Spitzer », *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, n<sup>o</sup> 3, juin 1944, p. 204-205. Il est intéressant de constater comment Lovejoy répond par anticipation, dans les premières pages de son article, à ce que sera plus tard la critique post-moderniste.

[35](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, tome premier, ch. 82, p. 774.

[36](#) Alain Renaut, « Les humanismes modernes », in Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. III, *Lumières et Romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 45.

[37](#) Cf. Mark Bevir qui présente une excellente critique du contextualisme linguistique : « The Errors of Linguistic Contextualism », *History and Theory*, 31 (8), 1992, p. 276-298. On consultera aussi du même auteur *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Voir encore John E. Toews, « Intellectual History after the Linguistic Turn », *American Historical Review*, vol. 92, vol. 4, 1987, p. 879-907 ; Anthony Pagden, « Rethinking the Linguistic Turn : Current Anxieties in Intellectual History », *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, n<sup>o</sup> 3, 1988, p. 519-530.

[38](#) Pour le problème non abordé ici de l'histoire des idées face à l'histoire culturelle, cf. Nancy J. Christie, « From Intellectual to Cultural History : the Comparative Catalyst », *Journal of History and Politics*, vol. 6, 1988-89, p. 79-100. Pour ce qui est de l'importance de « l'archéologie du savoir » pour l'historien, on consultera, entre autres, Larry Shiner, « Reading Foucault : Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge », *History and Theory*, vol. 21, n<sup>o</sup> 3, 1982, p. 382-397 ; Jeffrey Weeks, « Foucault for Historians », *History Workshop Journal*, vol. 14, 1982, p. 106-119.

[39](#) Quentin Skinner, « Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action », in J. Tully (ed.), *Meaning and Context : Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 106.

[40](#) Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, 8, 1969, p. 49-53. Voir aussi : Dominick La Capra, John P. Diggins, « The Oyster and the Pearl : The problem of Contextualism in Intellectual History », *History and Theory*, vol. 23, n<sup>o</sup> 2, 1984, p. 151-169 ; « Rethinking Intellectual History and Reading Texts », *History and Theory*, vol. 19, n<sup>o</sup> 3, 1980, p. 245-276 ; Eric Miller, « Intellectual Discourse after the Earthquakes : a Study in Discourse », *History Teacher*, vol. 30, n<sup>o</sup> 3, 1997, p. 357-371 ; ainsi que deux articles de Donald R. Kelley, « Horizons of Intellectual History : Retrospect, Circumspect, Prospect », *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n<sup>o</sup> 1, 1987, p. 143-170 et « What is Happening to the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n<sup>o</sup> 1, 1990, p. 3-25.

[41](#) Sur le concept d'époque, voir Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, p. 525-526.

[42](#) Le problème de l'esclavage dans le Sud ou de la discrimination institutionnalisée jusqu'aux années 1960 est un autre problème, douloureux et honteux, qui ne peut être abordé ici.

## C HAPITRE PREMIER

### Le choc des traditions

Afin d’embrasser dans toute son ampleur et dans toute sa complexité la signification, pour le monde qui est le nôtre, de la campagne contre les Lumières françaises, il faut commencer par revenir au tournant du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le triomphe des Modernes dans la fameuse *Querelle*, lancée en 1687 au moment même où en Angleterre se prépare la Glorieuse Révolution, annonce le premier succès des Lumières. Ce furent les deux aspects de la première victoire des valeurs nouvelles.

La Glorieuse Révolution fut une formidable consécration, à la fois intellectuelle et politique, dont les deux *Traité du gouvernement civil* de Locke dressent les principes idéologiques. Au moment où l’Angleterre change de régime rapidement, sans résistance et sans effusion de sang, la France, au sortir du règne de Louis XIV, ne peut que se lancer dans une longue et dure bataille intellectuelle. Cette énorme différence entre les deux situations marquera d’une empreinte ineffaçable les Lumières françaises et permettra désormais de parler, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, d’un choc de civilisations. Dans les conditions politiques et le contexte social qui prévalent en France tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, la conscience des injustices et des abus monstrueux dont étaient faites les réalités de leur temps, la guerre à l’autoritarisme, la guerre pour la liberté et pour le droit des hommes à se libérer du joug du passé prendra les formes d’une violente campagne idéologique et culturelle.

Le refus de ce qui est engendre une poussée sans précédent de la réflexion historique : jamais on n’a débattu d’une telle manière sur le monde de demain : on médite sur le passé, mais on ne s’incline ni devant son autorité ni devant celle du présent, et si l’on ne s’incline pas devant le présent, c’est parce

qu'on est convaincu que l'on a le droit et la capacité de façonner l'avenir. « Quant à la manière dont le monde a été gouverné [...], jusqu'à présent, nous ne devons nous en embarrasser que pour profiter des erreurs et des améliorations que l'histoire nous offre, écrit Tom Paine dans sa fameuse réfutation des *Réflexions sur la Révolution de France* de Burke. Ceux qui ont vécu il y a mille ans étaient alors modernes comme nous le sommes aujourd'hui. Ils avaient *leurs* anciens, comme ces *anciens* en avaient d'autres, et nous deviendrons nous-mêmes anciens à notre tour. [...] Le fait est que des portions de l'Antiquité, en prouvant tout, ne prouvent rien. C'est partout autorité contre autorité jusqu'à ce que nous arrivions à la divine source des droits de l'homme, au temps de la création<sup>1</sup>. »

Contrairement à une idée qu'ont voulu accrédi-ter les premiers ennemis des Lumières, et que le XIX<sup>e</sup> siècle n'a pas manqué d'adopter, le temps de Voltaire, de Gibbon et de Hume marque en fait les véritables débuts de l'historiographie moderne. L'historiographie n'est devenue possible qu'avec les débuts de la critique, et la critique n'est possible qu'à partir du moment où l'individu affirme son autonomie. L'historiographie ne devient un mode d'activité intellectuelle qu'au moment où l'homme cesse de chercher dans l'histoire la volonté divine et s'en remet à la raison individuelle pour comprendre le passé et préparer l'avenir.

La critique de l'ordre politique existant, mais aussi la critique de la morale, de la religion, du droit, de l'histoire au nom de la raison est le trait distinctif des Lumières. Kant le savait, et Cassirer et Husserl ont tenu à faire l'éloge de la raison à un moment critique dans l'histoire de leur siècle. La critique globale de ce qui est marquée l'entrée dans la modernité. C'est bien au cours des dernières années du XVII<sup>e</sup> siècle que la modernité commence à s'installer comme l'expression d'une rupture que l'on veut radicale avec le passé (l'Antiquité) et surtout avec ses modèles normatifs. Avec la fameuse querelle des Anciens et des Modernes se produit une rupture tout à fait spéciale, pratiquement sans précédent, qui



consacre les contenus de révolte, d'innovation et de critique que l'on cherchait à attacher à l'idée de modernité. La controverse qui éclate au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle fut la dernière de la longue chaîne des réflexions sur les *antiqui* et *moderni*, dont le début remonte à Cassiodore, l'historien de Théodore le Grand, aux lendemains de la chute de l'Empire romain d'Occident<sup>2</sup>. Du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, le débat sur la modernité ne cesse pas. Il en est ainsi parce que l'idée de modernité, comme l'a montré Jürgen Habermas, se retrouve chaque fois que l'on prend conscience, en Europe, d'une époque nouvelle<sup>3</sup>. L'école dite de Chartres, avec Bernard de Chartres et Jean de Salisbury, développe l'idée selon laquelle les anciens étaient des « géants » sur les épaules desquels se tenaient des « nains », mais, grâce à leur position, les nains pouvaient voir plus loin que les anciens. Au XVI<sup>e</sup> siècle le débat oppose deux camps bien définis : avec Rabelais, Giordano Bruno et Jean Bodin, avec Francis Bacon au début du siècle suivant, les modernes ne craignent plus d'affirmer leur supériorité<sup>4</sup>.

En face se dresse le camp des anciens : dans un beau chapitre de ses *Essais*, justement intitulé « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue », après avoir évoqué les grands noms des temps anciens, de Socrate et Platon à Octave et Caton, Montaigne lance : « Je suis dégoûté de la nouveauté, quelque visage qu'elle porte et ai raison, car j'en ai vu des effets très dommageables. [...] Le meilleur prétexte de nouveauté est très dangereux : *adeo nihil motum ex antiquo probabile est*<sup>5</sup>. »

Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, Pascal prend une position de compromis dans ce qui semble le dernier effort pour sauver ce qui peut l'être encore de l'autorité des Anciens<sup>6</sup>. Cependant, cet équilibre complexe devient de plus en plus difficile à tenir, à mesure qu'un nombre grandissant d'Européens acquiert la conviction que les chefs-d'œuvre de Corneille, Racine et Molière, des Poussin, Charles Le Brun et Claude Perrault étaient bien autre chose qu'une imitation des Anciens. Pour beaucoup, le siècle de Louis XIV n'était pas inférieur à l'âge

d'Auguste. Le 27 janvier 1687, à l'Académie française, Charles Perrault dit un poème fameux sur le siècle de Louis le Grand qu'il compare avantageusement à l'Antiquité<sup>7</sup>. La fameuse *querelle* fait rage jusqu'à sa conclusion, un quart de siècle plus tard, avec la *Lettre à l'Académie* de Fénelon. À la veille de sa mort, l'auteur des *Aventures de Télémaque* met en 1715 fin à ce qu'il appelle « la dispute » ou même « la guerre civile de l'Académie » : « Je ne vante point les Anciens comme des modèles sans imperfection ; je ne veux point ôter à personne l'espérance de les vaincre. Je souhaite au contraire de voir les Modernes victorieux par l'étude des Anciens mêmes qu'ils auront vaincus<sup>8</sup>. » En vérité, dans ses implications profondes, la *Lettre à l'Académie* affiche un caractère beaucoup plus moderne que les pamphlets contre-révolutionnaires de la fin du siècle : loin de s'incliner aveuglement devant le génie des temps anciens, Fénelon n'hésite pas à porter ses contemporains aux nues : « Il faut avouer qu'il y a parmi les Anciens peu d'auteurs excellents, et que les Modernes en ont quelques-uns, dont les ouvrages sont précieux<sup>9</sup>. » Non seulement l'archevêque de Cambrai ne manque pas de pointer les faiblesses et défauts des Anciens, notamment en philosophie, mais il s'arrête sur les difficultés culturelles et historiques qu'éprouve le lecteur moderne quand il se penche sur l'œuvre des Anciens. Il affirme ainsi non seulement le droit à l'innovation, mais à une marche continue de l'avant, au nom du progrès de l'esprit humain et de l'indépendance de chaque génération. D'autre part, l'auteur de *Télémaque* exprime un sentiment très moderne de la supériorité de son siècle « qui ne fait que sortir de la barbarie<sup>10</sup> », dit-il. Quelques pages plus haut, il évoque les Francs de Clovis qui n'étaient qu'une « troupe errante et farouche, et si l'on put apercevoir un rayon de politesse naissante sous l'empire de Charlemagne, [...] la prompte chute de sa maison replongea l'Europe dans une affreuse barbarie. Saint Louis fut un prodige de raison et de vertu dans un siècle de fer. À peine sortons-nous de cette longue nuit<sup>11</sup> ».



C'est ainsi que la modernité idéologique acquiert ses lettres de noblesse définitives et que l'idée de progrès linéaire est consacrée : le présent est conçu comme infiniment supérieur au passé immédiat et ne souffre d'aucun complexe face à la grandeur de l'Antiquité. En fait, sa supériorité commence à s'affirmer déjà clairement. Le culte du Moyen Âge, qui apparaît au début du XVIII<sup>e</sup> siècle avec Vico et à sa fin avec Herder, et se développe puissamment dans le premier romantisme, ne constitue en aucune manière une forme de retour à la foi ou une découverte d'une brillante civilisation perdue, mais seulement une révolte contre les Lumières. Que cette vénération d'un monde disparu commence avec les auteurs de la *Science nouvelle* et d'*Une autre philosophie de l'histoire* n'est pas un hasard. À certains égards l'augustinien Fénelon, auteur de la fameuse *Démonstration de l'existence de Dieu*, écrivant à la charnière du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, est plus proche des grands « païens » des Lumières françaises que de leurs ennemis, les Vico, Hamann, Herder, Burke ou Maistre, piliers de la foi et des Églises établies.

La *Lettre* présente un autre aspect intéressant. Son auteur souhaite que l'Académie « nous procure un traité sur l'histoire » : Fénelon considère celle-ci comme une discipline clé, un instrument incomparable « qui débrouille les origines, et qui explique par quel chemin les peuples ont passé d'une forme de gouvernement à une autre ». Mais, pour faire de l'histoire, il faut de bons historiens : l'historien s'appliquera avant tout à « peindre les hommes principaux, et à découvrir les causes des événements ». Il fera preuve d'objectivité, de sens critique, de curiosité, ne sera pas aveuglé par le patriotisme, présentera les faits sans parti pris, ne se laissera pas aveugler par les idées reçues (« il suit son goût sans consulter celui du public<sup>12</sup> »).

Le bon historien ne tombe pas dans l'anachronisme et ne se laisse pas conduire par la découverte d'innombrables « menus faits » ; il faut laisser « cette superstitieuse exactitude aux compilateurs ». Ce n'est pas « un sec et triste faiseur d'Annales » qui ne saurait jamais produire qu'« une histoire

pour ainsi dire hachée en petits morceaux et sans aucun fil de vive narration ». En revanche, il appartient à l'historien digne de ce nom de reconstruire « exactement la forme de gouvernement, et le détail des mœurs de la nation dont il écrit l'histoire, pour chaque siècle ». Voilà où il convient de faire preuve d'exactitude : en peignant les époques, les structures de pouvoir et, dirions-nous, les mentalités et les structures sociales, car c'est bien cela que Fénelon veut dire, et c'est bien cette leçon que retiendra Voltaire : « Chaque nation a ses mœurs très différentes de celles des peuples voisins. Chaque peuple change souvent pour ses propres mœurs. » Ici se trouve aussi l'origine de ces fameuses découvertes dont on fait d'ordinaire crédit à Herder. Dans l'esprit de Fénelon, le bon historien est comme le bon peintre : « La principale perfection d'une histoire consiste dans l'ordre et dans l'arrangement. Pour parvenir à ce bel ordre, l'historien doit embrasser et posséder toute son histoire. Il doit la voir tout entière, comme d'une seule vue. Il faut qu'il la tourne et la retourne de tous les côtés, jusqu'à ce qu'il ait trouvé son vrai point de vue. Il faut en montrer l'unité, et tirer, pour ainsi dire, d'une seule source tous les principaux événements qui en dépendent<sup>13</sup>. »

Lecteur exigeant, Fénelon termine par une critique concise mais serrée des grands historiens de l'Antiquité : Hérodote, Xénophon, Polybe, Thucydide, Salluste, Tacite, tous ont leurs défauts, souvent majeurs<sup>14</sup>. Il ne reste au lecteur qu'à conclure par lui-même : le monde marche de l'avant et l'avenir appartient aux Modernes.

En effet, la révolution scientifique et par conséquent sociale engendrée au XVII<sup>e</sup> siècle, qui consacre la victoire des Modernes et dont la dernière étape se joue dans ces années de « crise de la conscience européenne », selon l'expression heureuse de Paul Hazard<sup>15</sup>, permet l'émergence d'une intuition peu commune dans l'histoire de notre civilisation : l'idée, et déjà la conviction, que les hommes ont le droit de se construire un monde différent de celui dont ils ont hérité. C'est ainsi que l'histoire cesse de constituer une autorité tutélaire : si, comme le pense Fénelon, le monde sort seulement de la

barbarie, il est exclu qu'il aille chercher ses normes de comportement dans cette longue nuit dont il vient d'émerger. C'est ainsi qu'un extraordinaire réservoir d'énergie d'abord intellectuelle puis politique est libéré. Chaque génération se sentira libre de se lancer non seulement à la découverte de l'univers physique, mais de l'histoire, de l'anthropologie, de structures politiques et sociales nouvelles. L'individu se sentira maître de son existence, égal aux plus puissants, capable de se forger un monde dont ses ancêtres ne pouvaient même rêver. Il commencera par demander des comptes et s'interroger sur les raisons des malheurs qui le frappent : c'est la question fameuse qui éclate à la tête du premier chapitre du *Contrat social*, les cent pages du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* où Rousseau s'interroge sur les origines de la société civile et ce faisant nous donne un extraordinaire essai d'anthropologie philosophique sans Dieu. Rousseau, en homme des Lumières, produit une histoire des origines de l'humanité qui détruit la conception religieuse de la vie. C'est pourquoi il fut le penseur le plus haï des ennemis des Lumières, celui qui élimina de la vie des hommes la Révélation et celui qui leva, avec les tout premiers balbutiements du capitalisme, le drapeau de la révolte contre les injustices sociales. À l'origine du mal se trouvent les structures sociales et non pas la nature humaine, la propriété est à l'origine des maux de la société bourgeoise telle qu'elle fonctionne au XVIII<sup>e</sup> siècle, où la liberté n'existe pas et où l'inégalité domine. Contrairement à une idée bien enracinée, Rousseau n'était pas un pessimiste : si l'auteur du *Discours sur les Sciences et les Arts* ne peut être compté parmi les théoriciens de l'idée de progrès, l'homme était cependant pour lui maître de son destin. Pour les hommes des Lumières, le mal ne résidait pas dans l'homme, mais dans l'état social, dans l'ignorance, la superstition et la pauvreté.

Alain Renaut a brillamment montré que Rousseau est bien le premier à formuler l'idée que la liberté humaine se manifeste par la capacité à s'affranchir de la nature, donc par l'absence de définition ou d'essence. On connaît la métaphore sartrienne du coupe-papier telle qu'elle apparaît dans un des

textes les plus fameux de la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, *L'existentialisme est un humanisme*. Dans cette fameuse conférence de 1945, l'auteur de *L'Être et le Néant* insiste sur la différence de principe entre humanité et choséité : il reproche à la théologie et à la philosophie traditionnelle d'avoir conçu l'homme sur le modèle de l'objet fabriqué, et Dieu, corrélativement, sur celui de l'artisan supérieur. Dans une telle vision du monde, la liberté humaine disparaît, puisque l'homme se trouve prisonnier d'une nature, assigné à une finalité ou à un modèle, dont il ne peut s'évader davantage que ne saurait le faire le coupe-papier. L'humanisme authentique, en revanche, se caractérise par l'idée qu'« il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini, et que cet être c'est l'homme<sup>16</sup> ». À l'insu total de Sartre, dit Renaut en mettant ainsi le doigt sur un aspect fondamental et méconnu parce que mal compris de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette conception phénoménologique ou existentialiste de l'humanisme, loin de rompre avec la philosophie des Lumières, rejoignait au contraire les principales thèses de Kant ou de Fichte sur l'humanité de l'homme comprise comme historicité : ces thèses se trouvaient en grande partie héritées de Rousseau<sup>17</sup>.

En effet, dans son *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau le premier pose cette idée que Kant reprendra, comme le montre Renaut dans *L'Idée d'une histoire universelle*. « Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens, dit Rousseau, il combine même ses idées jusqu'à un certain point : et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. [...] Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique que sa qualité d'agent libre, [...] c'est dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme<sup>18</sup>. »

Rousseau montre que c'est en raison directe de cette capacité à ne pas être prisonnier des déterminations naturelles que seul l'homme se heurte aux problèmes de l'histoire individuelle et de l'histoire collective : par l'éducation et par la politique. Une telle réélaboration antinaturaliste de l'homme,

une telle conception renouvelée de l'homme ne pouvaient se concevoir sans de profonds retentissements dans l'ordre politique. Rousseau puis Kant montrent ainsi que l'homme est perfectible et que cette perfectibilité est néantisation continuelle de la nature, donc construction de soi par soi et, par voie de conséquence, historicité. Cette historicité est celle d'un arrachement toujours repris aux déterminations naturelles. L'importance de ce qu'esquissait Rousseau, note Alain Renaut, ne saurait être surestimée. L'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* venait de trouver la première parade radicale contre le racisme : « l'homme sauvage », quand même il commencerait son évolution « par des fonctions purement animales » et évoquerait encore l'animalité par son manque d'historicité, n'a rigoureusement rien d'un animal. Il est guidé par des facultés communes à tous les hommes en tout temps et tout lieu. Ces facultés, bien qu'encore peu développées, portent en germe le signe d'une liberté infinie dont le déploiement est conçu comme un processus d'arrachement à la nature. Chez Rousseau, l'humanité restait une seule et même humanité<sup>19</sup>.

Cet humanisme est la raison de la haine dont Kant, à cet égard disciple de Rousseau, et Rousseau lui-même furent poursuivis pendant deux siècles. Par ailleurs, il convient d'ajouter ici que Rousseau avait par avance repoussé l'idée selon laquelle le concept de nature humaine présente chez tous les hommes pouvait ouvrir sur une tyrannie de l'universel. Les reproches adressés à la philosophie universaliste moderne pour n'avoir pas dénoncé l'esclavage ont tendance à oublier non seulement Rousseau mais Montesquieu et Voltaire, les encyclopédistes et les hommes des Lumières anglaises. Mais c'est surtout la Révolution qui est négligée. En effet, l'esclavage a été aboli par la Révolution française. Les esclaves, comme les Juifs, étaient libérés et pour la première fois dans l'histoire tous les hommes vivant à l'intérieur des frontières du même pays, la France, étaient soumis aux mêmes lois et devenaient des citoyens libres et égaux en droits. Pour Kant, comme pour Rousseau avant lui, tous les hommes quels

qu'ils soient appartiennent à ce monde humain qu'est l'histoire conçue comme perfectibilité.

Fontenelle, l'une des bêtes noires de tous les ennemis des Lumières qui, à l'instar de Georges Sorel au début du xx<sup>e</sup> siècle, voient en lui le symbole du mal, fournira avant Kant et avant Rousseau une autre expression de la magnifique confiance en soi de l'homme moderne. Les hommes sont les mêmes en tout temps et en tout lieu : « En vertu de quoi les cerveaux de ce temps-là auraient-ils été mieux disposés ? » N'est-il pas clair que « la nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons » ? « Les siècles ne mettent aucune différence naturelle entre les hommes. [...] Nous voilà donc tous parfaitement égaux, Anciens et Modernes, Grecs, Latins et Français<sup>20</sup>. » Les Anciens n'ont fait que précéder les Modernes dans le temps, ce qui crée l'illusion qu'ils ont tout inventé. À leur place, les Modernes seraient parvenus aux mêmes résultats. Mais, en fait, les Modernes sont parvenus à des sommets jamais atteints par les Anciens. Ceux-ci n'avaient pas que des qualités, loin de là : bourrés de défauts et de faiblesses, ils ont « épuisé la plus grande partie des idées fausses qu'on pouvoit se faire ; il fallait absolument payer à l'erreur et à l'ignorance le tribut qu'ils ont payé ». Ce qui, selon Fontenelle, manquait sans doute le plus durement aux Anciens, c'était la méthode scientifique, ou ce qu'il appelle l'exactitude et la rigueur : « Souvent de faibles convenances, de petites similitudes, des jeux d'esprit peu solides, des discours vagues et confus, passent chez eux pour des preuves<sup>21</sup>. » Les siècles passés n'ont pas eu de Descartes : grâce à ce saut en avant, il règne dans tous les domaines du savoir « une précision et une justesse qui, jusqu'à présent, n'avoient guère été possibles<sup>22</sup> ». Voilà pourquoi, « ainsi, étant éclairés par les vues des Anciens, et par leurs fautes mêmes, il n'est pas surprenant que nous les surpassions<sup>23</sup> ». Les générations se succèdent et les derniers venus seront toujours supérieurs à leurs prédécesseurs : « Il est évident que tout cela n'a point de fin, et que les derniers physiciens ou

mathématiciens devront naturellement être les plus habiles<sup>24</sup>. » Le progrès des connaissances est infini, on est toujours le Moderne de quelqu'un : « Un temps a été que les Latins étoient Modernes, et alors ils se plaignaient de l'entêtement que l'on avait pour les Grecs<sup>25</sup> » ; « il faut pouvoir digérer que l'on compare Démosthène et Cicéron à un homme qui aura un nom français<sup>26</sup> ». L'auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* appelle également ses contemporains à se libérer de cette propension qu'ont les hommes à « abandonner la raison pour les préjugés ». Il convient de reconnaître que « la lecture des Anciens a dissipé l'ignorance et la barbarie des siècles précédents », et que c'est à la renaissance des Grecs et des Latins que le monde doit d'être sorti des « siècles barbares qui ont suivi celui d'Auguste<sup>27</sup> », mais cela ne signifie pas qu'il faille s'incliner indéfiniment devant la sagesse des Anciens.

Ici on voit, comme dans une sorte de microcosme, tout ce qui sépare l'esprit des Lumières de ses ennemis. En effet, non seulement le Moyen Âge idéalisé par Herder et les romantiques apparaît ici comme une période de barbarie, mais Fontenelle compare l'évolution de l'humanité à celle d'un individu, avec une seule différence, mais capitale par rapport à Vico, à Herder et à Spengler : le progrès est infini. L'homme a eu son enfance, il a son âge mûr, « mais je suis obligé d'avouer que cet homme-là n'aura point de vieillesse [...], c'est-à-dire que les hommes ne dégénéreront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres<sup>28</sup> ».

La victoire des Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle ne pouvait plus faire de doute : elle fut rendue possible d'une part par le magistère exercé par Locke et par le succès du rationalisme universel de Christian Wolfe, et d'autre part par l'échec de la *Science nouvelle* de Vico. « Vous qui vivez, et surtout vous qui commencez à vivre au XVIII<sup>e</sup> siècle, félicitez-vous<sup>29</sup>. » Toute l'argumentation de l'apologie des Modernes est mobilisée pour dresser, comme le fait Chastellux, un tableau apocalyptique de la brutalité et de la barbarie des mœurs



antiques, et pour conclure que ces « monuments de cruauté prouvent assez la supériorité de notre philosophie moderne sur celle qui a pu s'accommoder de telles abominations<sup>30</sup> ». Les mêmes tableaux de barbarie reviennent chez Volney qui, de plus, se moque de l'adoration superstitieuse des Grecs et des Romains, des tableaux idylliques peignant la liberté et l'égalité dont ils auraient joui, alors que Sparte et Rome étaient des oligarchies brutales qui tenaient sous leur joug des populations entières d'esclaves et de plébéiens aussi misérables que ceux-ci. Chateaubriand lui-même savait que les républiques anciennes ne pouvaient soupçonner l'existence de « la liberté, fille des Lumières<sup>31</sup> ».

Cependant, tout en ayant un sens aigu de la spécificité de leur temps, et en faisant valoir la conscience de soi de la modernité, les penseurs des Lumières, tout comme leurs successeurs au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, ne voient pas dans leur époque une époque « ultime et singulière ». Assurément, leur époque était une grande époque, mais la marche en avant ne s'arrêterait jamais. Souvent, l'histoire de l'Europe apparaît sous forme d'un vaste mouvement de préparation des Temps modernes : on peut deviner chez les présocratiques les débuts de la démocratie. Mais il n'y a pas de « fin de l'histoire » : aucune époque, aucun peuple ne peut prétendre avoir atteint l'optimum. Il n'y a pas de ligne d'arrivée. Burke, au contraire, regardait son monde comme celui de la perfection ; avec l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle on avait atteint dans ses principes généraux le maximum possible. Il avait pensé à la fin de l'histoire deux siècles avant l'un de ses disciples néoconservateurs, Francis Fukuyama<sup>32</sup>. C'est bien à cette école de pensée qu'appartient l'idée de la fin de l'histoire qui, au début de la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle, enflamme l'imagination des milieux néoconservateurs américains.

Contrairement à une idée reçue, la critique universelle, en laquelle Paul Hazard voit à juste titre l'âme des Lumières, n'entendait point changer l'homme mais seulement l'état social. La critique était conçue comme un instrument d'amélioration de la condition humaine, un outil de progrès et



de bonheur. Le bonheur devenait un droit, dont l'idée se substituait à celle de devoir. Il était le but de tous les êtres intelligents, le point vers lequel toutes leurs actions convergeaient. Ainsi s'annonçait la fin de la convoitise de l'absolu<sup>33</sup>. La philosophie devait être dirigée par la pratique, elle ne devait plus être autre chose que la recherche du bonheur. Le bien de l'individu devenait l'objectif final de toute action politique et sociale : telle était la contribution capitale de l'école du droit naturel. La pensée de Locke, son théoricien le plus célèbre, domine le XVIII<sup>e</sup> siècle, même après l'apparition de Rousseau. Depuis Hobbes, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, dont Locke poursuit la ligne de pensée, la souveraineté de la raison s'affirme progressivement pour prendre son essor définitif cent ans plus tard. Même si l'on s'accorde sur ses limites, si on la sait incapable de connaître la substance et l'essence, on ne doute point de son rôle : découvrir, observer les faits et les analyser, mettre au jour les éléments du réel, les comparer, découvrir les liens qui les unissent et en tirer des lois. La méthode sera donc celle de l'expérience. La raison est chargée de révéler la vérité et de dénoncer l'erreur ; elle est universelle, identique chez tous les hommes, d'elle dépendent non seulement la science et les arts mais aussi l'avenir du genre humain.

Mais « que signifie éclairer » ? demandent par la bouche de Moses Mendelssohn les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>. C'est Kant qui, dans un texte fameux, l'un des plus beaux qu'aient produits les penseurs de son temps, publié en décembre 1784, devait donner en quelques pages, sur lesquelles on ne se lassera jamais de revenir, la définition des Lumières la plus exacte et la plus fidèle à l'esprit des *philosophes* : « *Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre. [...] Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement : telle est donc la devise des Lumières*<sup>35</sup>. » L'appel de Kant à l'émancipation du sujet humain des entraves de l'histoire et de la religion est un corollaire de sa vision des Lumières comme un processus dynamique, une marche continue vers une auto-

émancipation toujours plus poussée. Cette vision optimiste de l'histoire est fondée sur la conception du primat des droits de l'homme : sous l'influence de Rousseau, Kant commence à regarder la liberté comme le premier principe de la morale, et la théorie du contrat social lui apparaît désormais comme la seule philosophie politique compatible avec une telle conception de la morale<sup>36</sup>. Kant a bien marqué sa dette envers Rousseau : « C'est Rousseau qui m'a désabusé [...]. J'apprends à honorer les hommes ; et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité<sup>37</sup>. » Il voyait en l'auteur du *Contrat social* le Newton de la morale : « Rousseau le premier de tous découvrit sous la diversité des formes humaines conventionnelles la nature de l'homme dans les profondeurs où elle était cachée<sup>38</sup>. »

Pour Kant, les hommes de son temps n'étaient pas encore maîtres de leur destin, pas encore libérés de préjugés et superstitions, mais si l'âge n'était pas encore éclairé, il était déjà celui de la raison et de la critique. C'est bien de cette critique rationnelle des certitudes et des valeurs traditionnelles que procède la théorie des droits naturels, le principe de la primauté de l'individu par rapport à la société et l'idée selon laquelle le bien et le bonheur de l'individu doivent toujours être le point de mire de toute action politique. C'est la critique rationnelle de l'ordre existant qui permet de concevoir la société comme un agrégat d'individus, et l'État comme un instrument entre les mains de l'individu. C'est donc la critique qui produit notre vision hédoniste et utilitaire de la société et de l'État : tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, la réaction contre les Lumières définira cette conception de la primauté absolue de l'individu par rapport à la collectivité en termes de « matérialisme ». Très vite « matérialisme » – libéralisme (dans le sens que prend ce terme en Angleterre et aux États-Unis), démocratie, socialisme – devient le mot code par excellence pour désigner le mal.

La libération de l'individu, au sens que Kant a donné à ce processus, trouve sa concrétisation dans la Révolution française. Kant est resté fidèle à la Révolution malgré le traumatisme de 1793 et il continue à penser que la raison non seulement permet mais aussi oblige à changer la société conformément aux principes de la justice. En 1797, il exprimait toujours sa conviction que l'homme pouvait s'améliorer<sup>39</sup>. La Révolution traduit aussi en termes politiques la vision historique des Lumières : une vision linéaire concevant l'avenir comme réalisation des projets utopiques du présent<sup>40</sup>. « Les utopies, écrit Octavio Paz, sont les rêves de la raison. Rêves actifs qui se transforment en révolutions et réformes<sup>41</sup>. » En fait, la négation de la valeur intrinsèque de l'utopie n'est qu'une autre façon de saper les fondements de la modernité en ce qu'elle porte, comme la définit Jürgen Habermas, du projet des Lumières<sup>42</sup>.

Kant, on le sait, ne reconnaissait pas aux individus le droit à la résistance au pouvoir politique, et à cet égard il se situe en deçà non seulement de Locke mais aussi de Hobbes. Ce dernier, s'il n'accorde pas à l'individu le droit à la rébellion, permet quand même d'entrevoir la possibilité que le pouvoir, mettant en danger la vie de l'individu, perde sa raison d'être et donc sa légitimité, et finisse par se décomposer, ce qui est une autre façon d'ouvrir une petite porte à la révolte. Kant sur ce point repousse les prémisses de l'école des droits naturels. Un droit à la révolte est pour lui une contradiction dans les termes. Bien plus, il est interdit au citoyen de poser la question de l'origine légitime ou non du système politique en place. Nietzsche devait lui reprocher durement ce conformisme propre aux intellectuels, sans mentionner le fait que c'est essentiellement des intellectuels allemands qu'il s'agit : « Kant fut déjà, comme nous autres savants avons coutume d'être, plein d'égards et de soumission à l'égard de l'État. La grandeur lui faisait défaut<sup>43</sup>. » Voilà au moins un blâme que l'on ne pouvait adresser aux *philosophes* français.

Que reste-t-il alors, selon Kant, au citoyen pensant ? Une seule arme mais décisive : la critique ; un seul moyen, mais sûr

et efficace : répandre les Lumières, continuer l'*Aufklärung*. Aussi est-ce dans la liberté donnée à la réflexion des citoyens non violents que Kant voit la grandeur de son époque. Le jour est venu où l'homme peut sortir de « cette immaturité dont il est lui-même responsable ». Aucune révolution violente ne fera naître une véritable réforme des manières de penser, quand même elle en finirait avec le despotisme et la répression : seule l'*Aufklärung* peut empêcher que les anciens préjugés ne soient remplacés par d'autres qui ne vaudraient pas mieux. Pour que se poursuive le progrès, le seul qui vaut vraiment pour la morale du monde et pour une politique qui se veut une politique de l'humanité, « il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison sous tous les rapports<sup>44</sup> ». « Dans tous les domaines » et un « usage public », dit Éric Weil, ce sont là les termes clés : rien ne peut se soustraire à la critique, ni la religion, ni les principes de la législation, ni l'Église, ni l'État ; et cette critique se fera publiquement<sup>45</sup>.

Les Lumières sont bien un processus de lent passage de l'état de tutelle à l'état de liberté. À cet égard il s'agit bien, comme le note Habermas, d'un « projet inachevé<sup>46</sup> ». Telle est notre vision des choses mais non pas celle des hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle : un Voltaire était convaincu de la victoire toute proche, produit naturel de la révolution intellectuelle dont il était témoin. Ni les temps, ni l'opinion, ni les mœurs ne sont les mêmes, « presque toute l'Europe a changé de face depuis environ cinquante années<sup>47</sup> », écrivait-il en 1763 : il n'y avait aucune raison de penser que cette marche en avant pourrait s'arrêter. Kant, témoin de la Révolution, s'enthousiasme pour les événements de Paris. *Le Conflit des facultés*, dernier opuscule publié de son vivant en 1798, exprime l'optimisme d'une génération qui a vu la liberté l'emporter en Amérique, l'Ancien Régime abattu, la Déclaration des droits de l'homme proclamée à Paris et des tendances au libéralisme apparaître en Prusse même. « Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vue s'effectuer de nos jours, réussit

ou échoue, peu importe si elle accumule misère et atrocités [...], cette révolution dis-je, trouve quand même dans les esprits de tous les spectateurs [...] une *sympathie* d'aspiration qui frise l'enthousiasme [...] [et qui] ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain<sup>48</sup>. » Et Kant poursuit : les peuples marchent vers une « forme politique » fondée sur l'administration de « l'État sous l'unité d'un chef (le monarque), en analogie avec les lois que se donnerait un peuple lui-même d'après les principes universels du droit<sup>49</sup> ». Voilà pourquoi « je soutiens que je peux prédire au genre humain – même sans esprit prophétique –, d'après les apparences et les signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin, et que, en même temps, dès lors ses progrès ne seront plus entièrement remis en question ». La Révolution française est donc ce phénomène qui atteste de la marche en avant ; « il a révélé [...] une disposition, une faculté de progresser » inhérentes à la nature humaine : « Seules la nature et la liberté, réunies dans l'espèce humaine selon les principes internes du droit, étaient en mesure de l'annoncer. » En dépit de tout, et même des atrocités, « un tel phénomène ne s'oublie pas<sup>50</sup> ». Non que ce progrès soit automatique, précise Ruysen. Tandis que l'animal s'en remet passivement à la loi de la nature, en l'homme nature et liberté sont réunies. Par nature, les hommes seraient tentés de se comporter comme les animaux, comme ces « moutons dociles conduits par un maître bienveillant et sensé, grassement nourris et puissamment défendus ». Mais « l'être doué de liberté ne se contente pas de jouir de l'agrément de la vie » : il ne saurait accepter « aucun autre gouvernement pour le peuple auquel il appartient qu'un gouvernement dans lequel ce peuple aussi légifère<sup>51</sup> ». Désormais l'espèce humaine est en état d'alerte ; elle connaît sa puissance. Dès lors la leçon à tirer de la philosophie de l'histoire n'est pas une promesse mais un appel, un écho de l'impératif ; elle invite l'être raisonnable à assumer la responsabilité de son destin<sup>52</sup>.

*Le Conflit des facultés* met le point final à l'appel lancé dans sa *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*

donnée en 1784. En 1790, Kant écrit encore : « La première maxime [penser par soi-même] est celle d'une raison qui n'est jamais *passive*. Le penchant à la passivité et par conséquent à l'hétéronomie de la raison, s'appelle *préjugé* ; le plus grand de tous consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement lui donne pour fondement grâce à sa propre loi essentielle, et c'est la *superstition*. La libération de la superstition s'appelle *les Lumières*<sup>53</sup> ». La pensée libre, la pensée libérée est la pensée autonome, celle qui ne s'autorise que du tribunal de son entendement propre, dit Françoise Proust, celle qui se donne à elle-même ses propres lois et ne reconnaît comme légitimes que les lois naturelles et morales que donne sa raison. Tel est le sens que prend le mot « loi » au XVIII<sup>e</sup> siècle : la loi est l'opposé de l'arbitraire puisqu'elle est universelle, et elle permet de résoudre le problème que Rousseau a énoncé : trouver une forme de lien tel qu'on soit libre tout en étant contraint d'y obéir. Ce lien est la loi à laquelle l'homme obéit librement parce qu'elle est la loi de sa raison<sup>54</sup>. Ce plaidoyer pour les principes des Lumières était une magnifique réponse à Herder et à Burke, et même, sans que Kant ait jamais entendu parler de lui, à Vico.

Une restauration et deux révolutions plus tard, un autre libéral éclairé, Tocqueville, résume ce que fut pour les hommes des Lumières l'idée de liberté, aux antipodes de celle à laquelle croyait Burke : « D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée<sup>55</sup>. » C'est ainsi que Tocqueville réunit les deux aspects de l'idée de liberté que Benjamin Constant, après Kant, avait déjà exposée, que Burke avait voulu ignorer et que cent ans plus tard Isaiah Berlin dissociera<sup>56</sup>. En ce sens il se présente comme un libéral authentique, un libéral des Lumières, et ce faisant il apporte la



preuve qu'il n'existe pas de libéralisme autre que celui qui est ancré dans les principes des Lumières. Quelques lignes plus loin, Tocqueville dessine le cadre conceptuel du nationalisme libéral : « L'idée que chaque individu, et par extension chaque peuple, a le droit de diriger ses propres actes ; cette idée encore obscure, incomplètement définie et mal formulée, s'introduit peu à peu dans tous les esprits<sup>57</sup>. » Des années-lumière séparent l'idée de nation de Burke et de Tocqueville. Pour l'auteur de *L'Ancien Régime*, c'est au XVIII<sup>e</sup> siècle que se fit la transformation qui devait permettre l'émergence de la liberté moderne, liberté individuelle et liberté collective.

Contrairement à Burke, selon qui la révolution en France prend sa source dans la révolte contre la civilisation chrétienne, Tocqueville se rend parfaitement compte des réalités du XVIII<sup>e</sup> siècle. En examinant soixante ans plus tard les cahiers que dressèrent les trois ordres à la veille de la convocation des États généraux, ceux de la noblesse et du clergé tout comme ceux rédigés par le tiers, il découvre « avec une sorte de terreur que ce qu'on réclame est l'abolition simultanée et systématique de toutes les lois et de tous les usages ayant cours dans le pays<sup>58</sup> ». Ce n'est donc pas « la cabbale littéraire » parisienne qui porte la responsabilité des événements de 1789. Pour Tocqueville, cette révolution qui vient n'est pas le produit d'une vaste conspiration contre la civilisation chevaleresque et chrétienne, comme le pense Burke, mais bien des réalités de l'Ancien Régime. Dans deux chapitres de *L'Ancien Régime et la Révolution*, il concentre sa réponse. Le chapitre XII du livre II s'intitule « Comment, malgré les progrès de la civilisation, la condition du paysan français était quelquefois pire au dix-huitième siècle qu'elle ne l'avait été au treizième ». Voilà pourquoi Tocqueville est souvent plus proche de Rousseau que de Burke, tout au moins quand il s'agit de la paysannerie de l'Ancien Régime et non pas des ouvriers révoltés de juin 1848. Grand seigneur, il comprenait ce texte de Rousseau, racontant sa rencontre avec un paysan auquel il demandait à dîner : cette expérience fut « le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le

malheureux peuple et contre ses oppresseurs<sup>59</sup> ». C'est là quelque chose que Burke et après lui Taine, aveuglés par leur haine des Lumières françaises et de la Révolution, n'avaient même pas essayé de comprendre.

Dans le chapitre suivant, chapitre premier du livre III, Tocqueville se penche sur la question de savoir « comment, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent ». D'une part, leur condition même les « préparait à goûter les théories générales et abstraites en matière de gouvernement et à s'y confier aveuglément », mais en même temps Tocqueville montre bien que si les intellectuels français du XVIII<sup>e</sup> siècle ne participaient pas à la vie publique comme en Angleterre, ils ne demeuraient pas pour autant étrangers à la politique : « Ils s'occupaient sans cesse des matières qui ont trait au gouvernement ; c'était là même, à vrai dire, leur occupation propre. » En effet, ce sont là les questions fondamentales qui étaient l'objet de leur intérêt : « On les entendait tous les jours discourir sur l'origine des sociétés et sur leurs formes primitives, sur les droits primordiaux des citoyens et sur ceux de l'autorité, sur les rapports naturels et artificiels des hommes entre eux, sur l'erreur ou la légitimité de la coutume, et sur les principes mêmes des lois. Pénétrant ainsi chaque jour jusqu'aux bases de la constitution de leur temps, ils en examinaient curieusement la structure et en critiquaient le plan général. » Ici vient l'essentiel : « Ce n'est pas par hasard que les philosophes du dix-huitième siècle avaient généralement conçu des notions si opposées à celles qui servaient encore de base à la société de leur temps ; ces idées leur avaient été naturellement suggérées par la vue de cette société même qu'ils avaient sous les yeux. Le spectacle de tant de privilèges abusifs ou ridicules [...] précipitait simultanément l'esprit de chacun d'eux vers l'idée de l'égalité naturelle des conditions. En voyant tant d'institutions irrégulières et bizarres, filles d'autres temps [...], ils prenaient aisément en dégoût les choses anciennes et la tradition. » C'est cette société, la seule qui ait réellement été une société bloquée, une société sans avenir, qui fait que les hommes des



lettres français « étaient naturellement conduits à vouloir rebâtir la société de leur temps d'après un plan entièrement nouveau, que chacun d'entre eux traçait à la seule lumière de sa raison<sup>60</sup> ».

« Quand on écarte les détails pour arriver aux idées mères », dit Tocqueville, voilà en quoi consiste « la philosophie politique du dix-huitième siècle » : les écrivains de ce temps, quelles que soient leurs différences, « tous pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps<sup>61</sup> ». Très souvent, Tocqueville apparaît lui-même comme un homme du XVIII<sup>e</sup> siècle en ce qu'on le voit profondément attaché au rationalisme expérimental. Dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, il consacre quelques pages extraordinaires à l'éloge des hommes de 1789 : « C'est 89, temps d'inexpérience sans doute, mais de générosité, d'enthousiasme, de virilité et de grandeur, temps d'immortelle mémoire, vers lequel se tourneront avec admiration et avec respect les regards des hommes, quand ceux qui l'ont vu et nous-mêmes auront disparu depuis longtemps. » Et Tocqueville poursuit, pour nous donner un texte dont l'importance est plus que déclarative : « Alors les Français furent assez fiers de leur cause et d'eux-mêmes pour croire qu'ils pouvaient être égaux dans la liberté. Au milieu des institutions démocratiques ils placèrent donc partout des institutions libres<sup>62</sup>. » Ici Tocqueville, qui n'est pratiquement pas mentionné par Berlin, répond en fait par anticipation à l'auteur de *Deux concepts de liberté* : la liberté négative signifie défense de l'individu contre une interférence extérieure, la liberté positive, c'est façonner son monde dans l'égalité. Tocqueville veut le souligner et poursuit : « Non seulement ils réduisirent en poussière cette législation surannée qui divisait les hommes en castes, en corporations, en classes, et rendaient leurs droits plus inégaux encore que leurs conditions, mais ils brisèrent d'un seul coup ces autres lois,

œuvres plus récentes du pouvoir royal, qui avaient ôté à la nation la libre jouissance d'elle-même<sup>63</sup>. »

Cette société qui, aux yeux de Tocqueville, ne méritait pas de survivre, représentait précisément l'idéal de Burke pour qui il ne convenait pas de préserver la société de son temps simplement parce qu'elle existait, mais parce que c'était la meilleure possible : c'est là toute la différence entre un libéral conservateur et le père du néoconservatisme. Ce n'est pas par hasard si cet éloge de 1789 que fait Tocqueville vient une page seulement après quelques dures critiques adressées à Burke. Pour Tocqueville, Burke n'est rien d'autre qu'un auteur d'« éloquents pamphlets » qui n'a pas vu « dans quelles conditions cette monarchie qu'il regrettait » avait laissé le pays<sup>64</sup>. Ailleurs Tocqueville reproche à Burke de n'avoir pas compris la véritable nature de la Révolution française, venue balayer les vieilles institutions communes à toute l'Europe, ou ce que Burke appelle l'« ancienne loi commune de l'Europe<sup>65</sup> ». Ici, semble-t-il, Tocqueville se trompe : Burke comprenait bien la nature de cette révolution et c'était la raison de sa fureur. Mais ce qui est intéressant, c'est de voir combien Tocqueville fait peu de cas de Burke dans *L'Ancien Régime*. À en juger par la liste de passages copiés ou résumés en vue de la rédaction de la suite de *L'Ancien Régime*, Tocqueville a pratiquement tout lu de Burke, et il traite l'auteur des *Réflexions* d'« esprit puissant », mais il le voit aveuglé par « sa haine [...] contre nos novateurs » ; admirable quand il parle de détails, son horizon reste extrêmement limité : « Le caractère général, l'universalité, la portée finale de la Révolution qui commence lui échappent absolument. Il demeure comme enterré dans le monde ancien et la couche anglaise de ce monde, et ne comprend pas la chose nouvelle et universelle qui se fait<sup>66</sup> ».

Contrairement à Renan, Tocqueville montrera la grandeur de la Révolution à la veille de sa mort, dans son œuvre la plus mûre, et, ce qui est plus significatif encore, cet éloge vient après celui du XVIII<sup>e</sup> siècle : « Ce fut dans ce siècle qu'on entendit parler pour la première fois des droits généraux de

l'humanité dont chaque homme peut réclamer la jouissance égale comme un légitime et inaltérable héritage et des droits de la nature dont chaque citoyen doit se prévaloir<sup>67</sup>. »

Tocqueville est beaucoup plus proche des hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle que du libéralisme bloqué de la guerre froide d'un Berlin ou du libéralisme néoconservateur de nos jours, à la fois par la conscience qu'il a de l'existence de « lois fixes qu'il n'est peut-être pas impossible de découvrir<sup>68</sup> » et par sa vision de la Révolution française comme une nécessité. Il pense qu'elle « est sortie d'elle-même de ce qui la précède<sup>69</sup> » et qu'elle « a achevé soudainement [...] ce qui se serait achevé peu à peu de soi-même » : de toute façon, même si elle n'avait pas eu lieu de la même manière, ou si elle n'avait pas eu lieu du tout, « le vieil édifice social n'en serait pas moins tombé partout, ici plus tôt, là plus tard<sup>70</sup> ». Alexis de Tocqueville est le plus important penseur français après Rousseau et le dernier grand libéral. Au XIX<sup>e</sup> siècle, seul Benjamin Constant peut lui être comparé en France, et, pour le reste de l'Europe, il n'est que J.S. Mill à atteindre le même niveau. En effet, Constant et Tocqueville appartiennent à une tradition politique qui arrive à sa fin avec la mort de l'auteur de *La Démocratie en Amérique*. Les deux figures majeures de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle français, Taine et Renan, appartiennent déjà à une autre école. Tocqueville, et à beaucoup d'égards Constant, bien que plus problématique, participent de la tradition rationaliste et humaniste des Lumières françaises. En revanche, Hippolyte Taine poursuit et développe en l'adaptant aux réalités de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle la tradition de Burke.

Comme Burke, Taine remonte le fil de l'histoire, et en quelques pages ramassées brosse un tableau saisissant du « choc terrible » vers lequel roulent les deux traditions politiques, la tradition des Lumières et son antithèse, pendant les deux siècles qui précèdent la Révolution française. Ainsi se produit cette rencontre violente que Taine définit comme un choc des civilisations. L'auteur de *l'Histoire de la littérature anglaise* se penche sur cet affrontement qui ébranle le monde de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans un chapitre remarquable

consacré à son grand prédécesseur, Burke. En effet, de tous les lecteurs des *Réflexions sur la Révolution de France*, Hippolyte Taine est sans doute celui dont l'œuvre est la plus conforme à l'esprit de Burke. Les Allemands Gentz et Rehberg avaient été parmi les premiers à le comprendre à chaud et à saisir le sens à long terme de sa campagne contre les Lumières, le rationalisme et la démocratie. Mais l'alignement de Taine sur Burke est bien plus significatif : un siècle après la Révolution, alors que la pensée libérale classique venait de donner, avec *La Démocratie en Amérique* et *On Liberty* de J.S. Mill, ses plus beaux produits, Taine renoue avec l'œuvre du pamphlétaire irlandais.

La lecture que fait Taine de Burke est passionnante, mais sans véritable surprise. Pour lui, « cette clairvoyante politique touche au génie<sup>71</sup> ». Toute son interprétation de l'histoire de l'Angleterre face à celle de la France est calquée sur la vision que Burke rend célèbre dans sa campagne contre la Révolution. C'est ainsi que l'auteur des *Origines* montre comment les Anglais arrivent « au seuil de la Révolution française, conservateurs et chrétiens, en face des Français libres penseurs et révolutionnaires<sup>72</sup> ». Dans l'affrontement entre l'Angleterre de l'ordre établi et la France révolutionnaire, il s'accorde avec son grand mentor pour dire que « jamais le contraste des deux esprits et des deux civilisations ne s'est marqué en caractères plus visibles, et c'est encore Burke qui, avec la supériorité d'un penseur et l'hostilité d'un Anglais, s'est chargé de nous le montrer<sup>73</sup> ». Quelques pages plus loin, Taine revient sur cette idée : dans la Révolution française explose non « point le heurt de deux gouvernements, mais de deux civilisations et de deux doctrines. Les deux énormes machines, lancées de tout leur poids et de toute leur vitesse, s'étaient rencontrées face à face non par hasard, mais par fatalité. Un âge entier de littérature et de philosophie avait amassé la houille qui remplissait leurs flancs et construit la voie qui dirigeait leur course ». Ainsi sont lancées « croisade contre croisade » et l'Angleterre « effarouchée était aussi fanatique que la France enthousiaste ». Taine montre Pitt refusant aux Communes de

« traiter avec une nation d'athées » et il cite comme exemple de « la fureur de l'exécration, de l'invective et de la destruction » qui règne alors deux textes importants de Burke : sa *Lettre à un noble lord* et ses deux *Lettres sur une paix régicide*<sup>74</sup>.

Comment en est-on arrivé à ce choc de civilisations ? La démonstration de Taine reprend quasiment dans sa totalité les arguments de Burke. Elle est non seulement aussi unidimensionnelle que l'avait été celle du député de Bristol, mais encore naïve à souhait. Seulement, si Burke avait une excuse, celle des besoins de la propagande, de la part de Taine, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, on pouvait attendre mieux. Commençant par la Constitution anglaise, il constate que contrairement à ce qu'il semble de prime abord, ce n'est pas un amas de privilèges, c'est-à-dire d'injustices consacrées, mais un corps de contrats, c'est-à-dire de droits reconnus. Chacun a son droit, petit ou grand, qu'il défend de toute sa force et dont il ne cédera pas une parcelle. C'est par ce sentiment, dit Taine, qu'on conquiert et qu'on garde la liberté politique : « C'est ce sentiment qui, après avoir renversé Charles I<sup>er</sup> et Jacques II, se précise en principes dans la déclaration de 1688, et se développe chez Locke en démonstrations<sup>75</sup>. » C'est ainsi que Taine interprète Locke : les deux *Traité du gouvernement civil* constituent une codification des libertés anglaises et non pas une théorie des droits naturels. Ce sont des hommes libres, dit-il, qui « ayant traité entre eux, sont encore libres. Leur société ne fonde pas leurs droits, elle les garantit<sup>76</sup> ». Cependant, les droits garantis sont des droits historiques, non pas des droits naturels, les hommes qui fondent la société ne sortent pas de l'état de nature, mais d'un état historique qui remonte au moins au XIII<sup>e</sup> siècle. Les droits des sujets anglais, les plus grands comme les plus petits, ce n'est pas « une philosophie qui les fonde, c'est un acte et un fait, j'entends la Grande Charte, la Pétition des droits, l'acte de l'*Habeas corpus* et tout le corps des lois votées en parlement ». Et Taine d'ajouter un élément essentiel pour lui, mais qui ferait sourire un Constant ou un

Tocqueville, ou même un Carlyle, qui n'était pas dupe de l'idéalisation burkienne de la France monarchique : tous ces droits « ont beau être inégaux, ils ne le sont que par accord réciproque<sup>77</sup> ».

C'est ainsi que la Constitution est un contrat, et les droits qu'elle consacre, l'Anglais debout est prêt à les défendre à tout moment avec la dernière énergie. Ces hommes se passionnent pour les affaires publiques car ce sont leurs affaires, alors qu'en France ce ne sont que les affaires du roi et de Mme de Pompadour. La vie politique déborde d'activité, comme la vie religieuse, les journaux et les pamphlets prolifèrent, et la vie politique atteste une extraordinaire véhémence<sup>78</sup>. « Il y a quelque chose de Milton et de Shakespeare dans cette pompe tragique, dans cette solennité passionnée » que l'on découvre chez un Pitt, un Chatham, un Fox, un Sheridan ou un Burke<sup>79</sup>. Finalement, le cercle est clos : « Cent cinquante ans de réflexions morales et de luttes politiques ont rattaché l'Anglais à la religion positive et à la constitution établie. » Ces mêmes « cent cinquante ans de politesse et d'idées générales ont persuadé aux Français d'avoir confiance en la bonté humaine et en la raison pure<sup>80</sup> ».

Suit, sur huit pages, un exposé serré du contenu des *Réflexions sur la révolution de France*, émaillé de citations longues et bien choisies. Le manque total de sens critique ne doit pas étonner : non seulement Taine l'historien n'éprouve aucun besoin de s'interroger dans l'*Histoire de la littérature anglaise* sur le contenu de l'attaque partisane et souvent fautive d'un Burke engagé dans la lutte politique de tous les jours, mais il s'aligne sans hésitation sur son pamphlet. Un monde le sépare de la dure critique de Burke à laquelle se livre Tocqueville dans *L'Ancien Régime*. Dans les *Origines*, il ira plus loin encore et reprendra à son compte les aspects les moins fiables de la polémique burkienne dont il imitera le style violent de croisé. C'est ainsi que la haine de Burke pour les révolutionnaires, forme et contenu, revit avec vigueur sous la plume de l'historien français pour être transmise directement à la génération du tournant du siècle. On verra



alors que l'argumentation de Maurras ne sera pas différente, mais le fondateur de l'Action française n'aimait pas aller chercher son bien à l'étranger. C'est donc à Maistre qu'il va se référer, ce qui fait que, vers 1900, il est difficile de trouver une grosse différence de principe entre l'œuvre de Burke et de Maistre, et la masse d'écrits du théoricien du nationalisme intégral. Il se pose ici d'emblée la question de savoir pourquoi Taine n'en appelle pas lui aussi à l'autorité de l'auteur de *Considérations sur la France*. La réponse réside probablement dans le fait que Maistre s'était fait une réputation de « réactionnaire » infréquentable et n'était franchement pas à la mode. Burke, en revanche, était un auteur respectable entre tous, censé représenter ce qu'il y avait de mieux dans la pensée politique anglaise d'après 1789. Il faudra attendre Maurras pour qu'un retour à Maistre ne soit pas considéré comme une aberration.

L'Angleterre idéale telle que Burke la décrit constitue pour Taine le modèle absolu du régime parfait. Et Taine de citer à longueur de pages les passages les plus forts, ceux qui constituent le cœur de la pensée de l'auteur des *Réflexions*. Taine devant Burke rappelle Renan face à Herder : les deux grands noms de la France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ne trouvent leur source d'inspiration que dans les deux cultures politiques qui ont pu résister à la Révolution. « Nous n'avons pas été préparés et troussés, comme des oiseaux empaillés dans un musée, pour être remplis de loques, de paille et de misérables chiffons de papier sali à propos des droits de l'homme<sup>81</sup>. » Cette citation de Burke explique, selon Taine, pourquoi les Lumières n'ont pas eu le même effet en France et en Angleterre, pourquoi les deux peuples se trouvent à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans un état mental totalement différent et possèdent une vision opposée du bien politique et social. C'est ainsi que Taine peut lire avec envie sous la plume de Burke : « Nous regardons les rois avec vénération, les parlements avec affection, les magistrats avec soumission, les prêtres avec respect, les nobles avec déférence<sup>82</sup>. »

Il en est de même quand il continue à énumérer, en parlant au nom de Burke et en s'identifiant à son héros au point d'employer la première personne du pluriel – Burke s'exprimant au nom de tous les Anglais –, tous les éléments qui séparent une culture politique communautarienne et historiciste de l'individualisme français : « Nous répudions cette raison courte et grossière qui sépare l'homme de ses attaches et ne voit en lui que le présent, qui sépare l'homme de la société et ne le compte que pour une tête dans un troupeau. » « Nous méprisons » – ici vient une citation directe de Burke – « “cette philosophie d'écoliers et cette arithmétique de douaniers” par laquelle vous découpez l'État et les droits d'après les lieues carrées et les unités numériques<sup>83</sup> ». C'est ainsi que la Constitution n'est pas un contrat fictif de la fabrique de Rousseau, mais un contrat réel où toutes les parties tiennent les autres et se sentent tenues, elle est un dépôt transmis d'une génération à l'autre ; il n'y a pas de société sans croyance et la justice y a son origine, l'athéisme est non seulement contre la raison des Anglais mais aussi contre leurs instincts et ils sont protestants non par indifférence mais par zèle. Le refus des droits de la majorité et de la souveraineté du peuple est absolu. Ici Taine cite un autre texte important : « Une véritable aristocratie naturelle n'est point dans l'État un intérêt séparé ni séparable. Quand les grandes multitudes agissent ensemble sous cette discipline de la nature, je reconnais le *peuple* ; mais si vous séparez l'espèce vulgaire des hommes de leurs chefs naturels pour les ranger en bataille contre leurs chefs naturels, je ne reconnais plus le corps vénérable que vous appelez le peuple dans ce troupeau débandé de déserteurs et de vagabonds<sup>84</sup>. » Finalement, vient l'horreur de l'égalité ou du « nivellement systématique » qui, après avoir désorganisé la société, amène au pouvoir « des avocats chicaniers, des usuriers poussés par une tourbe de femmes éhontées, d'hôteliers, de clercs, de garçons de boutique, de perruquiers, de danseurs de théâtre<sup>85</sup> ». Selon Burke, que Taine reprend à son compte sans hésitation, cette œuvre de destruction est irréversible, et le nivellement ainsi produit finira, « si la monarchie reprend jamais l'ascendant en



France, par livrer la nation au pouvoir le plus arbitraire qui ait jamais paru sous le ciel<sup>86</sup> ».

À l'exception de Herder, aucun critique des Lumières ne s'était avant Burke attaqué avec une telle virulence aux fondements même de la pensée éclairée. Car, contrairement à l'idée reçue et aujourd'hui largement acceptée aussi bien en France que dans le monde anglophone, l'importance d'Edmund Burke ne réside pas dans son rôle de pilier de la tradition du libéralisme anglais, mais dans ses fonctions de fondateur – avec Herder – d'une nouvelle tradition politique, celle d'une autre modernité, fondée sur la primauté de la communauté et la subordination de l'individu à la collectivité<sup>87</sup>. Prise dans son ensemble, l'œuvre du pamphlétaire irlandais entend en réalité enterrer les acquis de l'école du droit naturel et du contrat social dont le *Deuxième Traité* de Locke est le manifeste anglais le plus accompli, et qui est aussi l'un des fondements des Lumières. En effet, la conception du bien politique élaborée par Burke rejette la conception kantienne de l'autonomie de l'homme, et la liberté se réduit à des privilèges hérités et consacrés par l'usage. Les droits de l'homme tels que Locke les concevait n'existent pas pour lui<sup>88</sup>. Mais la contribution la plus importante de Burke et de Herder avant lui fut de bien mettre en valeur que la ligne de partage des eaux passait entre les tenants d'une explication rationnelle des phénomènes culturels, sociaux et politiques, et ceux qui privilégient une approche antirationaliste.

Considéré comme l'un des plus importants penseurs politiques depuis la Révolution française, Edmund Burke n'a pas écrit un seul ouvrage de théorie. Cependant, tout son travail intellectuel et politique s'est fait dans un cadre conceptuel clair et bien défini, dont il n'a jamais dévié. Depuis sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, son unique œuvre théorique, écrite au tout début de sa carrière, en 1757, pour battre en brèche le rationalisme et l'idée des droits naturels, qui n'a pas eu de suite mais qui, trente ans plus tard, devait contribuer à nourrir ses *Réflexions sur la Révolution de France*, Burke n'a cessé de

combattre pour la même cause<sup>89</sup>. C'est dans son formidable pamphlet que toutes les idées importantes lancées dans ses écrits et discours politiques des années 1770 et 1780 ont été reprises et réunies, parfois reformulées pour les besoins du plus grand combat politique de sa vie. C'est leur caractère de condensé d'une masse d'écrits destinés à l'activité politique immédiate et où s'expriment tous les thèmes du libéralisme bloqué, axé sur un refus global et total des Lumières, qui a assuré aux *Réflexions* leur succès immédiat et durable ainsi que leur postérité variée. Les œuvres de circonstance qui se révèlent essentielles pour la postérité ne constituent pas une exception en cette période qui change la face du monde : *Les Droits de l'homme* de Paine possèdent une même vigueur et une même qualité, les *Recherches sur la Révolution française* de August Wilhelm Rehberg<sup>90</sup>, qui pourtant n'ont jamais atteint la renommée des *Réflexions*, constituent en réalité un travail plus important, et aux États-Unis *Le Fédéraliste* garde une influence à ce jour encore inégalée.

« L'auteur des *Réflexions* », dit-il, « a beaucoup *entendu* parler des lumières modernes ; il n'a pas eu encore le bonheur de les apercevoir<sup>91</sup> ». En revanche, il a bien vu comment « une révolution silencieuse, dans le monde moral, précédait et préparait la révolution politique<sup>92</sup> », comment « la cabale littéraire avait élaboré il y a un certain nombre d'années quelque chose comme un plan de campagne en vue de la destruction de la religion chrétienne<sup>93</sup> ». C'est bien le rejet total de la Révolution, sans une ombre d'hésitation, qui n'a cessé de frapper l'imagination aussi bien des contemporains que des générations suivantes, jusqu'à nos jours. Le premier à reprendre le flambeau, l'année de la mort même du pamphlétaire irlandais, est Maistre. En lisant Maistre après Burke, on se demande en vertu de quel tour de passe-passe l'un est perçu comme un libéral respectable alors que l'autre apparaît comme un archi-réactionnaire à certains, comme le premier fasciste à un Isaiah Berlin. Assurément, on ne trouve pas chez Burke les fameuses formules maistriennes – « la guerre est divine » – ou les images de carnage qui prolifèrent

chez l'auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg*, mais son empressement à faire appel à la force pour noyer dans le sang le nouveau régime français, son messianisme antirévolutionnaire, son horreur de cette « fausse philosophie » qui venait d'infecter la société jusqu'aux grands de ce monde et qui constitue pour lui la cause première de la révolution en France ne le cèdent guère à la véhémence du diplomate savoyard<sup>94</sup>. Mais, chez Burke, la Révolution n'est pas le produit de la volonté divine, elle est le fait des « mauvais hommes », ces intellectuels qui détruisent la religion, qui sapent la légitimité de l'ordre social en le qualifiant de fondamentalement injuste ; elle est le produit de la faillite d'une classe dirigeante affaiblie par sa prospérité aussi bien que par une fausse philosophie, et de la montée d'une autre classe sociale aux sombres desseins. D'une part, Burke produit une apologie de l'Ancien Régime que même les critiques des Lumières et de la Révolution comme Carlyle, Renan ou Taine ne reprendront pas à leur compte mais que l'on retrouvera chez Maistre, et en partie aussi chez Maurras : il voit dans l'Europe des années qui précèdent la révolution de France le plus bel âge de l'histoire de l'humanité<sup>95</sup>. Il ne pensait pas, comme Tocqueville, que la vie du paysan français était au XVIII<sup>e</sup> siècle plus dure qu'elle ne l'avait été au Moyen Âge<sup>96</sup>. D'autre part, il comprend le caractère conflictuel de la société française, et il est comme Carlyle conscient de la décadence qui caractérise ses couches privilégiées.

C'est bien à Burke, le premier grand critique de l'intellectualisme, qu'il revient aussi d'avoir été le pionnier de la guerre totale, le premier à comprendre que la philosophie des Lumières ne serait contenue que si on lui opposait une contre-philosophie non moins puissante, appuyée sur des baïonnettes non moins tranchantes que celles des jacobins. Burke fut le premier à lancer une campagne idéologique qu'il voulait voir concrétisée par une invasion de la France et la destruction absolue du régime abhorré. Ce soi-disant libéral ne reculait devant aucun moyen susceptible d'extirper le mal. Il fut également le premier théoricien du cordon sanitaire, l'inventeur de l'idée selon laquelle il convenait de contenir la

peste idéologique avant de partir à la reconquête. Jusqu'à son dernier jour, il n'a cessé de prêcher la guerre à outrance contre la France révolutionnaire, la destruction du régime, la conquête du territoire et la restauration de l'ordre ancien, comme une mesure de défense face à la mortelle menace qui pesait sur l'ordre européen tout entier. Pour lui, les Français, après avoir rejeté les élites établies, la royauté, l'aristocratie et le clergé, avaient cessé de constituer un État, d'être un corps, une corporation, donc une nation. La nation française se trouvait à Coblençe ; à Paris s'était installé le règne de la voyoucratie.

Burke est également l'homme qui a inventé la méthode de la délégitimation de l'adversaire. Celle-ci concerne aussi bien les grands noms de la philosophie des Lumières que les élus de l'Assemblée nationale, les leaders de la Révolution tout comme le peuple en révolte contre l'ordre naturel des choses, c'est-à-dire le pouvoir royal, les hiérarchies sociales, les privilèges de l'Église. Tout au long des années 1790, Burke affiche un profond mépris aussi bien pour le peuple, son ingratitude envers un régime qui avait assuré la richesse du pays et son bien-être, que pour le personnel révolutionnaire. L'auteur des *Réflexions* inaugure ainsi une longue tradition de dénigrement radical des élites révolutionnaires que l'on retrouvera sans grand changement tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle chez Taine, chez les maurrassiens et jusqu'à la violente critique de la Révolution faite à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française. *Les Déracinés* de Barrès, tout comme *L'Étape* de Bourget, s'apparentent au rejet burkien de l'homme du peuple. La haine dont Burke poursuit les philosophes des Lumières, Rousseau en tête, ne le cède qu'à la haine du peuple de Paris venant prendre d'assaut Versailles, ou de l'Assemblée nationale promulguant la Déclaration des droits de l'homme.

Tout compte fait, Burke inaugure une tradition que Maistre, son quasi-contemporain, poursuit. Leurs successeurs, les conservateurs révolutionnaires de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle en France et en Allemagne, Maurras ou

son disciple d'outre-Manche, Thomas Ernst Hulme, le théoricien du vorticisme, traducteur de Sorel en anglais, un Lagarde, un Langbehn ou un Spengler s'inscrivent à leur tour dans cette ligne de pensée. Burke a plus d'affinités avec les néoconservateurs américains de nos jours qu'avec les conservateurs anglais authentiques des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles comme Lord Acton ou Michael Oakeshott. Car Burke est devenu célèbre autant par son appel à la profondeur et à la richesse du réel, du mesurable et du concret, au sérieux du fait établi, c'est-à-dire à l'histoire, contre les « abstractions », les « chimères », les « nuées » et les « illusions », que par son invocation à la guerre à outrance contre l'ennemi idéologique et culturel, pour parler comme Maurras et les néoconservateurs américains du tournant du XXI<sup>e</sup> siècle. C'est à lui que l'on doit l'idée selon laquelle tout changement de l'ordre existant revêt nécessairement les contours d'une utopie et ne peut se terminer que dans un désastre. C'est à lui encore que revient d'avoir inventé l'idée selon laquelle la remise en cause du monde tel qu'il est constitue une déclaration de guerre culturelle à l'Occident chrétien.

C'est Burke toujours qui exige de s'en tenir aux faits : ce qui existe sous nos yeux nous vient de loin, et pour cette raison acquiert sa légitimité et doit être préservé. Toute atteinte à un ordre consacré par l'histoire constitue un péché mortel envers la civilisation. C'est à lui aussi que l'on doit l'idée de la domestication des masses que Max Weber développera un siècle après le plus grand ennemi de la démocratie que l'Angleterre ait produit jusqu'à Carlyle. Le principe de la domestication des masses pour en faire une machine de guerre contre la démocratie prendra à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle les contours de la droite révolutionnaire. L'objectif restera le même, seuls les moyens auront évolué.

La campagne de Burke contre les Lumières s'est déroulée en trois étapes. Contrairement à l'idée reçue, son engagement contre la Révolution qui s'est produite à Paris n'a pu surprendre que ceux qui avaient mal compris aussi bien le sens de ses premiers écrits philosophiques que les objectifs de son

action politique, y compris dans les affaires d'Amérique. Car Burke a lancé son offensive contre l'essence des Lumières dès la parution, en 1755, du second *Discours* de Rousseau. Cependant, c'est en 1791 que la haine de cet auteur éclate chez lui dans toute sa virulence et aussi dans toute sa platitude. Rousseau est la personnification du mal, de tout ce qui est bas, méprisable et dangereux pour la morale et la politique chrétiennes. Corrupteur de la morale, le Genevois est aussi le destructeur du goût et des préjugés aristocratiques. Il incarne le plus grand de tous les péchés, l'orgueil : n'est-il pas celui qui voit le fondement de l'autorité et de la souveraineté dans la convention humaine ? Pour Burke, Rousseau, plus que Voltaire, est le maître à penser des hommes qui ont mis la main sur la France, car « le vice [...] s'est trouvé chez lui dans toute sa splendeur<sup>97</sup> ». Burke fustige l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* pour avoir mis sur pied une théorie de l'égalité sociale fondée sur sa conception de la liberté, et il lui reproche le recours à un droit naturel abstrait détaché du christianisme<sup>98</sup>. C'est bien sous son influence que s'est mise en route une immense révolution qui change aussi bien les mœurs que la politique et la société. Sous l'impact de la pensée de Rousseau, disparaissent l'esprit de chevalerie et les « préjugés aristocratiques<sup>99</sup> ». Vient finalement ce tableau caractéristique dont le ridicule n'a probablement pas échappé aux contemporains : les chefs de l'Assemblée nationale « se disputent avec chaleur à qui ressemble le plus à Rousseau. Dans le vrai, ils se sont approprié son sang, son esprit et ses mœurs. Ils l'étudient, ils le méditent, ils feuilletent ses écrits dans tous les moments qu'ils peuvent dérober aux machinations laborieuses du jour, et aux débauches de la nuit<sup>100</sup> ».

Ces lignes appartiennent à la troisième étape de la guerre que livre Burke aux Lumières françaises. La première est celle des trente années qui précèdent 1789, la deuxième produit les *Réflexions*, la troisième est celle qui vient tout de suite après son pamphlet, avec l'appel à la croisade contre la France des droits de l'homme jusqu'à l'anéantissement du mal. Les premiers accords de la Révolution confirment ses convictions

intimes exprimées dès les premiers coups portés à Rousseau. En fait, sa première lecture de Locke l'en avait déjà convaincu : la pensée émancipée du *Deuxième Traité*, la pensée révoltée du second *Discours* menaçaient toute une civilisation, la grande civilisation chrétienne. Pour lui, la Révolution française n'était pas un accident malheureux mais la mise en pratique des idées du XVIII<sup>e</sup> siècle : c'était la première révolution totale dans l'histoire. S'il n'avait pas été intellectuellement et moralement préparé depuis fort longtemps, si son aversion pour les Lumières françaises n'avait pas déjà atteint sa maturité, l'explosion des *Réflexions* n'aurait pu se produire avec une telle violence et une telle rapidité. Burke, en qui Tom Paine voyait somme toute « un métaphysicien<sup>101</sup> », ne craignait pas les idées en soi, il redoutait les idées nouvelles, les idées « éclairées » qu'il appelait, pour mieux les dénigrer, « abstractions » : autrement dit, c'étaient les idées qui présentaient l'image ou le modèle d'un avenir différent de l'ordre existant. Pour combattre les fondements théoriques de l'école des droits naturels, Burke formule les principes de l'historicisme. La chute de l'Ancien Régime en juin, la nuit du 4 août, la Déclaration des droits de l'homme, les journées des 5 et 6 octobre apportaient la preuve de la puissance de la pensée éclairée, donc du danger de mort qui guettait désormais l'Europe. Il est absurde de prétendre que Burke était parti au combat en 1789 parce qu'il avait prévu la Terreur et la longue guerre européenne. Il a lancé son assaut contre la France, parce que la transformation des États généraux en Assemblée nationale, l'extinction des anciens privilèges et la marche forcée du roi et de la reine représentaient le chant du cygne de l'ordre chevaleresque et signifiaient la fin du seul ordre social et politique digne selon lui d'une société civilisée.

Ce choc des civilisations, « l'un des plus grands spectacles qui jamais ait occupé l'œil humain », Maistre à son tour le définit comme un « combat à outrance du christianisme et du philosophisme<sup>102</sup> ». Cependant, on le verra plus loin, pour Maistre, le seul christianisme qui mérite son nom est celui d'avant la Réforme. Le protestantisme, fondateur de



l'individualisme, fait pendant au jacobinisme et est à l'origine de la plus lourde chute de « la raison humaine » de l'histoire<sup>103</sup>. Le XVI<sup>e</sup> siècle fut le cadre d'une première insurrection, celle de l'individu contre la discipline collective, mais ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle que « l'impiété devint réellement une puissance [...]. Du palais à la cabane, elle se glisse partout, elle infeste tout<sup>104</sup> ». Mais ce sont les intellectuels, ceux « qui s'appelaient *philosophes* » qui livrent au christianisme une « guerre à mort<sup>105</sup> ». Tous les savants, dit Maistre, tous les gens de lettres, tous les artistes de France ont formé, « depuis le commencement du siècle, une véritable conjuration contre les mœurs publiques » : après avoir réussi à conquérir les grands seigneurs et les femmes, ces conjurés ont « fait en France des ravages incroyables<sup>106</sup> ». Ils ont apporté leur pierre à la corruption et à l'avilissement général qui régnaient en France à la veille de la Révolution<sup>107</sup>. Hippolyte Taine ne dira rien d'autre, Maurras reprendra ces thèmes à la lettre.

L'identité des grands coupables ne saurait guère surprendre : Montesquieu, qui est à Lycurgue ce que Batteux est à Homère ou à Racine, Locke, qui échoua lourdement quand il s'avisa de donner des lois aux Américains, Rousseau, l'un des plus dangereux sophistes de son siècle, l'homme au monde qui s'est peut-être le plus trompé, et finalement l'archi-ennemi, Voltaire<sup>108</sup>. En quelque cinq ou six pages du premier volume des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Maistre déverse son fiel sur « l'esprit corrompu » de Voltaire : « Voyez ce front abject que la pudeur ne colora jamais, ces deux cratères éteints où semblent bouillonner encore la luxure et la haine [...] ce *rictus* épouvantable [...] et ces lèvres pincées par la cruelle malice comme un ressort prêt à se détendre pour lancer le blasphème ou le sarcasme<sup>109</sup>. » Le plus grand malheur est que « ses œuvres ne sont pas mortes ; elles vivent, elles nous tuent<sup>110</sup> ».

Le « torrent révolutionnaire » qui prend sa source dans « un des plus grands fléaux du genre humain<sup>111</sup> », la Réforme, affiche deux caractéristiques essentielles : bien qu'il ait pris successivement différentes directions, son caractère général



n'a jamais varié<sup>112</sup> ; ce caractère est « satanique » et « la distingue de tout ce qu'on a vu, et peut-être de tout ce qu'on verra<sup>113</sup> ». Comme Burke avant lui, Maistre voit dans la Révolution « un événement unique dans l'histoire » et ce qui la caractérise, « c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement [...] c'est le plus haut degré de corruption connu, c'est la pure impureté<sup>114</sup> ». Les grandes révolutions sont, pour Maistre, conduites par une logique, ce sont les produits d'une nécessité, ce ne sont jamais des événements fortuits ou accidentels. La constatation selon laquelle « la Révolution française mène les hommes plus que les hommes ne la mènent » s'applique plus ou moins à toutes les grandes révolutions ; cependant cette observation « n'a jamais été plus frappante qu'à cette époque<sup>115</sup> ». Cette « force entraînant qui courbe tous les obstacles » fait que « les scélérats mêmes qui paraissent conduire la révolution, n'y entrent que comme de simples instruments ». Pour Maistre, les hommes qui ont été propulsés sur le devant de la scène ne pensèrent jamais établir le gouvernement révolutionnaire ou le régime de la terreur. La République a été établie sans qu'ils sachent ce qu'ils faisaient : ils y furent conduits insensiblement par les circonstances<sup>116</sup>. Ainsi vit le jour « le plus affreux despotisme dont l'histoire fasse mention<sup>117</sup> ». Car jamais on n'a « vu de tyrannie plus basse et plus absolue » que cette « tyrannie plébéienne<sup>118</sup> ». Renan, Taine s'exprimeront dans un esprit comparable et c'est bien cette idée qui servira d'infrastructure à l'école totalitaire de l'après-Seconde Guerre mondiale.

En effet, c'est dans cette brèche que se glisse l'auteur des *Origines de la France contemporaine*. L'esprit est le même, le style souvent semblable. Le troisième livre de la première partie des *Origines*, « L'Ancien Régime », est consacré à la formation de l'esprit révolutionnaire par une « combinaison » de « l'acquis scientifique » et de « l'esprit classique », le quatrième est consacré à sa propagation<sup>119</sup>. L'assaut lancé contre l'ordre établi est total et prend les dimensions d'une guerre faite à toute une civilisation, la grande civilisation chevaleresque et chrétienne. La Révolution est le produit de

cette campagne intellectuelle : la raison s'attaque à la destruction de la tradition et cette « grande expédition » se fait en « deux étapes ». La première est celle où Voltaire conduit « l'armée philosophique » contre le « préjugé héréditaire » : dans cette campagne s'enrôle Montesquieu, et tous deux, en décrivant la grande diversité de coutumes, religions et sectes religieuses, régimes et organisations sociales, en Europe et ailleurs, de leur temps et dans l'Antiquité, sapent les fondements de la légitimité de l'ordre existant en France. Taine, on le voit, n'est pas un fanatique du pluralisme culturel. Il a un ordre de priorités clairement établi. « Dès ce moment le charme est rompu. Les antiques institutions perdent leur prestige divin ; elles ne sont plus que des œuvres humaines, fruit du lieu et du moment, nées d'une convenance et d'une convention. Le scepticisme entre par toutes les brèches<sup>120</sup>. » Pour un Voltaire, la moitié des coutumes et pratiques d'une « nation policée » est faite d'abus<sup>121</sup>. À l'égard du christianisme, le scepticisme se change tout de suite « en hostilité pure, en polémique prolongée et acharnée ». Finalement, il n'en reste que le déisme<sup>122</sup>.

La « seconde expédition philosophique » est composée de deux armées. La première est celle des Encyclopédistes, de Diderot et d'Alembert jusqu'à d'Holbach, Helvétius, Condorcet, Lalande et Volney, très différents les uns des autres, mais unanimes dans leur aversion pour la tradition et dans leur cri de guerre commun, retour à la nature et abolition de la société<sup>123</sup>. La seconde armée est « le bataillon de Rousseau et des socialistes » : ici Taine consacre quelques pages éloquentes, souvent perspicaces, qui semblent d'ailleurs couler tout droit de la plume de Carlyle, à l'ennemi principal, et il fixe pour un siècle l'armature de la critique de cet « homme étrange, original et supérieur, mais qui, dès l'enfance portait en soi un germe de folie [...], véritable poète et poète malade, qui au lieu des choses voyait ses rêves, vivait dans un roman », cet homme qui « convoque les générations par la trompette du jugement dernier<sup>124</sup> ». Pour Taine, la vision de l'homme et du monde extérieur en général que professe

l'auteur du *Contrat social* est le produit de sa vision de lui-même : comme c'est uniquement aux circonstances qu'il attribue ses bassesses et ses propres vices, il pense qu'il en est de même pour l'homme. La nature est bonne, il n'y a pas de défauts dans la structure humaine, c'est la société seule qui est responsable de tous les malheurs. Taine multiplie les citations et les références fameuses porteuses de tous les malheurs – « la nature a fait l'homme heureux et bon, la société le déprave et le fait misérable » – pour montrer comment autour de cette idée centrale se reforme la doctrine spiritualiste. La jouissance personnelle ne suffit pas à l'homme, il lui faut encore la paix de la conscience et les effusions du cœur. Aucune de ses impulsions et inclinations naturelles, celles qui lui sont spécifiques tout comme celles qu'il a en commun avec l'animal, n'est mauvaise en soi. Le mal est dans le gouvernement des hommes : ôtez ces digues, œuvres de la tyrannie et de la routine, la nature reprendra son allure droite et saine, et l'homme se retrouvera non seulement heureux mais vertueux<sup>125</sup>.

Sur ce principe, dit Taine, l'attaque commence. Historien des idées nourri de Burke et de Carlyle, il analyse la révolte lancée par Rousseau. Son interprétation est sans grande originalité, unidimensionnelle, mais là n'est pas l'essentiel. Ce sont le plus souvent les interprétations les plus banales qui frappent l'imagination et deviennent autant d'idées reçues.

Pour Taine, l'assaut mené par l'auteur des deux *Discours* est l'attaque la plus dure, l'attaque totale allant infiniment plus loin que celle de Montesquieu et de Voltaire, ou même celle de Diderot et d'Holbach. C'est l'affirmation du droit au bonheur immédiat, inséparable de la noblesse reconquise par le sujet humain, c'est le refus total de l'ordre existant. En quelques pages concises, Taine cite les textes classiques du Rousseau du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social*, ceux qui ont fait sa gloire auprès du camp républicain en même temps que l'objet de la vindicte de tous les tenants de l'ordre ancien : la société politique fut à l'origine « un contrat inique [...] conclu entre le riche adroit et le faible dupé [...] [qui], sous le nom de

propriété légitime, consacra l'usurpation du sol ». Aujourd'hui, elle est un contrat plus inique encore, « grâce auquel [...] une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire ». Ici, Taine reprend son analyse pour montrer comment, selon Rousseau, c'est sur cette inégalité fondamentale qui devait constamment s'accroître avec le temps que repose le pouvoir arbitraire, jusqu'au point où « la sujétion héréditaire et perpétuelle du peuple a semblé de droit divin comme le despotisme héréditaire et perpétuel du roi<sup>126</sup> ». L'illégitimité de l'ordre existant étant ainsi établie, il reste encore à affirmer qu'il n'y a de droit que par consentement et qu'à la fin il suffit à l'homme devenu adulte de faire acte de raison pour abattre cette autorité qui se dit légitime. Ainsi, toutes les institutions furent sapées à la base, et la philosophie régnante a retiré toute autorité à la coutume, à la religion, à l'État<sup>127</sup>.

C'est ainsi que, au nom de la souveraineté du peuple, Rousseau – dans son *Histoire de la Révolution française* Carlyle parlera de « l'Évangile selon Jean-Jacques » – retire au gouvernement toute autorité et toute force, fait des élus du peuple de simples commissaires, et de ses magistrats des « corvéables de l'État, plus disgraciés qu'un valet ou un manoeuvre<sup>128</sup> ». Un gouvernement qui essaierait d'accomplir son devoir se poserait immédiatement en usurpateur contre qui l'insurrection constituerait non seulement le plus saint des droits mais encore un devoir : « Le dogme de la souveraineté du peuple, interprété par la foule, va produire la parfaite anarchie, jusqu'au moment où, interprété par les chefs, il produira le despotisme parfait<sup>129</sup>. » Ici on se trouve au cœur d'un aspect fondamental de l'analyse tainienne qui devait jouer à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un rôle capital dans le combat contre le principe de l'autonomie de l'individu et la démocratie qui en découle. Car c'est bien Hippolyte Taine, pour qui la Révolution française est le plus grand désastre culturel de tous les temps et en qui Nietzsche voit le plus grand historien vivant de son âge, qui va nourrir la réflexion

historique des critiques des Lumières jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

En effet, Taine, dans un langage moderne et avec derrière lui l'expérience des révolutions de 1848, de la Deuxième République, de Sedan et de la Commune, développe l'idée, promise à un grand avenir, selon laquelle la théorie de la souveraineté du peuple est à double face. D'un côté elle peut conduire à un affaiblissement extrême de l'exécutif – « la démolition perpétuelle du gouvernement » –, de l'autre elle aboutit « à la dictature illimitée de l'État<sup>130</sup> ». Ici se trouve le fondement immédiat de l'idée selon laquelle la Révolution est à l'origine de toutes les dictatures du XX<sup>e</sup> siècle. Pour l'historien Jacob Talmon comme pour le philosophe Isaiah Berlin, et en fait pour d'autres chercheurs de leur génération, le grand responsable de la montée de la « démocratie totalitaire » est encore et toujours Rousseau.

En fait, c'est à Tocqueville que, pour une fois, Taine n'oublie pas de citer, que l'on doit la systématisation de l'idée selon laquelle dès le moment où le principe de la souveraineté populaire est acquis, l'Ancien Régime centralisateur et destructeur des libertés parlementaires et locales conduit tout droit à un despotisme d'un type nouveau<sup>131</sup>. Seulement, contrairement à Burke et à Taine, Tocqueville pensait qu'en faisant appel aux vertus de la démocratie on pourrait surmonter ses dangers.

À la suite de Burke, Taine ramène le despotisme démocratique à l'idée d'un contrat social, source première et unique du droit. Au moment où ce contrat entre « des êtres parfaitement égaux et parfaitement libres, êtres abstraits, sortes d'unités mathématiques, toutes de même valeur » est conclu, « tous les autres pactes », c'est-à-dire l'état de fait affublé depuis Burke par tous les critiques des Lumières du nom de « pacte historique », deviennent nuls ». Ainsi voit le jour « l'État nouveau » contre qui aucune des institutions anciennes – Église, famille, propriété – ne peut invoquer de droit. Cet État n'est pas l'État à l'américaine, une sorte de compagnie d'assurance mutuelle. Taine n'a aucune sympathie pour l'État

conçu comme « une simple machine utilitaire », cette « impertinence américaine », comme disait Renan, mais rien n'est plus mauvais que ce « couvent démocratique que Rousseau construit sur le modèle de Sparte et de Rome » où « l'individu n'est rien », et où « l'État est tout ». Ce « premier-né, fils unique et seul représentant de la raison », vient au monde au moment où « à la souveraineté du roi, le *Contrat social* substitue la souveraineté du peuple<sup>132</sup> ».

Taine voit dans l'aliénation de l'individu et son asservissement au monstre qui se nomme souveraineté populaire le but de toute l'œuvre de Rousseau. Il multiplie les citations fameuses pour montrer la soumission totale exigée de l'individu par ce processus de fondation : avant le contrat social, l'homme était propriétaire de biens, par le contrat social il s'est aliéné et il est devenu l'obligé de l'État. Dans « notre couvent laïque », dit-il, « tout ce que chaque moine possède est un don révocable du couvent<sup>133</sup> ». Mais ce couvent est aussi « un séminaire » où l'encadrement du citoyen constitue le souci premier de l'État. Taine montre ce qu'était pour Rousseau la formation citoyenne idéale : celle préconisée par Platon dans *La République*, par Lycurgue et celle pratiquée à Sparte. Son objectif était de faire de chaque individu partie intégrante d'un tout, n'existant que pour et par l'ensemble. Par leur formation et leur mode de vie, dès leur plus tendre enfance, les futurs citoyens s'habituent à reconnaître la décision du peuple assemblé comme seule décision légitime. Pour donner une vision d'ensemble de l'horreur qui se prépare, Taine fait appel au *Code de la nature* de Morelly qui vient compléter le travail de Rousseau : Morelly – que Taine avait raison de considérer comme un marginal, mais qui lui était utile dans ce contexte – sera l'un des piliers de la démonstration de Talmon dans *Les Origines de la démocratie totalitaire*. Ainsi se dessinent les contours de l'État totalitaire. Le terme ne fera son apparition qu'un demi-siècle plus tard, mais les principes que l'on trouve à la base de ce phénomène nouveau sont clairement énoncés. Le premier intérêt de l'État nouveau, dit Taine, « sera toujours de former les volontés par lesquelles il dure, [...] de déraciner dans les âmes les passions



qui lui seraient contraires, d'implanter dans les âmes les passions qui lui seront favorables. [...] Dans un couvent, il faut que les novices soient élevés en moines ; sinon, quand ils auront grandi, il n'y aura plus de couvent<sup>134</sup> ».

Finalement, et là réside peut-être l'essentiel, ce couvent laïque a une religion, « une religion laïque » ou, en d'autres termes, une idéologie dominante ayant seule le monopole de la légitimité. Voilà donc l'autre grande idée que l'école totalitaire des années 1950 aura empruntée aux *Origines*. La grande spécificité de l'État nouveau consiste en son hostilité « aux associations autres que lui-même, elles sont des rivales, elles le gênent, elles accaparent la volonté et faussent le vote de leurs membres<sup>135</sup> ». Toute opinion, toute idéologie, toute organisation politique et sociale qui ne seraient pas directement au service de l'État contribuent à rompre l'unité sociale et de ce fait sont à proscrire. Tel est pour Taine le sens de l'idée de volonté générale. Les textes à l'appui sont les passages fameux du *Contrat social* qui vont désormais servir trois générations des critiques des Lumières : « Il importe qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, et que chaque citoyen n'opine que d'après lui<sup>136</sup>. »

Les critiques de Rousseau, depuis les origines jusqu'aux années 1950, mettent l'accent sur la première partie de cette phrase. Dans la suite, ils voient une réduction du corps des citoyens en poussière d'individus sans défense face à la machine de l'État. Pris dans son ensemble, ce texte leur paraît jeter les bases du totalitarisme de gauche. En revanche, Kant comprenait tout autrement le principe de volonté générale : pour lui, le but que visait Rousseau était d'assurer que chaque individu puisse participer à la formation de la volonté générale et n'obéisse qu'aux lois à la formulation desquelles il aurait lui-même participé. En d'autres termes, si l'on suit Kant, Rousseau pose bien les principes de la démocratie.

Ici, Taine poursuit sa démonstration, mais il passe sans transition aucune de Rousseau à Louis-Sébastien Mercier, auteur de *L'An deux mille quatre cent quarante*, ainsi que d'une centaine d'autres volumes, « infatigable barbouilleur »

pour les uns, le « Rousseau du ruisseau » ou encore la « caricature de Diderot » pour d'autres<sup>137</sup>. Non seulement l'auteur des *Origines* pense que le futur conventionnel complète Rousseau, mais aussi qu'il en est la suite logique et quasiment inévitable. Il résume la pensée de Mercier comme suit : « Il y a une religion civile [...] dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ou sujet fidèle. » Le plus grand de tous les ennemis du « nouveau législateur » est le christianisme, car « la patrie du chrétien n'est pas de ce monde<sup>138</sup> ». Traduites en termes modernes, ces idées signifient que l'État nouveau ne supportera l'existence d'aucun parti politique, aucune Église, aucune organisation sociale ou culturelle qui ne dépende de lui et ne soit à son service. Depuis Karl Popper, auteur, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, de *The Open Society and its Enemies*, un tel système de gouvernement est communément défini en termes de système totalitaire. Telle est dès les années 1870 la perception d'Hippolyte Taine. Que son interprétation de Rousseau soit partielle, fragmentée et sélective n'y change rien : l'auteur du *Contrat social* est le prototype du *philosophe* qui imprègne la France de l'Ancien Régime de l'esprit révolutionnaire et la Révolution tout entière est le produit du travail des *philosophes*. Pour Taine, comme pour ses héritiers au temps de la guerre froide, Rousseau en premier lieu, Morelly et Mercier ensuite jettent les structures intellectuelles du totalitarisme.

Les reproches qu'adresse Taine à l'esprit des Lumières reprennent l'essentiel des arguments illustrés par Burke et Herder et nourrissent la pensée de la génération d'après 1945. Il est curieux de constater avec quel empressement Taine s'aligne sur l'auteur allemand pour produire une critique aussi bien de la langue française telle qu'elle se développe au XVII<sup>e</sup> siècle que de l'esprit classique. Taine défendait une civilisation et non pas sa patrie. Sa condamnation du « grand siècle » français est sans appel, aussi violente que celle de Herder dans son *Journal du voyage en l'an 1769* et dans *Une*



*autre philosophie de l'Histoire*. En effet, dit-il, la langue de l'Académie française et des salons est un instrument pour expliquer, démontrer, persuader, instrument qui se développe un siècle plus tard en « une méthode scientifique analogue à l'arithmétique et à l'algèbre ». Voilà pourquoi, « par son purisme, par son dédain pour les termes propres et les tours vifs, [...] le style classique est incapable de peindre et d'enregistrer complètement les détails infinis et accidentés de l'expérience<sup>139</sup> ». Il est incapable d'exprimer la passion, l'individu vivant, le particulier et le spécifique. Cette langue ne peut exprimer qu'une portion de la vérité, portion exigüe, et avec ce style on ne peut traduire ni la Bible, ni Dante, ni Shakespeare : « Lisez le monologue d'Hamlet dans Voltaire et voyez ce qu'il en reste. » Il en va de même pour Homère et Fénelon, ou pour des romanciers du XVIII<sup>e</sup> siècle eux-mêmes : Fielding, Defoe, Richardson ont des mots trop francs, des scènes trop fortes, ils lancent des familiarités, des crudités qui offusquent les Français. Par sa nature même, le style classique risque toujours « de prendre pour matériaux des *lieux communs* » et le résultat final « est d'usage petit, nul ou dangereux ». Voilà pourquoi Taine, comme Herder, déplore que le français soit la langue dominante en Europe. Car la prépondérance du français, langue de la méthode quasi mathématique, signifie la victoire de « l'organe préféré de la raison », ou plutôt « d'une certaine raison, la raison raisonnante, celle qui veut penser avec le moins de préparation et le plus de commodité, [...] qui ne sait pas ou ne veut pas embrasser la plénitude et la complexité des choses réelles<sup>140</sup> ». À lire Taine, on pourrait se persuader que le français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles était une langue morte et les hommes des Lumières des automates pédants, sans âme et sans vitalité.

La critique du français, du classicisme et de la raison constitue le triple ressort de l'attaque de Taine contre la culture des Lumières. Par ailleurs, le même Taine a fait plus que quiconque pour enraciner le mythe selon lequel les hommes des Lumières auraient manqué de sens historique. Seule l'Allemagne, patrie des anti-Lumières herderiennes, aurait possédé le sens historique. Ce mythe facilite la tâche qui

consiste à montrer l'homme des Lumières dans toute sa platitude, dans toute sa banalité et dans toute sa sécheresse. Chez lui, « la forme est plus belle que le fond n'est riche », la poésie ne saurait naître, le poème lyrique avorte, et aussi le poème épique. Taine en appelle au témoignage de Voltaire qui avouait que, « de toutes les nations polies, la nôtre est la moins poétique<sup>141</sup> ». Jamais « on n'entend le cri involontaire de la sensation vive », au théâtre, depuis Corneille et Racine jusqu'à Marivaux et Beaumarchais, on ne voit que des gens du monde. Dans un caractère vivant, l'art classique est incapable de saisir le particulier, il ne fait pas des individus véritables mais des caractères généraux, c'est à peine s'il se penche sur les circonstances spécifiques, le temps et le lieu qui sont propres aux uns et non pas aux autres. Ainsi est créé un « monde abstrait » où, avec Corneille et Racine, « à travers la pompe et l'élégance de leurs vers », on peint « l'homme en soi<sup>142</sup> ». Même chez Molière, la « singularité individuelle est supprimée, le visage devient par instants un masque de théâtre ». Et de conclure : « Il y a donc un défaut originel dans l'esprit classique. » Maintenu dans sa juste mesure, il a pu produire ses plus purs chefs-d'œuvre, mais, en s'aggravant avec le temps, au XVIII<sup>e</sup> siècle, il est incapable de figurer « la chose vivante, l'individu réel, tel qu'il existe effectivement dans la nature et dans l'histoire<sup>143</sup> ».

De plus, l'âge classique « n'a pas le sentiment historique » et il admet que « l'homme est partout le même ». Ce qui fait que, quand vient la Révolution, on n'a aucune « idée de la créature humaine telle qu'on l'a sous les yeux. [...] On se la figure toujours comme un automate simple » transformé de « serinette à phrases [...] [en] une serinette à votes ». Finalement, « jamais de faits ; rien que des abstractions<sup>144</sup> ». Dans ce monde abstrait et artificiel, n'existent ni l'individu, cet organisme complexe de caractères superposés et de particularités emmêlées et enchevêtrées, l'individu réel dans toute la complexité des contextes qui sont les siens, ni le temps et l'espace, la nature et l'histoire.

C'est ainsi que s'accrédite le mythe selon lequel la pensée des Lumières méconnaît l'histoire, la tradition et l'héritage au bénéfice de la raison incapable de saisir l'individu réel, mais dont l'autorité s'accroît du fait des découvertes de la science. Le XVIII<sup>e</sup> siècle renie le préjugé héréditaire, abolit le passé, destitue la religion au profit de la raison et, ne tenant pas compte de l'expérience, se rabat encore et toujours sur les principes généraux et abstraits<sup>145</sup>. Or « l'homme n'imagine rien qu'avec son expérience » ; la « raison raisonnante » ne concevait pas que la vérité ne puisse « s'exprimer que par la légende ». Par suite, « faute de voir les âmes, on méconnaissait les institutions » et, « faute de comprendre le passé, on ne comprenait pas le présent ». C'est ainsi que l'Ancien Régime courait à sa perte : vingt millions d'hommes dont l'état mental avait à peine dépassé celui du Moyen Âge ne pouvaient habiter qu'un édifice social qui fût celui du Moyen Âge, mais d'un Moyen Âge aménagé, une maison nettoyée où, après avoir percé des fenêtres et aménagé des clôtures, on aurait gardé « les fondements, le gros œuvre et la distribution générale ». De cela le XVIII<sup>e</sup> siècle n'était pas capable. Seul Montesquieu, « le plus équilibré de tous les esprits du siècle », le comprenait, mais, isolé et sans influence, il marchait comme sur « des charbons ardents<sup>146</sup> ». La raison classique, elle, cesse de voir les racines « antiques et vivantes des institutions anciennes », pour elle « le préjugé héréditaire devient un préjugé pur ; la tradition n'a plus de titres » : ainsi armée, la raison va arracher à la tradition « le gouvernement des âmes » et assurer « le règne de la vérité<sup>147</sup> ». Toutes les barrières sont renversées et l'homme moderne vient au monde, mû par deux sentiments, l'un démocratique, l'autre philosophique, qui s'élève « des bas-fonds de sa pauvreté et de son ignorance [...] soulevant le poids de la société établie et des dogmes admis<sup>148</sup> ».

Le nouvel esprit philosophique, le scepticisme qui avait pris la place du déisme, dit Taine, avaient commencé par gagner d'abord l'aristocratie : « Les salons s'ouvrent à la philosophie politique, par suite au *Contrat social*, à l'*Encyclopédie*, aux

prédications de Rousseau, de Mably, d'Holbach, de Raynal et de Diderot. En 1759, d'Argenson, qui s'échauffe, se croit déjà proche du moment final. » Et Taine de le citer : « Il nous souffle un vent philosophique de gouvernement libre et antimonarchique [...]. Peut-être *la Révolution* se ferait avec moins de contestation qu'on ne pense ; cela se ferait *par acclamation*. » Dans une note de bas de page, l'auteur ajoute : « La nuit du 4 août 1789 semble prédite ici<sup>149</sup>. » Par la suite, le tiers état est emporté, « les dogmes d'égalité et de liberté filtrent et pénètrent dans toute la classe qui sait lire. [...] C'est l'esprit de Rousseau, "l'esprit républicain", il a gagné toute la classe moyenne, artistes, employés, curés, médecins, procureurs, avocats, lettrés, journalistes<sup>150</sup>. » Voilà comment et pourquoi finalement la conquête jacobine est devenue possible : grâce à la littérature révolutionnaire, nombreuse et à bon marché, « descend et se propage la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle » : si, au premier étage, dans les beaux appartements dorés, « les idées » n'ont été que « des pétards de salon », ailleurs dans la maison les feux allumés ont trouvé « des tas de bois accumulés depuis longtemps », et dans les caves de la maison se trouvait tout préparé « un magasin de poudre<sup>151</sup> ».

Les accusations de Taine se retrouvent chez Renan, elles sont identiques aux reproches de Carlyle, ne diffèrent guère de celles que près d'un siècle plus tôt lançaient Herder et Burke, et qui se retrouvent chez les néoconservateurs un siècle plus tard. Avec une même dévotion on reprend les mêmes arguments, car la problématique n'a pas véritablement changé. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, dit l'auteur de *L'Avenir de la science*, consumé par « le feu étrange qui l'animait<sup>152</sup> », le mal, la dépravation et la décadence qui s'en dégagent, imposa le « joug de l'esprit étroit », il se figea dans un « cercle d'idées très borné<sup>153</sup> ». C'est ainsi que les Lumières sont à l'origine du « grand affaiblissement moral » de la France, dans tous les domaines, depuis un siècle. Le terme de « poison » que Carlyle employait beaucoup revient chez Renan pour cerner la nature des Lumières : « Le poison, quoique pris à petites

doses, produit son effet<sup>154</sup>. » La législation révolutionnaire artificielle et a-historique, niveleuse et destructrice de la foi, est le résultat concret de ce processus, mais les ravages du matérialisme se sont fait sentir dans tous les domaines de la vie intellectuelle et politique. La France a été pourrie par la médiocrité et les abstractions égalitaires. Par ailleurs, on croit ici entendre Herder quasi mot à mot : d'une part « ce siècle ne comprit pas la nature de l'activité spontanée », et d'autre part ce fut un temps qui « ne comprit bien que lui-même et jugea tous les autres d'après lui-même<sup>155</sup> ».

La poudre explose au temps de la Révolution française qui devient très vite, sous la plume de Renan, « cette basse démocratie terroriste, se transformant en despotisme militaire et en instrument d'asservissement pour tous les peuples<sup>156</sup> ». Comme avec Taine, on aboutit à la vision de la Révolution qui fera les beaux jours de la réflexion historique sur les malheurs du temps de la guerre froide. Renan montre comment « l'expérience manquée de la Révolution nous a guéris du culte de la raison<sup>157</sup> ». Cette tendance se poursuit dans la préface à l'édition de 1890 de *L'Avenir de la science* pour renier l'essentiel de l'esprit qui préside à l'édition originale de l'ouvrage<sup>158</sup>.

C'est pourquoi il faut ouvrir ici une courte parenthèse. D'une part le jeune Renan regarde la Révolution d'une manière fort différente du Renan de 1890, mais d'autre part il voit déjà la problématique de son temps s'inscrire au siècle précédent. À l'instar de Carlyle, il est lui aussi fasciné par « ce fait immense que présente tout le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>159</sup> », ce « siècle qui a changé le monde » et qui demeure « notre éternel modèle » en ce qu'il a su inspirer « d'énergiques convictions, sans se faire secte ou religion, en restant bien purement science et philosophie<sup>160</sup> ». Le XVIII<sup>e</sup> siècle, dit-il, « n'a ni Racine ni Bossuet ; et pourtant il est bien supérieur au XVII<sup>e</sup> ; sa littérature, c'est sa science, c'est sa critique, c'est la préface de l'*Encyclopédie*, ce sont les lumineux essais de Voltaire<sup>161</sup> ». Car c'est au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'humanité, « après avoir marché de longs siècles dans la nuit de l'enfance, sans conscience

d'elle-même, [...] a pris possession d'elle-même ». C'est ainsi que « la Révolution française est le premier essai de l'humanité pour prendre ses propres rênes et se diriger elle-même » : c'est pourquoi « la vraie histoire de France commence à 89 ; tout ce qui précède est la lente préparation de 89 et n'a d'intérêt qu'à ce prix<sup>162</sup> ». En 1849, en ce début de sa carrière, alors que la politique ne tient pas encore dans sa pensée la place qui sera la sienne vingt ans plus tard, il a des accents véritablement kantien : « La Révolution française [...] c'est le moment correspondant à celui où l'enfant, conduit jusque-là par les instincts spontanés, le caprice, et la volonté des autres, se pose en personne libre, morale et responsable de ses actes<sup>163</sup>. » L'accession de l'homme à la maturité reste le fait de la Révolution : Renan regarde le XVIII<sup>e</sup> siècle avec les yeux du jeune scientifique, fasciné par le principe selon lequel « la raison doit gouverner le monde », par « cette incomparable audace, cette merveilleuse et hardie tentative de réformer le monde conformément à la raison<sup>164</sup> ». Dans la note 7 qui correspond à ce texte, à la fin de l'ouvrage, Renan écrit : « Voir comme éminemment caractéristique la Déclaration des droits dans la Constitution de 91. C'est le XVIII<sup>e</sup> siècle tout entier ; le contrôle de la nature et de ce qui est établi, l'analyse, la soif de la clarté et de raison apparente<sup>165</sup>. » Dans une autre note placée à la même page il s'exprime sur un ton qui paraît difficilement imaginable chez l'auteur de *La Réforme intellectuelle et morale* : « L'année 1789 sera dans l'histoire de l'humanité une année sainte<sup>166</sup>. » Le Renan de 1849 n'a pas de doutes : « Pour moi, j'imagine que, dans cinq cents ans, l'histoire de France commencera au Jeu de Paume<sup>167</sup>. » Quelques pages plus bas, il livre un texte très caractéristique de la perception de la Révolution propre à la génération née après la chute de Napoléon : « Nous n'avons pas vu de grandes choses ; alors nous nous reportons pour tout à la Révolution : c'est là notre horizon, la colline de notre enfance, notre bout du monde<sup>168</sup>. » La Révolution est un phénomène sans pareil depuis les grandes invasions et que l'on ne verra sans doute pas avant des siècles, « la plus



merveilleuse des épopées en action<sup>169</sup> », mais « cet horizon est une montagne » et ne peut servir de critère pour l'avenir<sup>170</sup>.

Renan va plus loin encore : il estime que la rénovation que rendait nécessaire le travail intellectuel du XVIII<sup>e</sup> siècle n'aurait pas pu se faire pacifiquement. Penser que l'on aurait pu éviter la destruction subite de l'ordre établi est une illusion : on n'aurait jamais osé détruire les privilèges, les ordres religieux, une foule d'autres abus : « Rien ne se fait par le calme : on n'ose qu'en révolution<sup>171</sup>. » Dans la marche en avant, la violence est inévitable : « Il y a des hommes nécessairement détestés et maudits de leur siècle ; l'avenir les explique et arrive à dire froidement : il a fallu qu'il y eût aussi de ces gens-là<sup>172</sup>. » Finalement : « Le fait est le criterium du droit. La Révolution française n'est pas légitime parce qu'elle s'est accomplie : mais elle s'est accomplie parce qu'elle était légitime<sup>173</sup>. »

Les événements de juin 1848 et le coup d'État de 1851 devaient l'amener à un renversement de perspective : avant Sedan, il en vient à voir dans le temps des Lumières les origines du mal qui rongait la France. Cependant, même dans le texte de 1849, les éloges adressés au XVIII<sup>e</sup> siècle et à la Révolution ne doivent pas faire illusion, car toutes les réserves et les critiques qui iront en s'amplifiant avec le temps sont déjà clairement formulées. Dans le même souffle et à la même page où abondent les glorifications, Renan accumule avec élégance les condamnations. La plus grande des révolutions, dit Renan, fut la première révolution « faite par des philosophes ». Condorcet, Mirabeau, Robespierre offrent le premier exemple de théoriciens qui cherchent à « gouverner l'humanité d'une façon raisonnable et scientifique ». Tous les membres des assemblées élues étaient « presque sans exception des disciples de Voltaire et de Rousseau ». Le résultat ne pouvait tarder : « Le char dirigé par de telles mains » devait inévitablement « aller se briser dans un abîme<sup>174</sup> ». En effet, la marche des sociétés est infiniment complexe, des institutions qui à première vue semblent absurdes ne le sont pas au fond autant qu'elles le paraissent, les « préjugés ont leur raison que

vous ne voyez pas<sup>175</sup> ». Le rejet en bloc des préjugés a une clarté analytique comme l'aimait le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais ces abus font partie intégrante du « vieil édifice de l'humanité » : la critique des premiers réformateurs fut « sur plusieurs points aigre, inintelligente du spontané, trop orgueilleuse des faciles découvertes de la raison réfléchie<sup>176</sup> ».

Ce qui fait qu'en dernière analyse, dans *La Réforme*, la Révolution est décrite comme un phénomène contre-nature et contre-histoire, qui ne pouvait donc qu'engendrer la décadence, la médiocrité et, en ce qui concerne la France, l'affaiblissement et la perte de sa place dans le monde. À deux reprises, elle fut vaincue par « l'aristocratie prussienne » : la première phase fut celle de 1792 à 1815, la seconde de 1848 à 1870<sup>177</sup>. Cette interprétation est caractéristique de la vision qu'avaient du XIX<sup>e</sup> siècle les critiques des Lumières françaises. La guerre qui fit rage pendant le quart de siècle qui sépare Valmy et Jemappes de Waterloo était pour Renan comme pour Taine une guerre entre deux cultures, deux conceptions de l'homme et de la société, deux philosophies de l'histoire. La Restauration puis la Monarchie de Juillet furent un intermède où la France, en se donnant de nouveau une maison royale, sembla se ressaisir. Les révolutions de février et de juin, la Deuxième République et son héritier l'Empire devaient apporter la preuve que le mal avait touché l'organisme tout entier, et l'œuvre de décomposition commencée en 1789 devait se poursuivre.

Carlyle participe de cette réflexion sur la faillite de la civilisation occidentale, chrétienne et chevaleresque, une civilisation organique, communautaire, qui conditionne pour un siècle et demi la critique de la modernité idéologique. Pour lui, la vieille société tirait sa sève de la chrétienté, toute de vitalité et de vigueur ; c'était une société héroïque. Mais c'était aussi une collectivité qui possédait par rapport au monde moderne une supériorité dans un domaine où d'habitude on ne lui reconnaît aucune sorte de prééminence : aux âmes nobles et pieuses, l'Église et ses couvents traçaient grande ouverte la route de l'ascension sociale<sup>178</sup>. Le monde du Moyen Âge s'est



effrité pendant trois ou quatre siècles avant de succomber dans les années qui précèdent la Révolution française. La dissolution sociale, la désagrégation marquent le XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution n'a été que le dernier jalon de la décomposition d'une grande civilisation et un réflexe de révolte contre cette décomposition. La Révolution n'a pas été un cataclysme soudain, comme le pensait Burke, abattant un monde florissant, produit d'un grand complot, mais l'aboutissement d'un processus de décomposition d'une civilisation organique succombant sous les coups de l'individualisme. Maistre voyait les choses de la même façon. Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la Réforme y ont contribué : en réalité, c'est à Luther qu'il faut remonter pour atteindre le point de départ de l'effondrement causé par la dégénérescence de l'Église. Le pourrissement de « ce qui avait encore l'outrecuidance de s'appeler l'Église chrétienne » faisait que l'existence des hommes dans son ensemble était rongée « par une sorte de gangrène » : c'est ainsi que la foi s'étiolait et que le doute et l'incrédulité envahissaient tout<sup>179</sup>. Quand finalement « le maçon a voulu se passer de niveau et de fil à plomb », quand il s'est moqué des lois de gravitation, des murs effondrés il n'est resté que le chaos et on est arrivé aux Lumières françaises et à la Révolution<sup>180</sup>. Le monde du « XVIII<sup>e</sup> siècle, sceptique et dévitalisé », était devenu un « décor de carton-pâte<sup>181</sup> ».

« C'était un âge étrange, que celui de Louis XV ; sous plusieurs rapports, un âge sans précédent dans l'histoire du genre humain. Par sa licence et sa dépravation, par la savante culture de toutes les facultés simplement pratiques et matérielles et l'entière torpeur de toutes les facultés purement contemplatives et spirituelles, cette ère ressemble considérablement à celle des empereurs romains<sup>182</sup>. » Et plus loin : « C'était un âge sans noblesse, sans haute vertu, ou sans hautes manifestations du talent ; un âge de clarté superficielle, d'élégante suffisance sceptique et de *persiflage* sous toutes ses formes. » Mais ce qui est plus grave encore, « c'est que cette époque, appelée celle de la philosophie, ne fut en elle-même

qu'une pauvre époque », une des « plus stériles des âges historiques. En vérité, tout le métier de nos *philosophes* fut directement le contraire de l'invention : ce n'est point pour produire qu'ils étaient là ; mais pour critiquer, pour mettre en question, pour détruire ce qui avait été déjà produit ». Pour tout dire, ils pratiquaient un « métier bas<sup>183</sup> » : dans l'esprit de Carlyle, la bassesse (*meanness*) est sans doute le mot qui décrit de la façon la plus exacte son profond mépris pour l'âge de Louis XV, définition d'un monde où il englobe aussi bien l'Ancien Régime que les Lumières. En cela, bien que parlant lui aussi d'un siècle « prétendument "éclairé"<sup>184</sup> », il diffère de Burke, et il est beaucoup plus proche des hommes du tournant du <sup>xx</sup>e siècle. En fait, on peut dire que Carlyle constitue un pont entre le refus aristocratique et le refus plébéen des Lumières.

Par son avilissement et sa perversion, par son égoïsme et son matérialisme, par son utilitarisme, par ses charlatans qui ont pris la place des héros, par son scepticisme qui « ne signifie pas seulement doute intellectuel mais aussi doute moral », le <sup>xviii</sup>e siècle, selon Carlyle, s'apparente à la fin de l'Empire romain<sup>185</sup>. Les musulmans n'auraient aucune peine à nommer cette période, à l'instar de leur propres âges sans Dieu, la « période de l'ignorance<sup>186</sup> ». Le scepticisme est « une maladie spirituelle, une atrophie chronique de l'âme », c'est « le terrible poison, l'ennemi mortel contre lequel tous les saints enseignements ont lutté depuis toujours<sup>187</sup> ». En ce temps-là, le long déclin devait aboutir finalement « à l'état de *caput mortuum* [...] jusqu'à ce que le corps politique, depuis longtemps privé des fluides vitaux de sa circulation, fût enfin devenu une carcasse putride et tombât en pièces, proie prochaine des loups voraces<sup>188</sup> ». Dans ce siècle sans foi et sans Dieu, « où le grand, le merveilleux, le sublime, le divin n'avaient pas leur place<sup>189</sup> », « nous discernons déjà tous les éléments de la Révolution française<sup>190</sup> ».

« La principale figure » dans cet âge de « discorde et de division, annonçant l'approche d'une grande crise dans les affaires humaines », la « saison la plus aride de l'histoire

humaine<sup>191</sup> » est Voltaire, l'homme dont « la vie fut celle d'une sorte d'Antéchrist<sup>192</sup> ». Pour Carlyle, Voltaire, en dépit de la vénération dont il « était entouré par toute la France, de la reine Marie-Antoinette au douanier de la porte de Saint-Denis<sup>193</sup> », ne peut prétendre ni à la qualité de philosophe ni à celle de héros : il traduit la médiocrité de son temps. En effet, on ne trouve pas chez lui une seule « grande pensée dans tous ses 36 in-quarto<sup>194</sup> », il pèche par superficialité, par légèreté, par égoïsme, par ambition et par soif du pouvoir ; il est l'homme du monde par excellence, parisien jusqu'au bout des ongles, poli, attrayant, cultivé, froid, moqueur, pratiquant une vision du monde prosaïque<sup>195</sup>. Par ailleurs il ne manquait pas de qualités : parfois capable d'apercevoir la lumière de la bonté, de la beauté et de la vérité, il a défendu Calas, « il avait des sentiments fraternels à l'égard de la souffrance humaine », mais un grand homme est quelque chose de plus et cela il ne le fut certainement pas<sup>196</sup>. Car, en dernière analyse, Voltaire manquait de caractère. Telle était également la faiblesse essentielle de Diderot : ce n'était pas un vaillant homme, et, « avec tous ses grands dons, il avait plutôt un caractère féminin [...] avec peu de virile fermeté, réflexion, invincibilité » : son milieu parisien lui rendait la vie facile et le flattait, l'éloignant « avec horreur d'un sérieux Jean-Jacques, qui [...] s'imaginait que la vérité était là comme une chose qu'il fallait dire, comme une chose qu'il fallait mettre en pratique<sup>197</sup> ». Même Taine trouvait ce verdict injuste, puéril et grossier pour tout ce qui concerne Voltaire, pensant que c'était quasiment de la diffamation. Carlyle, historien, se serait rendu coupable d'un véritable péché : il aurait jugé son sujet de l'extérieur. Taine ne le dit pas expressément, mais telle est bien la signification de sa critique.

Si envers Voltaire Carlyle se montre d'une pièce, il n'en est pas exactement de même quand il s'agit de Rousseau. Comme chez Nietzsche, la vision de Rousseau que défend Carlyle est d'une grande ambiguïté, farcie de contradictions. D'une part l'auteur du *Contrat social* est un géant spirituel porteur d'« une étincelle de vrai feu divin » qui appartient à sa galerie

de héros, alors que Voltaire ou Diderot en sont exclus : c'était « un visionnaire de la réalité du monde, [qui] combattait pour atteindre cette réalité et remplissait ainsi la fonction d'un prophète pour son époque<sup>198</sup> ». Mais, en même temps héros homme de lettres, Rousseau ne l'est pas pleinement, car il « manque de profondeur, d'ampleur », égoïste, « fort vaniteux et affamé d'éloges » ; avec son caractère « morbide, excitable, lunatique », ce n'est pas « un homme fort<sup>199</sup> ». Et pourtant, « rien n'aurait pu le retenir de provoquer dans le monde un terrible incendie : car, en Rousseau, la Révolution française trouva son évangéliste », l'homme qui « envoya [...] à la guillotine » une grande partie de « ceux qui gouvernaient la France<sup>200</sup> ».

Voltaire et Rousseau, Voltaire non moins que Rousseau sont aussi les grands ennemis de Herder. Dans *Une autre philosophie de l'histoire* (1774) explose pour la seconde fois, après Vico alors inconnu, la réaction chrétienne, antirationaliste et anti-universaliste contre les Lumières. Le ton est quelque peu différent dans les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* dont la publication commence dix ans plus tard, mais l'essentiel de son argumentation reste en place. L'idée que l'humanité est dirigée non par elle-même mais par la Providence et que le divin doit s'incarner dans la matière pour la gouverner et s'y révéler tout en s'y cachant constitue un héritage luthérien : de là vient, chez Herder comme chez Luther, le primat de l'histoire<sup>201</sup>. Dans le pamphlet de 1774, les réminiscences bibliques, les allusions et les citations précises prolifèrent, le ton général est celui d'un sermon, le style est souvent apocalyptique et l'apostrophe « mes frères » revient à de nombreuses reprises tout au long de ce texte<sup>202</sup>. En parlant de la chute de Rome, Herder, au début de la seconde section du pamphlet de 1774, a cette envolée : « Peuples et continents avaient habité sous l'arbre, et lorsque la voix des gardiens sacrés s'écria "Tranchez-le", quel grand vide<sup>203</sup> ! » Ailleurs : « Mais, mes frères », s'exclame Herder au milieu d'une page à la gloire du Créateur, « le premier et le seul qui ait agi », l'unique source

de « tout l'enchaînement des conséquences morales ou immorales d'une action. [...] Ne quittons pas les pôles autour desquels tournent toutes choses, la vérité, la conscience de vouloir le bien, la félicité de l'humanité ! ». Car, « dans la pleine mer où nous voguons maintenant », plongés dans « la brume qui est peut-être pire que la nuit totale » – l'allusion aux « Lumières » est d'autant plus claire que ce passage vient tout de suite après une violente attaque contre Voltaire et son siècle –, « appliquons-nous à tenir les yeux levés vers ces étoiles, points de toute direction, de toute sécurité et de toute quiétude<sup>204</sup> ». Max Rouché n'a pas tort de remarquer qu'*Une autre philosophie de l'histoire* peut être considéré comme l'Apocalypse selon Herder, l'auteur y assumant le rôle de l'Ange du Seigneur qui, avec un saint enthousiasme souvent remplacé par une sainte colère, révèle aux humains le Mystère de l'histoire. L'historien, d'après Herder comme d'après Hamann, est un inspiré de Dieu, un prophète du passé, et il s'appuie sur des idées luthériennes et évangéliques<sup>205</sup>.

La vision de l'histoire comme le produit d'un plan divin dont l'humanité est à la fois l'objet et l'instrument inconscient, le caractère luthérien d'*Une autre philosophie de l'histoire* ont encore ceci d'intéressant qu'ils produisent une nouvelle échelle de valeurs. Au début, Herder s'élève contre le prétendu européocentrisme, l'orgueil et sentiment de supériorité du XVIII<sup>e</sup> siècle, il reproche à l'historiographie de son temps de faire l'apologie de son époque et note qu'à cet effet « on raille et salit les mœurs de tous les peuples et de tous les temps ». Voilà en quoi consiste la « philosophie du siècle<sup>206</sup> ! », cette « philosophie languissante, myope, pleine de mépris pour tout, ne se complaisant qu'en elle-même, bonne à rien<sup>207</sup> ». Ce mépris pour l'Autre, les Orientaux, les Grecs et les Romains l'ignoraient. En revanche, l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle se vante de ses vertus et de sa supériorité dans tous les domaines : « Nous sommes les médecins, les sauveurs, les porteurs de lumière, les nouveaux créateurs – les temps de fièvre et de délire sont passés<sup>208</sup> ! » Y a-t-il vraiment « en Europe plus de vertu qu'il n'y en eut jamais dans le monde entier ? Et pourquoi ? Parce

qu'il y a davantage de lumières (*Aufklärung*) – je crois que, pour cette raison justement, il y en a nécessairement moins<sup>209</sup> ». Tout cela pour parvenir à la conclusion que, loin de pouvoir prétendre à une quelconque supériorité, le XVIII<sup>e</sup> siècle est au contraire « un siècle de déclin<sup>210</sup> ». Aussi Herder va-t-il réhabiliter le Moyen Âge et ces époques de l'histoire et ces cultures dont les Lumières antichrétiennes ont contesté la valeur.

Dans sa campagne contre l'école des droits naturels, le rationalisme et l'autonomie de l'individu, contre les fondements premiers du libéralisme dans le sens où l'entendaient Locke, Bentham et Tocqueville, Herder joue un rôle aussi important, souvent plus important encore que Burke. La convergence des deux auteurs, qui ne semblent pas s'être lus, est inscrite dans la logique de leurs présupposés sur les limites de la raison. La critique des Lumières de Burke est fondée sur le même postulat que celle de Herder : l'incapacité de la raison humaine à saisir le sens de l'histoire et de maîtriser son évolution au moyen d'une organisation de la vie politique, de la société et de l'État au service de l'individu. Comme Herder, Burke défend les préjugés ; comme lui il regarde l'histoire dirigée par la main de la Providence comme seule source de légitimité, comme lui il voit dans le préjugé le pilier de tout ordre humain digne de ce nom. Comme Herder, il défend la religion et l'ordre social en vigueur, mais, contrairement à Herder, il défend aussi l'ordre politique établi. Le conformisme social de Herder tenait au fait que l'ordre existant représentait ce qui restait encore de l'Europe du Moyen Âge. Pour Burke, le régime anglais, les libertés anglaises, les libertés historiques réalisaient l'idéal. En revanche, chez Herder, l'autoritarisme prussien, avec ses velléités déistes et cosmopolites, avec son roi-philosophe recevant Voltaire, ne pouvait constituer un modèle de la perfection.

Tous deux représentent les deux aspects de la seconde modernité : Burke mène son combat au nom des privilèges acquis, au nom de l'*establishment* politique, alors que Herder

se lance dans la mêlée à partir d'une position de départ non conformiste, mais tous deux se portent à la défense d'une civilisation chrétienne et communautarienne en voie d'extinction. L'objectif final était le même : Burke pensait qu'en assurant la pérennité de l'ordre politique et social en place, il sauvait la civilisation, Herder estimait qu'en mettant en place un barrage contre l'individualisme, en mettant sur pied un projet cohérent d'ordre communautaire qui puisse remplacer la société bourgeoise éclairée, déiste quand ce n'était carrément athée, il sauvait lui aussi la civilisation : sa critique des Lumières était un barrage contre les forces de destruction en marche, puisque la religion était remplacée par le déisme qui n'était pour lui qu'un sous-produit de la philosophie mécanique et un allié du despotisme éclairé. Dans ce monde en perdition, les forces vitales étaient battues en brèche par le rationalisme, la revendication du bonheur remplaçait l'idée de service et l'idée de progrès détrônait la foi, ainsi que ces grandes vertus que sont l'obéissance, l'abnégation, le respect de l'autorité, de la famille.

Herder et Burke savaient que la pensée moderne naît au moment où l'homme remplace Dieu. Herder ne pouvait aimer Descartes, Hobbes ou Locke, il combattait Rousseau et Kant. Nul n'a fait plus que lui pour contrer l'influence de Kant en Allemagne, pour battre en brèche les valeurs universelles. Herder, philosophe de l'histoire, Burke, penseur politique et homme politique, représentent les deux volets complémentaires de la campagne contre la raison au nom de la « vie », contre l'universel au nom du particulier et du spécifique. Tous deux lancent un appel à toutes les forces capables de jeter à bas ces deux piliers des Lumières. Tous deux mènent le combat contre la puissance sociale uniformatrice des Lumières, c'est-à-dire contre l'égalité. Herder accuse les Lumières de véhiculer des tendances despotiques et impérialistes : selon lui, la France en Europe, l'Europe dans le monde exportent leur culture pour les utiliser comme leviers de domination d'autres peuples et d'autres cultures. L'un et l'autre reprochent à leur temps son matérialisme et son « mécanisme », c'est-à-dire son



individualisme rationaliste. Matérialisme et mécanisme sont les deux concepts clés qui, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, couvriront tous les malheurs du temps.

Cependant, il existe entre Burke et Herder un point de divergence de taille : les regards qu'ils portent sur la Révolution française diffèrent profondément. Burke défend le préjugé en tant que produit de l'histoire : créé par elle, le préjugé seul peut nous guider dans le présent pour forger l'avenir. Plus grande son ancienneté, plus profondes ses racines, plus fiable le préjugé. C'est ainsi que le préjugé est le symbole de la continuité, il assure la permanence des traditions et il est la garantie de l'avenir. Pour Herder, la continuité des institutions n'a pas de valeur exemplaire mais la continuité culturelle, la continuité linguistique, la continuité des mœurs et la préservation de l'ordre social possèdent une valeur absolue. Burke détient des acquis qui n'existent pas chez Herder : un régime que l'Europe libérale lui envie. Assurément, le préjugé chez Herder est l'expression de la variété et de l'individualité des traditions nationales plutôt que la défense de l'ordre politique en place. Mais, pour l'essentiel, le préjugé remplit la même fonction : affirmer la supériorité de l'histoire sur la raison, de la collectivité nationale sur l'individu, de la culture nationale sur les cultures étrangères, des privilèges acquis sur les droits de l'homme, de valeurs particulières sur les valeurs universelles.

Pour le croyant qu'est Herder, l'archi-ennemi est Voltaire, la vivante incarnation de l'esprit critique, du rationalisme, de l'athéisme, l'homme « dont les écrits sont pires pour la vertu que ceux de Machiavel » : au XVIII<sup>e</sup> siècle, quiconque aurait écrit comme Machiavel aurait été lapidé, mais Voltaire, lui, n'est pas lapidé<sup>211</sup>. Voltaire est le représentant typique de l'esprit philosophique, de la modernité idéologique et de son corollaire, la décadence française. La sénilité du XVIII<sup>e</sup> siècle philosophique s'exprime dans la culture française de son temps, symbole en voie de dépérissement de tout un monde, un monde où « on raisonne », où on publie des dictionnaires et des encyclopédies, le monde d'un « esprit abstrait !



Philosophie à l'aide de deux idées, la chose la plus mécanique du monde<sup>212</sup> ». Ces formules reviennent à plusieurs reprises, notamment quand il s'agit d'établir que « ce qu'il est convenu d'appeler cette civilisation nouvelle est elle-même en fait quelque chose de mécanique<sup>213</sup> », qu'« esprit moderne », rationalisme, et culture française sont synonymes, quand il faut démontrer encore et toujours « quelle noble chose mécanique c'est que le bel esprit moderne<sup>214</sup> ». Or « y a-t-il [...] un moule plus étroit de la pensée, de la façon de vivre, du génie et du goût que chez le peuple d'où il s'est répandu de la façon la plus brillante sur le monde sous cent formes différentes ? [...] Quelle façon de vivre est plus que la sienne singerie d'une courtoisie, d'une gaieté et d'une élégance dans les mots facile et mécanique<sup>215</sup> ? Dans son *Journal de mon voyage en l'an 1769* Herder parle du tempérament français qui « n'est que faux-semblant et faiblesse<sup>216</sup> ». Parce qu'ils ne sont que des singes, les Français peuvent être singés à leur tour par le reste de l'Europe. Toute leur philosophie n'est qu'une façon de singer les sentiments d'humanité, le génie, la vertu ; la civilisation qu'ils façonnent est une « mécanique assez facile », une machine qui finit par produire une libre pensée « sans vigueur, irritante, inutile » : la libre pensée tient lieu aux Français « de tout ce dont ils auraient peut-être le plus besoin – le cœur ! L'ardeur ! Le sang ! L'humanité ! La vie<sup>217</sup> ! ». Voici donc sous la plume de Herder l'idée qui allait fasciner ses admirateurs et, sur ses pas, les critiques des Lumières au <sup>xx</sup>e siècle, de Meinecke et Gadamer à Berlin.

Ce n'est évidemment pas l'effet du hasard si Herder montre tant d'acrimonie à l'égard de la France. Celle-ci incarne la civilisation rationaliste, cosmopolite et antinationale qu'il convient d'abattre. Gadamer voit juste quand il montre combien déterminante fut pour Herder l'image critique de la France qu'il s'était forgée à travers ses lectures. Cette image, il l'apporta avec lui en arrivant à Nantes, la remporta en s'en allant, et elle demeura à la base de son œuvre entière<sup>218</sup>. En effet, la critique de la France n'était pas seulement une critique de la littérature ou de la philosophie françaises, mais de toute

une culture, une culture fondamentalement mauvaise parce que fondée sur le rationalisme. On ne peut que rêver à ce qu'aurait pu être ce *Journal de mon voyage en l'an 1769* si Herder avait su visiter la France comme Tocqueville le fera en Amérique.

Dans *Une autre philosophie de l'histoire*, Herder se contente de résumer le virulent procès de la France lancé dans le *Journal*. En effet, dans ce texte rédigé sur le terrain, le jeune homme affirme sa conviction de l'irréversible décadence de la France, comparable au déclin qui a frappé l'Italie, la Grèce, l'Égypte et l'Asie. Il faut bien le dire : il est relativement rare de pouvoir lire pareil sottisier sous la plume d'un penseur de cette envergure et jouissant de la renommée de Herder. Le jeune prédicateur, venu de Riga par la mer, non seulement ne connaissait pas la France et se lançait sans retenue dans des généralisations absurdes, mais ce qu'il connaissait de sa littérature, de sa philosophie ou de son histoire, il l'exécrait profondément. Tout Herder est dans les pages du *Journal*, et il ne variera plus. Voilà ce qui importe vraiment pour la compréhension de sa pensée. « Les moines du Liban, les pèlerins de La Mecque, les popes grecs sont une véritable vermine, issue de la décomposition d'un noble coursier. Les académies italiennes de Cortoue étalent les reliques de leurs pères et écrivent sur le droit de les étaler de longs livres, mémoires, in-quartos et in-folios. En France, on en sera bientôt là : quand les Voltaire et Montesquieu seront morts, on prolongera l'esprit des Voltaire, Bossuet, Montesquieu, Racine etc., jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien<sup>219</sup>. » Ce moment où il n'y aura « plus rien » chez les Français approche plus rapidement qu'on ne le pense et le fameux *Dictionnaire raisonné* est là pour apporter la preuve que, quand on a plus rien à dire, quand « les œuvres originales tombent », on fabrique des encyclopédies : c'est « pour moi, dit-il, le premier signe de leur déclin<sup>220</sup> ». En effet, pour tout ce qui concerne la vie intellectuelle en France, le verdict est sans appel : « L'époque de sa littérature est révolue, le siècle de Louis XIV est passé [...] on habite des ruines<sup>221</sup> ».

Ce n'est pas tout. Car même ce passé glorieux, qu'en est-il en réalité ? « Qu'est-ce que le siècle de Louis a eu de réellement original ? La question est complexe. » Moins complexe est la réponse où, sur une trentaine de pages, Herder manifeste son animosité envers toute une civilisation dont l'immense tort est, tout compte fait, son rationalisme. Le fin mot de l'affaire est que la culture française manque d'originalité. Ses grands esprits doivent beaucoup à l'Espagne et à l'Italie, « le *Cid* de Corneille est espagnol ; ses héros encore plus espagnols » et – ce qui est pour un *Stürmer* est d'une gravité extrême – « sa langue [celle de Corneille] dans ses premières pièces encore plus espagnole ». Mazarin, patron des arts, était italien, le goût en art était italien et ce furent d'ailleurs les Italiens qui inventèrent les arts les plus distingués. Ce qui fait que l'influence italienne est déterminante chez Molière ; *Télémaque* aussi est un « poème à demi italien ». Quand s'estompa l'influence italienne et espagnole il ne resta que de « monotones galanteries », les émotions disparaissent, la « froide raison » prend le dessus et refroidit « la fantaisie et la passion<sup>222</sup> ». De plus, « le Français ne sait rien de ce qu'il y a de réel dans la métaphysique », chez Rousseau tout prend la tournure du paradoxe, chez Fontenelle tout est étouffé sous le dialogue, et chez Voltaire l'histoire, qui n'est qu'un prétexte pour son esprit et ses moqueries, est déformée. Regardons d'ailleurs Voltaire écrivant sur Corneille : « On croirait lire le maître de cérémonies, non le roi du théâtre<sup>223</sup>. » Même Montesquieu n'est pas exempt de faux brillant : « On voit la peine qu'il se donne pour être abstrait et profond », pour donner l'impression de « donner beaucoup à penser et afin de paraître avoir pensé encore plus », tout cela à force d'« enjolivement de petits cas et de petits faits juridiques sous un échaffaudage de grandes perspectives ; continuations du même sujet, remarques, préparations etc.<sup>224</sup> ». Voilà en quoi consiste en réalité sa classification des régimes.

Herder attaquait également la théorie littéraire française des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, peu sensible aux innovations dramatiques de Shakespeare, qu'il relie à l'esprit allemand et

en qui il voit le représentant véritable du drame moderne, de préférence aux tragédiens français de la période classique<sup>225</sup>. Pour dévaloriser le siècle de Louis XIV, Herder oublie son fameux principe de pluralisme et de l'égale valeur de toutes les époques. Dès qu'il s'agit de la France, le principe selon lequel chaque peuple porte en lui son centre de félicité est vite oublié, et les critiques aussi acerbes qu'injustes et ridicules pleuvent sur le Grand Siècle.

Le mal réside aussi bien dans l'esprit que dans la langue. Le Français cultive la finesse des tournures : Herder fourre dans le même sac « les Crébillon [...] les Fontenelle [...] les Bossuet et Fléchier ». Si Fontenelle avait appliqué au contenu les dons qu'il applique aux tournures, « quel grand homme il serait<sup>226</sup> ». Voilà où est le grand problème, dont la nature est double : d'une part le Français n'a pas l'esprit philosophique, sa philosophie est apprise et « donc n'est qu'obscurément précise, donc appliquée à tort et à travers ; donc plus de philosophie ! » D'autre part sa langue ne permet pas de s'exprimer avec précision : « La philosophie de la langue française empêche donc la philosophie de la pensée. » Montesquieu n'est pas précis à cause de sa langue, Helvétius et Rousseau « confirment encore plus ce que je dis, chacun à sa façon », écrit Herder<sup>227</sup>.

Non seulement le modèle français est mauvais, mais toute imitation en soi est destructrice du génie national. Le problème d'imitation littéraire devient un problème de patriotisme, et en Allemagne ce n'est pas contre les Anciens que le combat est mené, mais contre les Français. En bon *Stürmer*, le prédicateur luthérien cultive l'idéal d'originalité, non plus l'originalité individuelle mais une originalité collective, nationale. Le terme d'*Originalgenie* figure au bas de la page 454 du *Journal* : les grands poètes selon sa théorie du chant populaire, les grands hommes dans sa philosophie de l'histoire sont les interprètes d'un peuple tout entier. Pendant son voyage en France il consigne ses réflexions dans les notes jointes à son journal : « Aucun humain, aucun pays, aucun peuple, aucune histoire nationale, aucun État n'est pareil à l'autre, par suite

donc le vrai, le beau et le bien n'y sont pas pareils. Si l'on ne cherche pas cela, si on prend aveuglément une autre nation pour modèle, tout est étouffé<sup>228</sup> ». L'idéal d'autarcie spirituelle et de relativité généralisée que pratique ici Herder font de lui, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, un précurseur de Spengler et de son *Déclin de l'Occident*, ainsi que le remarque justement Max Rouché. Dans le même ordre d'idées, Herder nie la possibilité de renouvellement de l'esprit français, de la langue, de la littérature et de l'art français<sup>229</sup>. Assurément, la relativité des valeurs herderiennes est accompagnée d'une sympathie pour l'esprit unique de chaque peuple, mais s'il croit aux valeurs éternelles en religion, il nie ces valeurs dans les autres domaines. Sur le plan de la religion, règne la foi chrétienne en une éducation du genre humain par Dieu, mais dans les autres sphères de l'activité intellectuelle et culturelle, en premier lieu en littérature, règne le nationalisme allemand, l'idéal d'autarcie, le pluralisme, c'est-à-dire l'anti-universalisme, dont le corollaire nécessaire est le relativisme. C'est cela que Berlin, herderien accompli de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, ne comprend pas, car il refuse de reconnaître l'existence chez Herder de cette dualité. Quand, chez les héritiers de Herder, la foi aura disparu et la religion ne sera plus qu'une force sociale, la relativité des valeurs, elle, persistera.

C'est ainsi que commence avec Herder la longue réflexion sur la décadence, sur la mort des civilisations et leur relativité qui culmine au XX<sup>e</sup> siècle avec Spengler. En effet, pour Herder, tout apogée présage une décadence et cette décadence est irrémédiable. Le *Journal* proclame inévitable le crépuscule de l'Occident : « L'esprit politique raffiné de l'Europe n'échappera pas à son déclin. » Ce déclin viendra, même si le processus doit être long comme ce le fut pendant toute la période qui a précédé la chute de Rome : le feu a couvé longtemps, « à notre époque il lui faudra couvrir encore plus longtemps, mais il n'en éclatera que plus soudainement. [...] Tout cela est inévitable de par la nature des choses. La même matière qui nous fortifie et fait de nos cartilages des os finit aussi par transformer en os les cartilages qui devraient toujours rester des cartilages : et ce même raffinement qui rend

policé notre bas peuple finira aussi par le rendre vieux, faible et bon à rien. Qui peut aller contre la nature des choses<sup>230</sup> ? » Herder reprend cette idée dans *Une autre philosophie de l'histoire* où il élabore d'une manière systématique ses réflexions sur l'épuisement de la civilisation européenne, ce qui le plus souvent signifie pour lui l'étiollement du classicisme et de la civilisation française. Le dur panslavisme de Danilevsky apparaît très souvent comme une simple répétition des vieux thèmes herderiens. Le déclin des peuples vieux est compensé par la montée de peuples jeunes : « L'Ukraine deviendra une nouvelle Grèce : [...] de tant de petits peuples sauvages, comme les Grecs jadis, sortira une nation policée, ses frontières s'étendant jusqu'à la mer Noire et de là à travers le monde. La Hongrie et une zone de la Pologne et de la Russie participeront à cette civilisation nouvelle ; du Nord-Ouest, cet esprit se répandra sur l'Europe qui est endormie et se la soumettra intellectuellement<sup>231</sup>. »

Cependant, en lisant Herder, on se rend vite compte que ce serait une grande naïveté et une grosse erreur que de prendre pour argent comptant l'idée de l'égalité de tous les peuples et de toutes les époques, tout comme la montée future de l'Ukraine et de la Hongrie. Non seulement la France et le XVIII<sup>e</sup> siècle représentent une civilisation et une époque décadentes, non seulement le Moyen Âge représente la jeunesse d'une nouvelle civilisation, mais, par rapport aux Allemands, les Slaves eux aussi constituent une espèce inférieure : « Malgré leurs exploits ici et là, ils ne furent jamais un peuple entreprenant de guerriers et d'aventuriers comme les Allemands<sup>232</sup>. » Au contraire : partout ils avançaient sur les pas des Allemands, occupaient des terres abandonnées par d'autres ; bons travailleurs, cultivateurs et bergers, ils étaient « serviles et soumis », préférant acheter la paix que combattre, ce qui fait que finalement ils furent exterminés ou asservis. Est-il donc étonnant qu'après des siècles d'asservissement la « douceur de caractère » des Slaves « ait dégénéré en paresse rusée et cruelle de valets » ? Mais « la roue du temps qui change tout tourne », et « vous aussi, peuples descendus si bas, [...] délivrés de vos chaînes d'esclaves, [...] vous disposerez



de vos belles contrées [...] et il vous sera permis d'y célébrer vos anciennes fêtes de travail et de commerce pacifique<sup>233</sup>. »

Il est difficile de voir dans ces textes la mise en pratique du principe d'égalité de tous les peuples. L'infériorité des Slaves est manifeste, mais ce qui est plus intéressant encore, c'est que leur douloureuse histoire leur a forgé une « nature ». Herder ne parle pas de race ou d'espèce, les nations sont des phénomènes historiques, mais ce sont pour lui des personnes vivantes, des organismes, et elles ont un caractère qui leur est propre, unique en son genre, et dont Herder redoute la disparition dans le nivellement culturel moderne. Ce caractère n'est pas le produit d'une constitution biologique unique en son genre, mais d'une constitution historique unique en son genre. L'histoire produit un caractère, une « constitution » dans le sens propre du terme. Au point d'arrivée provisoire où l'on se trouve au moment où Herder écrit, ce caractère immuable, cet esprit original, unique, prend des formes concrètes de déterminisme. Par ailleurs, dans l'opuscule de 1774, on trouve déjà une hiérarchie de valeurs qui ne permet pas d'affirmer que chaque peuple, mais seulement certains peuples, furent des peuples élus. L'idée même de l'élection même est une idée hautement sélective. C'est ainsi que, quand on se penche non plus sur les grandes déclarations de principe, mais sur l'analyse historique concrète que produit Herder, on voit bien que même l'idée qui était en germe dans une *Une autre philosophie de l'histoire*, à savoir que chaque peuple à son tour est le peuple élu à un certain moment de l'humanité, ne se retrouve plus dans les *Idées*. Contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, l'époque de Weimar n'est pas toujours ni nécessairement une période de glissement vers l'*Aufklärung* par rapport à la période du *Sturm und Drang*.

Si Herder éprouve pour les Slaves de la pitié mêlée de mépris, en ce qui concerne les peuples non européens qui en un moment quelconque se sont installés en Europe, la hiérarchie et l'échelle des valeurs sont encore mieux établies. Les Turcs ont causé un mal considérable aux plus beaux pays d'Europe en les transformant en déserts, « en faisant des

peuples grecs, jadis les plus ingénieux, des esclaves infidèles, des barbares dissolus. Combien d'œuvres d'art ont été détruites par ces ignorants ! Que de choses ils ont fait disparaître et qui ne pourront jamais être refaites ! Leur empire est une grande prison pour les Européens qui y vivent [...]. Car que viennent faire des étrangers qui même après des millénaires prétendent être des barbares asiatiques, que viennent-ils faire en Europe<sup>234</sup> ? »

La même question se pose pour les Juifs. Dans le chapitre consacré aux Hébreux (troisième partie des *Idées*), on apprend que dans le passé ce fut un peuple judicieux, plein d'astuce, travailleur et qui ne manqua pas non plus de courage guerrier. Sans doute n'était-ce pas un peuple doué pour les arts, ni véritablement pour les sciences, et en dépit de sa situation géographique, il lui manquait l'esprit d'aventure des peuples maritimes. Mais ce qui a perdu les Juifs, c'est ce « trait de leur caractère national que Moïse déjà combattait avec force » : le manque de sens politique. « Bref, c'est un peuple qui trouva sa perte au cours de son éducation, parce qu'il ne parvint jamais à la maturité d'une culture politique sur son propre sol, ni dès lors au sentiment véritable de l'honneur et de la liberté. » La conclusion fixe pour un siècle et demi l'image du Juif, car il semble bien que ses défauts ne soient pas des défauts acquis ou fruits de l'histoire, mais qu'ils tiennent véritablement à sa constitution ou à son caractère national et se soient affichés dès le début de son existence : « Le peuple de Dieu, à qui jadis le Ciel lui-même donna sa patrie, a été depuis des millénaires et même presque dès son apparition une plante parasite sur les troncs d'autres nations ; une famille de rusés intermédiaires presque sur toute la terre, qui malgré toute oppression n'aspire nulle part à un honneur et à une demeure à elle, nulle part à une patrie<sup>235</sup>. »

Ce portrait peu flatteur s'accompagne de réflexions sur l'influence juive dans le monde. L'universalisme juif est une grande source de faiblesse : « Il fallait absolument que les lois de Moïse aient cours sous tous les cieux, même chez des peuples ayant une organisation politique toute différente ; c'est



pourquoi aucune nation chrétienne n'a formé entièrement de son fonds sa législation et la structure de son État<sup>236</sup>. » Herder poursuit en évoquant l'influence néfaste exercée par « l'intolérance de l'esprit religieux juif sur la chrétienté », dans laquelle « on crut avoir [...] un modèle selon lequel les chrétiens eux aussi pouvaient procéder ». L'un des maux provoqués par l'Ancien Testament est « le projet contradictoire qui devait faire du christianisme, religion spontanée et simplement morale, une religion d'État à la manière juive ». Finalement, dispersés aux quatre coins du monde, les Juifs, qui ont ceci de particulier qu'« aucun peuple de la Terre ne s'est maintenu aussi reconnaissable et aussi robuste que celui-ci sous tous les climats », s'emparent du « commerce intérieur et en particulier du commerce de l'argent » : c'est ainsi que « les nations assez incultes de l'Europe devinrent les esclaves volontaires de leur usure<sup>237</sup> ».

Dans la dernière partie des *Idées*, Herder poursuit sa démonstration : « Nous ne les considérons ici qu'en tant que plante parasite qui s'est accrochée à presque toutes les nations européennes et absorbe plus ou moins de leur sève. » Non, Herder ne va pas jusqu'à penser « qu'ils aient amené la lèpre sur notre continent », cela « est chose invraisemblable ; mais une lèpre pire, ce fut que, pendant tous les siècles barbares, à titre de changeurs, d'intermédiaires et de commis de l'Empire, ils devinrent de vils instruments d'usure et pour un gain personnel fortifièrent par là l'ignorance orgueilleuse et barbare de l'Europe en matière de commerce ». On procéda souvent avec cruauté à leur égard et on leur extorqua tyranniquement ce qu'ils avaient acquis par avarice et tromperie ou à force de travail, d'intelligence et d'ordre ; mais, étant habitués à pareils traitements et obligés à s'y attendre, ils n'en faisaient que duper et pressurer d'autant plus ». Cependant, il convient de reconnaître que les Juifs furent indispensables en Europe, qu'ils le sont encore aujourd'hui et « on ne saurait nier » qu'ils jouèrent un rôle important dans la propagation, « pendant les siècles obscurs », de la science, de la médecine et de la philosophie arabes. Grâce à eux aussi, « la littérature hébraïque » s'est maintenue. Un jour viendra où l'on ne

demandera plus en Europe qui est juif ou chrétien, « car le Juif lui aussi vivra selon des lois européennes et contribuera au bien de l'État. Seule une organisation barbare a pu l'en empêcher, ou rendu nuisibles ses capacités<sup>238</sup> ». Mais, en attendant, une déjudaïsation de la chrétienté s'impose.

Il est donc assez difficile, dans ces conditions, de parler d'une quelconque égalité entre les peuples et les époques. D'autant plus que Herder lui-même parle des « siècles obscurs », mais dans ce cas sa position change en fonction du sujet traité. En revanche, il ne modifie pas sa position quand il s'agit soit du déclin français, de l'infériorité de la production intellectuelle française et de la nullité du siècle de Louis XIV, soit de la supériorité allemande. En même temps, il s'insurge contre le danger majeur, majeur parce qu'il met en cause la spécificité allemande, qui vient du côté de la domination française.

Ici se pose évidemment une question : comment l'européanisation proposée aux Juifs – ou, en d'autres termes, un changement d'identité – comme seul moyen d'accéder à une vie décente peut-elle être compatible avec le principe de l'égalité de toutes les cultures ? Réponse à cette question : il ne faut pas être dupe des apparences, car l'œuvre de Herder n'est pas un innocent exercice intellectuel. Assurément, il a fait un effort sincère pour pénétrer les œuvres des peuples étrangers. Allemand de la Prusse-Orientale, contrairement à la masse de ses compatriotes, il aime la Russie et l'Ukraine, et rêve dans son *Journal* de faire de l'Ukraine une nouvelle Grèce. En même temps, il entre dans l'esprit de la poésie hébraïque comme personne avant lui, il s'enthousiasme pour les chants de guerre des pirates scandinaves et normands ou les chansons d'amour des Finnois et des Lapons, et il publie les légendes des peuples de la mer du Sud. Mais sa capacité à regarder sans parti pris et sans arrière-pensée d'autres cultures s'arrête au seuil de la France et, le plus souvent, des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Jamais il ne lit Corneille ou Racine dans le même esprit qu'il pénètre Shakespeare. Jamais il ne regarde les Juifs de son temps avec

la même tendresse que les lointaines tribus d'Israël et leurs poèmes. Le pluralisme ne joue que pour les peuples et les époques éloignés dans le temps et dans l'espace.

Il est intéressant de se pencher sur la lecture que fait, en 1887, Lévy-Bruhl de l'œuvre de Herder, avec en main les deux classiques qui viennent de paraître, le début de l'édition des *Werke* due à Bernhard Ludwig Suphan et la biographie de Rudolf Haym<sup>239</sup>. Pour le philosophe français qui écrit au moment où le nationalisme herderien à la française de la « terre des morts » commence à se structurer en force politique, c'est bien en homme de lettres allemand (idée reprise un demi-siècle plus tard par Rouché) que Herder attaque les Lumières françaises, pour condamner avec la dernière énergie l'imitation en littérature : « Quand le public allemand cessera-t-il d'être ce monstre à trois têtes de l'Apocalypse, à la fois grec, français et anglais ? Quand prendrons-nous la place qui revient à notre peuple ? Il n'y a qu'un coup de sonde à donner dans le sol allemand, et la poésie nationale jaillira<sup>240</sup>. » Selon l'historien anglais Alexander Gillies, l'un des premiers biographes de Herder dans le monde anglo-saxon, le but de Herder fut tout au long de son travail de faire prendre aux Allemands conscience d'eux-mêmes et de leur puissance : « L'Allemagne a contracté envers lui une dette plus grande qu'envers n'importe qui de Luther à Hitler », écrit-il en 1945<sup>241</sup>. Il ne pouvait échapper aux lecteurs attentifs de Herder que les *Chants de guerre d'un grenadier prussien* de Gleim, par exemple, avaient ravi le pasteur protestant qui ne prisait pas Corneille. Gleim était une sorte de Déroulède allemand qui célébrait les victoires de Frédéric II, et Herder ne pouvait se faire d'illusions : c'était une poésie fort médiocre, mais nationale. Son indulgence prend le ton de l'enthousiasme et il avoue sans détour sa partialité pour un écrivain allemand qui n'imité pas. C'est ainsi que le patriote prend le dessus sur le critique, ce qui n'a rien de bien original à une époque où de toutes parts s'élèvent de véhémentes protestations contre l'influence étrangère.

Mais, en tirant des conclusions inattendues de l'idée rousseauiste du retour à la nature, Herder est allé plus loin : si la nature est source de toute bonté et de toute vérité, et si chaque peuple a comme les individus un caractère qui lui est propre, tout ce qui sortira spontanément de son génie ne saurait manquer d'être bon ; tout ce qui provient de l'imitation réfléchie, tout ce qui ne sort pas des entrailles de la nation ne saurait échapper à la médiocrité et à vrai dire ne compte pas. Tout cela périra avec la mode qui les aura fait naître. Herder aurait volontiers résumé sa pensée, dit Lévy-Bruhl, en ces termes : « La littérature allemande sera nationale ou elle ne sera pas<sup>242</sup>. » Il ne fait pas de doute que Herder fait jouer alors en faveur des Allemands et de leur culture son principe de pluralisme historique. Il est évident qu'un tel idéal d'autarcie culturelle, s'appuyant sur l'ensemble de la philosophie herderienne de l'histoire, ne pouvait rester sans implications politiques immédiates. L'idée selon laquelle l'œuvre de Herder affichait un caractère apolitique ou qu'un nationalisme culturel pouvait ne pas déboucher immédiatement sur un nationalisme politique constitue une invention de certains critiques de notre temps et ne tient pas. Elle n'était venue à l'esprit ni de la génération des guerres napoléoniennes ni de celle qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, voyait monter, un peu partout en Europe, le nationalisme radical.

Ici on arrive à un tournant : quand Herder se demande quelles causes ont dans le passé entravé le libre épanouissement du génie germanique, il en arrive à déplorer les funestes effets de la Renaissance. « Depuis ce temps-là nous avons tout reçu de la main des Latins, mais aussi ils nous ont pris tout ce que nous avons<sup>243</sup>. » L'Allemagne a perdu au change. Il eût mieux valu pour elle de suivre la voie que son propre génie aurait tracée, elle aurait échappé ainsi aux influences étrangères, à l'influence française surtout, qui pendant un siècle l'a arrachée à elle-même. En d'autres termes, ce que Herder déplore, c'est l'influence occidentale : la Renaissance italienne, les Lumières françaises et anglaises. Plus loin dans le passé, c'est Rome qui lui répugne, et Rome, c'est le droit romain, le concept de citoyen, concept politique

et juridique et non pas culturel. Herder préfère de loin la *polis* grecque, société fermée et nationale, avec ses dieux locaux, ses coutumes uniques ; il déteste l'empire multinational dans lequel il voit une force niveleuse. Conçu simplement comme citoyen, l'homme perd sa spécificité. Pour la même raison, Herder a en horreur les Lumières franco-kantiennes et les Lumières anglaises, dont les concepts fondamentaux sont politiques et juridiques, et il prétend les remplacer par des concepts ethniques et culturels : à l'idée concrète de citoyen il oppose l'esprit et le caractère de la nation. Or, contrairement à ce que prétendent aujourd'hui encore leurs censeurs, c'étaient bien les hommes des Lumières qui utilisaient des concepts concrets et s'attaquaient à des questions concrètes, alors que c'étaient leurs ennemis qui jonglaient avec des abstractions. Définir une nation par son « caractère » ou son « esprit » comme le fait Herder dans *Une autre philosophie de l'histoire*, c'est faire appel à des concepts nettement moins concrets et précis que la définition politique et juridique de la nation offerte par l'*Encyclopédie*. Mais, précisément, s'accomplit chez Herder un véritable renversement des valeurs : c'est la culture qui constitue la réalité, alors que la politique représente l'artifice. L'appartenance à un corps de citoyens est artificielle, le corps des citoyens lui-même est artificiel, alors que l'existence de la nation est comparable à celle d'une plante : la nation possède désormais une existence quasiment biologique.

Les deux conceptions du monde qui se dessinent ici ne pouvaient guère coexister. Les philosophes des Lumières, ceux qui se voulaient fidèles à l'idée d'un progrès continu, tout comme ceux qui, comme Voltaire, ne l'acceptaient pas, exaltaient les temps modernes parce qu'ils voyaient dans leur civilisation un effort continu de libération de son caractère chrétien, germanique et féodal. Le progrès, c'était bien cela : « Il est aisé de juger par le tableau que nous avons fait de l'Europe, depuis le temps de Charlemagne jusqu'à nos jours », écrit Voltaire à l'avant-dernière page de *l'Essai sur les mœurs*, « que cette partie du monde est incomparablement plus peuplée, plus civilisée, plus riche, plus éclairée qu'elle ne l'était alors, et que même elle est supérieure à ce qu'était

l'empire romain, si vous en exceptez l'Italie<sup>244</sup>. » Dans le Moyen Âge la plupart des penseurs des Lumières condamnaient un passé qu'ils voulaient voir disparaître pour toujours : voilà pourquoi ils voyaient dans la Renaissance cette évocation grandiose de l'Antiquité classique et païenne, le début de la modernité. Herder, au contraire, entend faire revivre une civilisation germanique et chrétienne, parfois plus germanique encore que chrétienne, organique et nationale.

Il convient d'ajouter ici encore un élément important : l'idéal d'une culture protégée par des barrières presque infranchissables, qu'il développe en ce début des années 1770, tranche sur l'engouement des Français pour les pays étrangers, en particulier pour l'Angleterre. Herder, qui se porte à la défense de la langue allemande contre le français, exècre le cosmopolitisme des Français. Assurément, les « philosophes » ne sont pas moins que Herder patriotes et conscients de la grandeur de leur patrie. En fait, il semble bien qu'ils n'aient de leçons de patriotisme à recevoir de personne. Cependant, Montesquieu et Voltaire ont fait de longs séjours en Angleterre, cette patrie de la liberté qu'ils ne cesseront d'admirer. Voltaire a appris l'anglais, et si sa prononciation laisse beaucoup à désirer, il peut cependant l'écrire tant bien que mal. Montesquieu, après avoir sillonné toute l'Europe, de la Hongrie aux Pays-Bas, passe deux ans outre-Manche. Rousseau séjourne chez Hume, alors que Herder n'admire pas la liberté anglaise, son système parlementaire et la liberté de sa presse. Il n'a pas le même sens de la tolérance que les Français, il n'a pas mené d'héroïques campagnes pour la justice et le droit comme celles que l'on doit à Voltaire, et quant au combat contre l'esclavage, c'est le fameux chapitre v du XV<sup>e</sup> livre de *De l'Esprit des lois* qui est le véritable manifeste de l'anti-esclavagisme au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>245</sup>. Pour Voltaire, les vrais coupables dans la traite des Noirs sont les Européens<sup>246</sup>, et on trouve chez Rousseau quelques pages éloquentes et sans ambiguïté pour condamner l'esclavage : « Ainsi, de quelque sens que l'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots

*esclave* et *droit*, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement<sup>247</sup>. »

Herder, lui, pense que, « près du singe », la nature « plaça le Nègre<sup>248</sup> ». « Plaignons donc le Noir », écrit-il dans le livre VI des *Idées* qui dresse un bilan méprisant pour les Noirs et les Jaunes, plus encore les premiers que les seconds. « La Nature était », dit-il en parlant des Africains, « en vertu du principe simple de son art créateur de formes, tenue de doter ces peuples qu'elle était obligée de priver de plus nobles dons, d'une mesure d'autant plus riche de jouissances sexuelles, cela ne pouvait pas ne pas se manifester de façon physiologique. [...] Plaignons donc le Noir, puisque, de par la complexion exigée par son climat, aucun présent plus noble ne pouvait lui être accordé, mais ne le méprisons pas ; et honorons la Mère qui, même lorsqu'elle dépouille, sait dédommager. [...] À quoi lui servirait le sentiment torturant de joies supérieures pour lesquelles il n'est pas fait ? » La Nature « n'aurait pas dû créer d'Afrique ; ou alors, pour y habiter, il fallait nécessairement des Nègres<sup>249</sup> ». Les Chinois et les Japonais sont eux aussi loin de susciter son admiration : il se penche sur les diverses déformations corporelles dont sont affligés ces peuples d'origine mongole. Les Hindous, eux, ne sont que des « heureux agneaux » d'une douceur proverbiale, ce qui, chez cet admirateur des tribus germaniques guerrières, ne constitue pas précisément un compliment ; on ne trouve rien dans ces pages qui permette de porter un jugement favorable sur leur civilisation<sup>250</sup>. Il est certain que le christianisme herderien est accompagné de beaucoup de dédain pour les races « de couleur ».

On ne trouve rien d'équivalent au chapitre XIII du XXV<sup>e</sup> livre de *De l'Esprit des lois*, « Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et du Portugal », qui reste l'un des plus beaux manifestes de la tolérance jamais écrits. Ce chapitre se termine par le passage suivant : « Il faut que nous vous avertissions d'une chose : c'est que, si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que, dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver



qu'ils étaient barbares et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle et portera la haine sur tous vos contemporains<sup>251</sup>. »

Le combat de Herder contre les « philosophes » est un combat contre le rationalisme, contre une philosophie de l'histoire non chrétienne, contre la propagation d'une civilisation fondée sur l'autonomie de l'individu et des droits de l'homme. La croyance en un plan providentiel, même appuyée sur les principes leibniziens de continuité et de finalité, ne pouvait que se heurter à la lutte contre le christianisme menée par la plupart des penseurs éclairés en France et en Angleterre. Cette lutte était une lutte globale dont il n'était pas possible de séparer les composantes. La campagne contre le christianisme était en même temps une campagne contre les abus et les préjugés au nom des droits de l'individu et de son autonomie, affirmée au XVII<sup>e</sup> siècle d'abord par Hobbes, ensuite par Locke et les innombrables pamphlets du temps de la Glorieuse Révolution. La libération de l'homme ne pouvait être qu'une libération entière, totale : c'est contre cela précisément que Herder vient affirmer les droits de la communauté culturelle et nationale. C'est alors qu'il lance l'idée de la nation comme un organisme vivant, et l'individu comme partie intégrante d'un tout.

<sup>1</sup> Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, présenté par Claude Mouchard, Paris, Belin, 1987, p. 96.

<sup>2</sup> Voir Tilo Schabert, « Modernity and History I : What is Modernity ? », in *The Promise of History : Essays in Political Philosophy*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1986, p. 9-21.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, « La Modernité : un projet inachevé », *Critique*, n<sup>o</sup> 413, octobre 1981. Voir à ce sujet Zeev Sternhell, « La Modernité et ses ennemis : de la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie », in *L'Éternel Retour, Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques, 1994.

<sup>4</sup> Tilo Schabert, « Modernity and History I : What is Modernity ? », p. 13.

<sup>5</sup> *Essais de Michel de Montaigne*, Livre I, Présentation, établissement du texte, appareil critique et notes par André Tournon, Paris, Imprimerie nationale, 1998, p. 215-216. Voir aussi p. 214 sur « ce bon et grand Socrate » qui « refusa de sauver sa vie par la désobéissance du magistrat, voire d'un magistrat très injuste et très inique ». Traduction du texte latin : « Tant il est vrai qu'aucun changement apporté à l'usage ancien ne mérite approbation. »

[6](#) Schabert, « Modernity and History I : What is Modernity ? », p. 13-15.

[7](#) Voir Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences*, Munich, Eidos Verlag, 1964, p. 165-171 (fac-similé de l'édition de 1688).

[8](#) Fénelon, « Réflexions sur la Grammaire, la Rhétorique, la Poétique et l'histoire ou Mémoire sur les Travaux de l'Académie française à M. Dacier », in *Œuvres*, II, éd. présentée, établie et annotée par Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, 1997, p. 1197. Le titre usuel sous lequel ce texte est universellement connu est « Lettre à l'Académie ». En appendice de ce volume on trouvera les deux premières versions de ce texte qui eut d'innombrables éditions (p. 1199-1237). Dans une première version, Fénelon note que « la guerre civile de l'Académie » peut avoir des effets bénéfiques en permettant un perfectionnement du goût. S'il craint pour « les auteurs pleins de talent et de délicatesse qui oseraient abandonner et mépriser les Anciens », ce n'est pas parce qu'il leur demande de s'incliner devant eux. Au contraire : « Je souhaite qu'ils les surpassent, mais je crois qu'il faut apprendre des Anciens mêmes à les surpasser, supposé qu'on puisse y réussir » (p. 1225). Voir aussi p. 1220 : « Pour moi je voudrais que les Modernes surpassent tous les Anciens. »

[9](#) *Ibid.*, p. 1191. Voir aussi p. 1224 : « Nous n'avons qu'un très petit nombre d'auteurs merveilleux parmi tous les Grecs et parmi tous les Latins. Nous en avons en divers genres d'excellents dans notre siècle et dans notre nation. »

[10](#) *Ibid.*, p. 1191.

[11](#) *Ibid.*, p. 1179-1181.

[12](#) *Ibid.*, p. 1178.

[13](#) *Ibid.*, p. 1178-1181.

[14](#) *Ibid.*, p. 1183-1184.

[15](#) Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961.

[16](#) Cité in Alain Renaut (voir note suivante).

[17](#) Alain Renaut, « Les humanismes modernes », in Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. III, *Lumières et Romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 38.

[18](#) Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes », in *Du Contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Garnier Frères, 1954, p. 47.

[19](#) Renaut, « Les humanismes modernes », p. 38-41.

[20](#) Fontenelle, « Digression sur les Anciens et les Modernes », in *Œuvres complètes*, Paris, Fayard (coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française »), 1991, tome II, p. 413-414 et 416.

[21](#) *Ibid.*, p. 420.

[22](#) *Ibid.*

[23](#) *Ibid.*, p. 418-419.

[24](#) *Ibid.*, p. 419.

[25](#) *Ibid.*, p. 428. Cf. aussi p. 422.

[26](#) *Ibid.*, p. 423.

[27](#) *Ibid.*, p. 425.

[28](#) *Ibid.*, p. 426.

[29](#) Chastellux, *De la Félicité publique*, cité in Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1995 ; Hachette, « Pluriel », p. 271.

[30](#) Chastellux, *De la Félicité publique*, cité in Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique : Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 498.

[31](#) François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, nouvelle édition établie par Jean-Claude Berchet, Paris, Garnier, 1989, 1<sup>re</sup> partie, livre 6, ch. 7, p. 374. Chateaubriand raconte son arrivée à Philadelphie en 1791, où il devait rencontrer Washington : « je connaissais la liberté, à la manière des anciens, la liberté fille des mœurs dans une société naissante ; mais j'ignorais la liberté fille des lumières et d'une vieille civilisation, liberté dont la république représentative a prouvé la réalité : Dieu veuille qu'elle soit durable ».

[32](#) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992 (voir notre Épilogue).

[33](#) Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 18-33.

[34](#) M. Mendelssohn, « Sur la question : que signifie éclairer ? », in I. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Traduction, préface et notes de Jean Mondot, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1991, p. 67 et suiv.

[35](#) Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p. 73 (italiques dans le texte). On peut consulter ce texte dans une édition plus accessible, et dans une traduction légèrement différente, dans Kant, *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Proust, trad. par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 1991, p. 43. Sur la critique de ce texte par Michel Foucault, voir son « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Magazine littéraire*, avril 1993, p. 62-74. On consultera aussi Maurizio Passerin d'Entrèves, *Critique and Enlightenment : Michel Foucault on « Was ist Aufklärung »*, Barcelone, Institut de ciències polítiques i socials, 1996.

[36](#) F.C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, p. 30-33, 37.

[37](#) Kant, « Remarques », in *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduction, introduction et notes par Roger Kempf, Paris, Vrin, 1980, p. 66.

[38](#) *Ibid.*

[39](#) Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, p. 38.

[40](#) F. Latraverse, W. Moser (dir.), « Avant-propos », dans *Vienne au tournant du siècle*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 9-10.

[41](#) O. Paz, « Poésie et modernité », *Le Débat*, septembre 1989, p. 4.

[42](#) J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, 413, octobre 1981.

[43](#) Friedrich Nietzsche, « Schopenhauer éducateur », in *Œuvres*, éd. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Laffont (coll. « Bouquins »), 1993, p. 345.

[44](#) Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Vers la paix perpétuelle et autres textes* (éd. Proust), p. 45.

[45](#) Éric Weil et alii, *La Philosophie politique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 16-17. Cette traduction est légèrement différente.

[46](#) Voir Jürgen Habermas, « La Modernité, un projet inachevé » (cité plus haut).

[47](#) Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Introduction, notes, bibliographie, chronologie de René Pomeau, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1989, p. 48-49.

[48](#) Kant, « Le conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. de Stéphane Piobetta, Introduction et notes de Philippe Raynaud, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 1990, p. 211 (italiques dans le texte). Tous les écrits de Kant concernant la philosophie ou la théorie de l'histoire ont été publiés dans ce recueil.

[49](#) Kant, « Le conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, p. 214.

[50](#) *Ibid.*, p. 214-215.

[51](#) *Ibid.*, p. 213.

[52](#) Théodore Ruysen, « La Philosophie de l'histoire selon Kant », in *La Philosophie politique de Kant*, p. 51.

[53](#) Françoise Proust, Introduction, in Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, p. 6.

[54](#) *Ibid.*, p. 7.

[55](#) Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes* (éd. définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer), t. II/1 : *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, Gallimard, 1952), p. 62.

[56](#) Voir chapitre VIII.

[57](#) Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 63.

[58](#) *Ibid.*, p. 197.

[59](#) J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, Introduction et notes de Ad. van Bever, t. I, livre quatrième, Paris, Garnier, s.d., p. 221.

[60](#) Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 193-195.

[61](#) *Ibid.*, p. 194.

[62](#) *Ibid.*, p. 247.

[63](#) *Ibid.*, Dans le camp « conservateur », seul sera capable d'un tel éloge le jeune Renan, tout au début de sa carrière.

[64](#) *Ibid.*, p. 245-246.

[65](#) *Ibid.*, p. 96.

[66](#) *Ibid.*, p. 340-341. Voir aussi p. 338-339 et 342.

[67](#) *Ibid.*, p. 63.

[68](#) *Ibid.*, p. 45.

[69](#) *Ibid.*, p. 244.

[70](#) *Ibid.*, p. 96.

[71](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., tome III, p. 324.

[72](#) *Ibid.*, p. 316.

[73](#) *Ibid.*, p. 317.

[74](#) *Ibid.*, p. 325. Voir la traduction française utilisée ici dans le choix de textes qui suit les *Réflexions sur la révolution de France*, trad. de Pierre Andler, présentation de Philippe Raynaud, annotation d'Alfred Fierro et Georges Liébert, Paris, Hachette (coll. « Pluriel »), 1989, p. 467-603.

[75](#) *Ibid.*, p. 288-289.

[76](#) *Ibid.*, p. 290.

[77](#) *Ibid.*, p. 291.

[78](#) *Ibid.*, p. 288-300.

[79](#) *Ibid.*, p. 300.

[80](#) *Ibid.*, p. 316.

[81](#) *Ibid.*, p. 318. Ce texte de Burke, dans une autre traduction, se trouve dans les *Réflexions sur la révolution de France*, p. 109.

[82](#) *Ibid.*, p. 319.

[83](#) *Ibid.*, p. 322-323.

[84](#) *Ibid.*, p. 321-322.

[85](#) *Ibid.*, p. 323 : ici Taine a cru bon, tout en le citant entre guillemets, estimant sans doute que le pamphlétaire irlandais y allait quand même un peu fort, d'adoucir le texte de Burke : en utilisant le terme « hôteliers », l'auteur des *Origines* jette un voile pudique sur le texte original qui parle de « tenanciers d'hôtels, de tavernes et de bordels » (« *keepers of hotels, taverns and brothels* »).

[86](#) *Ibid.*, p. 324 : citation directe de Burke, assez fidèle bien que partielle.

[87](#) Un Burke libéral, figure des Lumières telles que les néoconservateurs l'entendent, émerge, ce qui n'est pas particulièrement une surprise, des ouvrages dus à Gertrude Himmelfarb – *The Roads to Modernity : The British, French, and American Enlightenments*, New York, Knopf, 2004, – et de Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody : A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund*

*Burke*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992. Le pionnier moderne du culte de Burke fut Russell Kirk, auteur de *The Conservative Mind, from Burke to Santyana*, Chicago, H. Regnery, 1953 (multiples rééditions, la dernière en date en 2001) et d'*Edmund Burke, A Genius Reconsidered*, New York, Arlington House, 1967. Un ouvrage collectif, publié à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Burke, entend montrer un penseur venu sauver le libéralisme de lui-même et donner un aperçu global de l'œuvre de Burke, y compris son influence jusqu'à nos jours : Ian Crowe (ed.), *Edmund Burke, His Life and Legacy*, Dublin, Four Courts Press, 1997.

[88](#) En dépit de cela, Burke est toujours considéré dans certains milieux libéraux-conservateurs comme un héritier de Locke : telle est la position de O'Brien aussi bien que d'Isaiah Berlin. Voir leur correspondance in O'Brien, *The Great Melody*, Appendices, p. 609 et 612. Deux observations s'imposent ici : Berlin avoue ne connaître de Burke que ce que tout le monde sait, sans se rendre compte que ce que tout le monde sait est souvent faux, alors que chez Cruise O'Brien le nom de Locke n'apparaît qu'une seule fois (p. 451) dans un ouvrage de six cents pages. O'Brien sait fort bien que Burke avait horreur des fondements de la pensée de Locke, et ce n'est que dans un article de la *New York Review of Books* qu'il se permet d'avancer cette idée qu'il sait fautive et qu'il ne reprend pas dans son propre livre sur Burke, autrement que dans le cadre de la correspondance avec Berlin figurant en Appendice.

[89](#) Les premiers écrits de Burke sont réunis dans le volume I, publié en 1997 de *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1989-2000. La publication, sous la direction générale de Paul Langford, de cette édition scientifique exemplaire, bien que parfois franchement apologétique dans des cas épineux comme la traite des Noirs, n'est pas encore terminée. Les références faites par la suite à cette édition seront à « l'édition d'Oxford »).

[90](#) On dispose maintenant d'une récente traduction du premier volume des *Recherches sur la Révolution française*, traduction, annotations et introduction de Lukas K. Sosoe, préface de Alain Renaut, Paris, J. Vrin, 1998. Le texte de ce publiciste et haut fonctionnaire de l'État de Hanovre, publié en 1793, constitue l'équivalent allemand des *Réflexions* de Burke. Il n'a jamais pu obtenir en Allemagne auprès d'un public déjà « burkisé », comme le dit Alain Renaut, le succès dont jouissait le parlementaire britannique et en France il est resté pratiquement inconnu. Il ne fait pas de doute que le livre de Rehberg est supérieur à celui de Burke, il a une profondeur qui manque au pamphlétaire britannique, mais il ne présente pas par rapport aux *Réflexions* de véritable originalité. Voir par exemple p. 99-104, 114-117 du texte français ici cité sur la négation des droits universels, du rationalisme, de l'égalité entre les hommes, de l'idée de contrat, de l'autonomie de l'individu comme de chaque génération par rapport à celles qui l'ont précédé ou de la possibilité de changer une Constitution par décision de la majorité. Dire que « La Déclaration française est un ramassis de maximes philosophiques très imprécises » et qu'elle ne « renferme que des droits du citoyen et rien de leurs devoirs », affirmer que « l'esprit métaphysique s'était emparé de toutes les têtes de l'Assemblée nationale » (135-136) n'était plus en 1793, et à plus forte raison dans les années qui devaient suivre, une révélation pour les critiques de la Révolution. Que l'obscurité de Rehberg par rapport à la gloire de Burke soit une injustice est chose certaine, mais c'est précisément le succès continu de Burke, que Rehberg ne manque pas de citer, jusqu'à nos jours, qui contribue à l'oubli de tous les autres écrits de l'époque



fondés sur les mêmes principes visant à détruire les fondements des Lumières françaises.

[91](#) Edmund Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 427.

[92](#) Burke, « Deuxième lettre, sur le génie et le caractère de la révolution française, dans ses rapports avec les autres nations » (Deuxième lettre sur la paix régicide), in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 600.

[93](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 141.

[94](#) Michael Freeman pense à juste titre que c'est dans un texte de 1795, *Letter to William Elliot*, que Burke donne le meilleur exposé concis de ses vues sur les raisons de la révolution en France. Voir son « E. Burke and the sociology of revolution », *Political Studies* 25 (4), 1977, p. 466. En effet, cet exposé reprend en gros mais d'une manière plus concentrée tous les arguments déjà mis en avant mais d'une manière dispersée dans les *Réflexions*.

[95](#) E. Burke, *Letter to William Elliot*, 26 May 1795, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, (éd. d'Oxford), vol. IX, p. 39. Cette lettre fut écrite en réponse à une dure critique des idées de Burke faite le 8 mai 1795 devant la Chambre des lords par le duc de Norfolk. Norfolk pensait que non seulement les idées de Burke « sapaient les droits constitutionnels des Anglais mais étaient diamétralement opposées aux principes whigs... [qui étaient] les principes de la Révolution de 1688 ». Voir le texte complet de cette lettre aux pages 29-44.

[96](#) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 178 : voir plus haut, p. 64.

[97](#) Burke, « Lettre à un membre de l'Assemblée nationale », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 352.

[98](#) *Ibid.*, p. 351-357. Voir aussi Michel Ganzin, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 112-114.

[99](#) *Ibid.*, p. 352 et 355.

[100](#) *Ibid.*, p. 351-352.

[101](#) Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, présenté par Claude Mouchard, Paris, Belin, 1987, p. 193.

[102](#) J. de Maistre, « Considérations sur la France », in *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989, p. 137.

[103](#) Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », in *Écrits sur la Révolution*, p. 227.

[104](#) Maistre, « Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines », in *Considérations sur la France*, présentation de Pierre Manent, [Bruxelles], Éditions Complexe, 1988, p. 273.

[105](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 274.

[106](#) Maistre, *Écrits sur la Révolution*, p. 78.

[107](#) *Ibid.*, p. 79.

[108](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris, éditions de la Maisnie, 1980, tome 1, p. 64 et 129 ; *Écrits sur la Révolution*, p. 133-134 et 144.

[109](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 1, p. 211. Voir aussi p. 207-213.

[110](#) *Ibid.*, t. 1, p. 208.

[111](#) Maistre, *Considérations sur la France*, p. 20 et 47-48.

[112](#) *Ibid.*, p. 65-66.

[113](#) *Ibid.*, p. 69.

[114](#) *Ibid.*, p. 64 (italiques dans le texte).

[115](#) *Ibid.*, p. 18. Cf. aussi p. 21.

[116](#) *Ibid.*, p. 18-19.

[117](#) *Ibid.*, p. 19.

[118](#) Maistre, « Considérations sur la France », in *Écrits sur la Révolution*, p. 182.

[119](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 129-154 et p. 189-243. Maurras verra dans cette critique du classicisme la grande faiblesse de l'œuvre de Taine.

[120](#) *Ibid.*, p. 160-161.

[121](#) *Ibid.*, p. 162.

[122](#) *Ibid.*, p. 161.

[123](#) *Ibid.*, p. 162-166.

[124](#) *Ibid.*, p. 166.

[125](#) *Ibid.*, p. 166-168.

[126](#) *Ibid.*, p. 170-172.

[127](#) *Ibid.*, p. 172.

[128](#) *Ibid.*, p. 182.

[129](#) *Ibid.*

[130](#) *Ibid.*, p. 182.

[131](#) *Ibid.*, p. 183.

[132](#) *Ibid.*, p. 182-183.

[133](#) *Ibid.*, p. 184.

[134](#) *Ibid.*, p. 185.

[135](#) *Ibid.*

[136](#) *Ibid.* : Taine cite le *Contrat social*, II, 3 p. 253 de l'édition utilisée ici. La citation est coupée, mais ce qui gêne, c'est surtout le fait que Taine en oublie la

suite : « Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius. » Le chapitre IV, 8, traite « De la religion civile » : c'est le dernier chapitre du *Contrat social*, p. 327-336.

[137](#) Louis-Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais*. édition, introduction et notes par Raymond Trousson, Paris, Éditions Ducros, 1971. Né en 1740, mort en 1814, dénigré par les uns, lu et apprécié par d'autres, Mercier fut traduit en plusieurs langues. *L'An 2440* date de 1770 ou 1771. Jusqu'en 1799, l'ouvrage qui devait avoir de nombreuses éditions s'était répandu dans toute l'Europe (introduction, p. 66). Admirateur de Rousseau, Mercier publie en 1791 un retentissant *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution* ; élu à la Convention, girondin, il est sauvé de l'échafaud par la chute de Robespierre (introduction, p. 22-25).

[138](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 186 : Taine cite *L'An 2440*, I, ch. 17 et 18. Or les deux chapitres cités sont consacrés au célibat monastique et au culte de l'Être suprême. Le texte que Taine met entre guillemets est de lui, non pas de Mercier. Ce dernier s'est souvent vanté d'avoir été, avec *L'An 2440*, le prophète de la Révolution dix-neuf ans avant qu'elle n'éclatât (introduction, p. 73). Cependant, les propos que lui prête Taine ne sont pas de lui.

[139](#) *Ibid.*, p. 144-145.

[140](#) *Ibid.*

[141](#) *Ibid.*, p. 147. Taine cite l'*Essai sur le poème épique*.

[142](#) *Ibid.*, p. 147-148.

[143](#) *Ibid.*, p. 148-149.

[144](#) *Ibid.*, p. 149-151.

[145](#) *Ibid.*, p. 155 et 159.

[146](#) *Ibid.*, p. 160.

[147](#) *Ibid.*, p. 159-160.

[148](#) *Ibid.*, t. 5, p. 242 et 320.

[149](#) *Ibid.*, t. 1, p. 220 (italiques dans le texte).

[150](#) *Ibid.*, p. 236.

[151](#) *Ibid.*, p. 242-243.

[152](#) E. Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France* in *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Calmann-Lévy, 12<sup>e</sup> éd., série *Œuvres complètes*, s.d. [1929], p. 238.

[153](#) Cité in Édouard Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1996, p. 162, p. 131-132.

[154](#) Renan, « Réponse au discours [...] Claretie », in *Feuilles détachées*, p. 1078, cité par Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 162, note 335.

[155](#) Renan, *L'Avenir de la science*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, [1956],

t. III, p. 749.

[156](#) Renan, *La Guerre entre la France et l'Allemagne*, in *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 133.

[157](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, in *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 40. Voir aussi « Préface », in E. Renan, *Questions contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 7<sup>e</sup> éd., s.d. [1929], p. III.

[158](#) Dans ce nouveau texte Renan s'explique sur la republication de son livre. « Une condition m'était imposée », dit-il, « c'était de reproduire mon essai de jeunesse dans sa forme naïve, touffue, souvent abrupte... or le cadre de mon vieil ouvrage n'est nullement celui que je choisirais aujourd'hui ». Ce qui fait que pour corriger et modifier le contenu, « cette foule de pensées » qui ne sont plus les siennes, pour fixer un nouveau cadre conceptuel qui correspondrait à l'évolution de sa pensée, il aurait fallu « composer un nouveau livre » (*L'Avenir de la science*, p. 721.) Le livre est donc publié en guise de document qui vient témoigner sur les idées qui étaient les siennes en 1848 mais qui ne le sont plus en 1890.

[159](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 747.

[160](#) *Ibid.*, p. 812.

[161](#) *Ibid.*, p. 1039.

[162](#) *Ibid.*, p. 747.

[163](#) *Ibid.*

[164](#) *Ibid.*, p. 748.

[165](#) *Ibid.*, p. 1124.

[166](#) *Ibid.*

[167](#) *Ibid.*, p. 1039. Voir aussi p. 1124 : Le Jeu de Paume « sera un jour un temple ».

[168](#) *Ibid.*, p. 1028-1029.

[169](#) *Ibid.*, p. 884.

[170](#) *Ibid.*, p. 1029.

[171](#) *Ibid.*, p. 990.

[172](#) *Ibid.*, p. 990-991.

[173](#) *Ibid.*, p. 1032.

[174](#) *Ibid.*, p. 748. Dans *La Réforme* le ton est nettement plus dur : « les hommes bornés qui prirent en main les destinées de la France » (p. 11), « leurs déclamations creuses, leur légèreté morale... » (p. 8).

[175](#) *Ibid.*, p. 748.

[176](#) *Ibid.*, p. 748-749.

[177](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 54.

[178](#) Thomas Carlyle, « The New Downing Street », 15 avril 1850, in *Latter-Day Pamphlets, The Works of Thomas Carlyle*, édités avec une Introduction par Henry Duff Traill, Londres, Chapman and Hall, 1896-1907, 30 volumes. Cette édition sera citée *Works* et vol. Ici voir vol. 20, p. 131-132. Pour une biographie moderne de Carlyle, voir *Thomas Carlyle, A biography*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[179](#) Thomas Carlyle, *Les Héros*, préface de Bruno de Cessole, traduction et notes de François Rosso, Paris, Maisonneuve et Larose-Éditions des Deux Mondes, 1998, p. 263-264.

[180](#) *Ibid.* L'image du maçon vient directement de Maistre qui parle aussi de la truelle qui se prend pour l'architecte.

[181](#) *Ibid.*, p. 246.

[182](#) Carlyle, *Critical Essays*, vol. I, p. 460-461. Traduction française : *Nouveaux Essais choisis*, p. 93. Partout où cela a été possible j'ai utilisé les traductions françaises. Cependant, ces traductions reproduisent souvent des choix de textes arbitraires qui faussent le sens de l'original. Par exemple : dans *Nouveaux Essais choisis* le passage intitulé « Identité de la force et du droit » (p. 317-328) constitue une traduction incomplète du chapitre V de *Chartism (Critical and Miscellaneous Essays, Works*, vol. 29), qui occulte les pages 148-150 du texte original, celles précisément où Carlyle explique la Révolution en termes d'une révolte des classes opprimées. Par ailleurs, le chapitre VI, celui où Carlyle définit à

la page 158 la démocratie comme « a *self-cancelling business* », en dépit de son importance, n'a pas été traduit.

[183](#) *Ibid.*, p. 464-465. Traduction française : *Nouveaux Essais choisis*, p. 97-98 (*Persiflage* en français dans le texte). Voir mêmes thèmes dans *Les Héros*, p. 38.

[184](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 274-275.

[185](#) *Ibid.*, p. 226, 231 et 274-275 ainsi que *Nouveaux Essais choisis*, p. 94.

[186](#) Carlyle, « Past and Present », book IV, ch. 1, in *Works*, vol. 10, p. 241.

[187](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 228 et 231. Cf. aussi p. 284.

[188](#) Carlyle, *Nouveaux Essais choisis*, p. 94.

[189](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 226.

[190](#) Carlyle, *Critical Essays*, vol. I, p. 415.

[191](#) Carlyle, *Sartor Resartus*, p. 273.

[192](#) Carlyle, *Nouveaux Essais choisis*, p. 93, *Critical Essays*, p. 415, *Sartor Resartus*, p. 272-273.

[193](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 38.

[194](#) Carlyle, *Critical Essays*, p. 414.

[195](#) *Ibid.*, p. 416, 419, 424-427, *Nouveaux Essais choisis*, p. 38.

[196](#) *Ibid.*, p. 436 et *Nouveaux Essais choisis*, p. 18 et 37.

[197](#) Carlyle, *Nouveaux Essais choisis*, p. 181.

[198](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 212 et 244.

[199](#) *Ibid.*, p. 242-243.

[200](#) *Ibid.*, p. 246.

[201](#) M. Rouché, Introduction à J.-G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire. Pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle/Auch Eine Philosophie der Geschichte*, traduit de l'allemand et présenté par Max Rouché, Paris, Aubier, 1964, p. 78-80. Cette édition bilingue constitue un outil de travail exemplaire.

[202](#) Voir par exemple J.-G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 355 : « Travaillons, mes frères, avec courage et d'un cœur joyeux même en plein nuage... » L'édition classique des œuvres de Herder, en 33 volumes, est celle de *Herders Sämtliche Werke*, herausgegeben von Bernhard Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913 : *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* de 1774 se trouve dans le volume 5 (1891), p. 475-586 ; *Le Journal de mon voyage en l'an 1869 (Journal meiner Reise im Jahr 1769)* figure au volume 4 (1878), p. 343-461 ; et aux *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)* sont consacrés les volumes 13 et 14. Quand je l'ai jugé utile, je donne, en suivant Rouché, des renvois à l'édition Suphan. Une édition beaucoup plus accessible et beaucoup plus facile à utiliser, en caractères latins et non pas gothiques, qui réunit en trois volumes les œuvres qui nous intéressent ici, est Johann Gottfried Herder,

*Werke*, édités par Wolfgang Pross, Munich, Carl Hansen Verlag, 1984. Le premier volume, sur Herder et le « Sturm und Drang », comporte *Une autre philosophie de l'histoire* (p. 591-689), le *Journal de mon voyage en l'an 1769* (p. 357-473) ainsi qu'une excellente postface (*Nachwort*) de Pierre Pénisson ; le volume II est consacré à Herder et l'anthropologie des Lumières ; dans le volume III on trouve les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. La bibliographie herderienne est immense : on consultera d'abord, à titre d'exemples, deux des derniers essais bibliographiques : Doris Kuhles, *Herder-Bibliographie, 1977-1992*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1994 et Tino Markworth, *Johann Gottfried Herder : a bibliographical survey, 1977-1987*, Hürth-Efferen, Gabel, 1990. En ce qui nous concerne ici directement, les ouvrages les plus importants apparaîtront par la suite, tout au long de ce livre. À ceux-là on ajoutera Benjamin Wall Redekop, *Enlightenment and Community : Lessing, Abbt, Herder and the quest for a German public*, Montreal, McGill-Queens University Press, 2000 ; Antonio Verri, *Vico e Herder nella Francia della Restaurazione*, Ravenna, Longo, 1984 ; George Albert Wells, *Herder and after, a study in the development of sociology*, 's-Gravenhage, Mouton, 1959. Pour la vision de Herder au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, on consultera, Adolphe Bossert, *Herder, sa vie et son œuvre*, Paris, Hachette, 1916 et Robert Reinghold Ergang, *Herder and the foundations of German nationalism*, New York, Octagon Books, 1966 (première édition en 1931) ; F. McEachran, *The Life and philosophy of Johann Gottfried Herder*, Oxford, The Clarendon Press, 1939.

[203](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 195.

[204](#) *Ibid.*, p. 363-365 (S. 584).

[205](#) M. Rouché, Introduction à J.-G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 77-78.

[206](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 293-295 (S. 555).

[207](#) *Ibid.*, p. 297 (S. 556).

[208](#) *Ibid.*, p. 297 (S. 556).

[209](#) *Ibid.*, p. 293.

[210](#) *Ibid.*, p. 117 (S. 478).

[211](#) *Ibid.*, p. 349-351 (S. 578).

[212](#) *Ibid.*, p. 247 (S. 537).

[213](#) *Ibid.*, p. 241 (S. 534)

[214](#) *Ibid.*, p. 247 (S. 537).

[215](#) *Ibid.*

[216](#) Cité par Rouché du *Journal* in *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 249, note 1.

[217](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 251 (S. 538) : « Herz ! Wärme ! Blut ! Menschheit ! Leben ! » (édition Pross, p. 642).

[218](#) Hans Georg Gadamer, « Herder et ses théories sur l'histoire », in *Regards sur l'Histoire*, Cahiers de l'Institut allemand, publiés par Karl Epting, II, 1941, p. 9-10.



[219](#) Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 133.

[220](#) *Ibid.*, p. 134.

[221](#) *Ibid.*

[222](#) *Ibid.*, p. 135-137.

[223](#) *Ibid.*, p. 138 et 156.

[224](#) *Ibid.*, p. 138-140.

[225](#) Ernst Behler, « La philosophie de l'histoire de Herder. Contribution à la querelle des anciens et des modernes », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, Iași, Universității Alexandru Ioan Cuza, 1997, p. 18-19.

[226](#) *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 148.

[227](#) *Ibid.*, p. 150.

[228](#) Cité de l'édition Suphan, vol. 4, p. 472-473, in M. Rouché, introduction à J.-G. Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 47.

[229](#) M. Rouché, introduction à Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 47 et p. 60-61.

[230](#) *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 132-133 (S. IV, 411).

[231](#) *Ibid.*, p. 121 (S. IV, 411-412).

[232](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité/Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, choix de textes, introduction, notes, par Max Rouché ; collection bilingue, Paris, Aubier, 1962, livre XVI, ch. IV, p. 299 (S. XIV, 278).

[233](#) *Ibid.*, livre XVI, ch. IV, p. 301-303 (S XIV), 280-282.

[234](#) *Ibid.*, livre XVI, ch. V, p. 305.

[235](#) *Ibid.*, livre XII, ch. III, p. 203-205.

[236](#) *Ibid.*, p. 201-203.

[237](#) *Ibid.*

[238](#) *Ibid.*, livre XVI, ch. V, p. 305. Pénisson pense que « le vocabulaire de Herder peut être suspect mais que, tout compte fait, à être lu de près, ce texte en réalité se développe de telle manière qu'«il déplace peu à peu les attendus antisémites» jusqu'à «la condamnation des États antisémites» » (*J.G. Herder : La raison dans les peuples*, Paris, éd. du Cerf, 1992, p. 121). Une telle lecture n'est pas impossible, mais elle n'est pas la plus plausible.

[239](#) Rudolf Haym, *Herder nach seinem Leben und seinem Werken*, 2 vol., Berlin, Weidmann 1880-1885. Une nouvelle édition est parue en 1958 : Berlin, Aufbau-Verlag, et en 1978 (Osnabrück, Biblio Verlag).

[240](#) Cité in [Lucien] Lévy-Bruhl, « Les Idées politiques de Herder », *La Revue des Deux Mondes*, t. 80, 15 avril 1887, p. 931. La biographie de Rudolf Haym, devenue très vite classique, montre un Herder critique des Lumières. Ce livre reste toujours un ouvrage de référence. Il est intéressant de constater que le premier ouvrage majeur sur Herder et son temps fut publié en France en 1875 par C. Joret,

*Herder et la Renaissance littéraire en Allemagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1875.

[241](#) A. Gillies, *Herder*, Oxford, Blackwell, 1945, p. 133. Gillies met en évidence la contribution de Herder au mouvement *Sturm und Drang*. Dix ans plus tard, Robert T. Clark Jr. publie *Herder; his Life and Thought*, Berkeley, University of California Press, 1955, où il prend ses distances par rapport à Haym et à Gillies qu'il regarde comme poursuivant la ligne de pensée de l'érudit allemand. Clark minimise l'influence de Hamann et plutôt qu'un *Stürmer* il nous montre un *Aufklärer*, peut-être hésitant, mais un *Aufklärer* quand même. Il sait que Herder ne peut pas passer pour un rationaliste, mais il pense que les tendances dominantes dans la pensée de Herder ne sont pas incompatibles avec le rationalisme. En 1947, Gillies édite le *Journal meine Reise* chez Blackwell, à Oxford.

[242](#) Lévy-Bruhl, « Les Idées politiques de Herder », p. 931-932.

[243](#) Cité in *ibid.*, p. 932.

[244](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. II, p. 810-811.

[245](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. I, livre XV, ch.V, p. 258-259 : « De l'esclavage des nègres ».

[246](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. II, p. 805.

[247](#) Rousseau, *Du Contrat social*, p. 242. Dans *Le Code noir ou le calvaire de Canaan* (Paris, PUF, 1987) Louis Sala-Molins dresse un réquisitoire très dur, vrai, mais souvent injuste, contre Montesquieu et Rousseau : voir la troisième partie de l'ouvrage, intitulée « Le Code noir à l'ombre des Lumières », notamment p. 221-255. Que ni Montesquieu ni Rousseau ne soufflent mot de la fameuse ordonnance royale de 1685, durcie en 1724 (p. 217), est, sans doute, une défaillance colossale, mais ne change rien au fait que les philosophes des Lumières ont combattu l'esclavage avec les moyens du bord. Quiconque les lisait comprenait bien de quoi il s'agissait.

[248](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XV, ch. I<sup>er</sup>, p. 271.

[249](#) *Ibid.*, livre VI, ch. IV, p. 123-125.

[250](#) *Ibid.*, p. 115-119.

[251](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. II, livre XXV, ch. XIII, p. 166.

## C HAPITRE II

### Les fondements d'une autre modernité

La réflexion sur les Lumières a toujours été une méditation sur le monde contemporain. Certes, Vico, Herder et Burke étaient chez eux au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais pour leurs successeurs, le temps des Lumières et de la Révolution française avait fixé les paramètres de la vie politique et culturelle des deux siècles suivants. Ce « siècle unique » selon Michelet était unique aussi, mais pour des raisons diamétralement opposées pour les successeurs de ses premiers grands ennemis. En effet, non moins et peut-être plus encore qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, la lecture des premiers grands critiques des Lumières au XX<sup>e</sup> siècle est éminemment symptomatique aussi bien des dimensions prises par cette critique que des enjeux du siècle.

Vico précède Herder, mais son influence ne se fait véritablement sentir qu'au XIX<sup>e</sup> siècle ; encore n'est-elle pas véritablement comparable à celle du pasteur allemand. Celui-ci, immédiatement célèbre et qui, comme Voltaire, avait le sens du pamphlet, exerce sur la pensée européenne une emprise dont il est difficile d'exagérer l'importance pour le monde moderne. En revanche, Vico nous dit, dans sa *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même* – où il parle de lui à la troisième personne, probablement pour se démarquer de Descartes qui utilise le « je » –, qu'il « vivait dans sa patrie non seulement comme un étranger, mais même comme un inconnu<sup>1</sup> ». Ce n'est qu'au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle que l'auteur de la *Science nouvelle* accède au statut du plus grand philosophe italien. Hors de la péninsule, il faudra attendre Michelet pour que sa présence se fasse sentir. Avec la fin des « années Michelet », la pensée de Vico réapparaît surtout comme nourrissant le travail d'auteurs dont le poids sera considérable au tournant du XX<sup>e</sup> siècle : Croce et Georges Sorel, puis, dans la seconde moitié du siècle, Isaiah Berlin.

De nos jours, dans le cercle des critiques de la culture comme dans celui des post-modernistes de toutes obédiences et de toutes disciplines universitaires, la longue disgrâce a fait place à une admiration aveugle. Celui qui n'était rien devient tout, note finement Alain Pons ; et il se trouve investi du rôle du précurseur universel, de celui qui a tout dit avant les autres. On aura ainsi un Vico préromantique, hégélien, marxiste, existentialiste, structuraliste avant la lettre<sup>2</sup>. Nous avons aussi aujourd'hui un Vico post-moderniste. Quoi qu'il en soit, il s'est créé le mythe de Vico, géant solitaire, marginal génial ; l'homme qui tout seul invente les sciences humaines et les sciences sociales, notamment l'histoire et la philosophie de l'histoire, l'anthropologie et la linguistique. Il est vrai que Vico a tout fait pour en convaincre ses lecteurs, et sans doute la postérité. Dans la recherche qu'il entreprend, dit-il, il doit « faire comme s'il n'y avait pas eu de livres dans le monde<sup>3</sup> ».

En effet, chacun trouve dans Vico ce qu'il cherche, car sa manière s'y prête, mais il n'est pas le seul dans ce cas. Il en va de même pour Herder, Hegel, Marx ou Nietzsche. Comme Herder, il avait la prétention de pouvoir tout englober dans son œuvre. Il prétendait à un savoir universel, ce qui, en ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle où se créait le monde moderne, n'était pas rare, et comme tout se trouve chez lui à l'état embryonnaire, toute idée, parce qu'elle n'a pas encore véritablement mûri et n'a pas pu être mise à l'épreuve, peut lui être attribuée ; l'ensemble est ouvert à des interprétations diverses. D'une part ces interprétations changent en fonction de l'époque et des modes ainsi que de la discipline propre au lecteur, mais d'autre part Vico est, comme Herder, un auteur hautement polyvalent. De plus, alors que se met en marche le grand bond en avant des Lumières, l'auteur de *Science nouvelle*, qui semble vouloir y prendre part en se réclamant par exemple de Bacon, se dresse en réalité contre la révolution intellectuelle de son temps. Puisqu'il sera fait souvent dans ce livre référence à Vico, il importe de s'arrêter sur les éléments fondamentaux de cette première attaque contre les Lumières. De toute évidence, il ne saurait être question dans le cadre du travail ici entrepris de se lancer dans une analyse globale de la pensée de l'auteur

*De la très antique sagesse des peuples italiques*, ouvrage dans lequel Vico commence sa critique de Descartes, mais bien d'examiner les principes qui devaient inspirer les campagnes anti-Lumières des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>4</sup>.

Ici il faut se pencher un instant sur les pages que consacre Paul Hazard à Vico, tant elles sont caractéristiques d'une approche très répandue. Si l'Europe avait écouté Vico, « ce héros de la pensée et ce génie original », elle aurait découvert que la raison n'était pas notre faculté première, mais au contraire l'imagination, et elle aurait su que la raison n'a fait que dessécher notre âme. Les Européens n'auraient-ils pas eu le regret de nos paradis perdus ? Ils auraient en outre appris que l'explication des choses venait des profondeurs des temps. Ainsi, « toutes leurs idées auraient été bouleversées, toute leur conception du monde ». Notre destin intellectuel, demande le grand spécialiste du XVIII<sup>e</sup> siècle, « n'aurait-il pas été différent<sup>5</sup> ? » Assurément, ce destin aurait été très différent : la seule question qui se pose est de savoir s'il aurait été meilleur ou pire. Si les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle s'étaient inclinés devant le verdict de l'histoire, s'ils n'avaient pas été touchés, comme Vico, par les idées de Locke, cette « nouveauté du jour [...] fraîchement arrivée de Londres<sup>6</sup> », ce qui aux yeux de Paul Hazard semble passer pour un malheur, combien d'années se seraient encore passées avant que ne fussent promulguées la Déclaration d'Indépendance américaine et la Déclaration des droits de l'homme française ? Et en quoi consistait l'idéal du passé ? De quels paradis perdus pouvait-il s'agir exactement pour tous ces Européens qui n'étaient ni nobles, ni gens de cour, ni évêques, ni intellectuels de renom ? Leur vie aurait-elle été meilleure si la réalité de tous les jours n'avait pas été soumise à la critique qui la déclarait indigne ? Si, sans attendre le XX<sup>e</sup> siècle, la raison avait dès le XVIII<sup>e</sup> siècle été rejetée au second plan, et si cette « nouveauté du jour » que fut le *Deuxième Traité* n'avait pas traversé la Manche, les idées de liberté, de justice, de tolérance auraient-elles pris corps ? Sans Locke, notre monde aurait-il été moins brutal, moins violent, moins sectaire ?

La thèse épistémologique centrale de *La très antique sagesse*, connue sous la forme de la théorie du *verum-factum*, est l'identité du vrai avec ce qui est créé, c'est-à-dire avec ce qui doit son existence même au fait d'avoir été fait. Les hommes ne comprennent que ce qu'ils ont créé et, le monde civil ayant été l'œuvre des hommes, cette œuvre a besoin de la science et peut être objet d'une science. En d'autres termes, puisque la création est une activité, elle exige un créateur. C'est dans cet ouvrage que mûrit la contestation de Vico à l'égard de Descartes : si nous ne pouvons prouver ou connaître que ce que nous avons créé nous-mêmes, nous ne pouvons prouver l'existence de Dieu que si nous l'avons créé nous-mêmes. Voilà pourquoi « quiconque essaie de prouver l'existence de Dieu *a priori* doit être condamné pour curiosité impie<sup>7</sup> ». Pour la même raison, la métaphysique ne peut être prouvée *a priori* : la critique de Descartes se développe en un rejet de la sécheresse du cartésianisme, incapable d'apprécier la valeur des sciences de l'homme et de contribuer à leur développement. Dans son *Autobiographie*, Vico adresse de durs reproches à l'auteur du *Discours de la méthode* dont la physique est alors « au « sommet de sa faveur auprès des gens de lettres » : « La philosophie de René ne forme en aucune façon un système cohérent », sa métaphysique « n'a produit aucune morale appropriée à la religion chrétienne », et « elle ne donne pas non plus naissance à une logique originale<sup>8</sup> ».

En effet, pour Descartes, la vérité n'a pas d'histoire, l'histoire n'enseigne donc rien, et le philosophe comme le savant n'ont pas à s'y attarder, fût-elle l'histoire de leur propre esprit. C'est pourquoi Vico prend le contre-pied de la méthode cartésienne : il écrira sa biographie en « historien », dit-il dans un texte hautement caractéristique. « On n'usera pas ici de fiction, comme le fait habilement René Descartes à propos de la méthode de ses études, pour exalter seulement sa philosophie et ses mathématiques et rabaisser toutes les autres études qui font partie de l'érudition divine et humaine. Bien plutôt, avec l'ingénuité qui sied à l'historien, on racontera pas à pas et avec franchise la suite entière des études de Vico, afin que soient connues les raisons propres et naturelles pour

lesquelles sa carrière littéraire fut telle et non pas autre<sup>9</sup>. » Contrairement à ce qu'il croit avoir été la voie choisie par Descartes, Vico entend donc exposer l'histoire véritable de son aventure intellectuelle, en suivant « les tortuosités de la vie » qui, à cause des « incertitudes » de l'action, ne peut suivre « une voie droite ». Dans son « autobiographie » – ou, si l'on préfère, son hagiographie personnelle –, il parle de ses maîtres spirituels, Platon, Tacite, Francis Bacon, Grotius, « ces quatre auteurs qu'il admirait par-dessus tous les autres et qu'il désirait mettre au service de la religion catholique » : deux géants de l'Antiquité y contribuent chacun à sa façon, Tacite contemplant « l'homme tel qu'il est, Platon tel qu'il devrait être<sup>10</sup> ».

Assurément, Vico restera toujours fidèle à l'idée selon laquelle les mathématiques – ici il parle de la géométrie – restent le domaine le plus sûr des connaissances humaines. Mais en même temps intervient un changement dans sa pensée, qui trouve son expression dans son grand œuvre : la différence entre notre connaissance des affaires humaines et donc de la société devient une question de principe et de non de degré, et l'histoire des hommes et des sociétés dans lesquelles ils vivent devient la connaissance la plus sûre accessible à l'homme<sup>11</sup>. Voici donc, écrit Vico tout à la fin de son livre, où il reprend cette idée fondamentale déjà exprimée plus haut : « Les hommes ont fait eux-mêmes ce monde des nations (cela a été le premier principe indiscutable de notre science, depuis que nous avons renoncé à la trouver chez les philosophes et les philologues)<sup>12</sup> ».

Ici vient la grande découverte que l'on attribue à Vico : la marche des affaires humaines est conditionnée non par le hasard ou par des choix arbitraires, mais par leur contexte historique et social. Il s'ensuit qu'une science de ces affaires, ces affaires qui sont les nôtres, c'est-à-dire une science sociale est possible. Mais ce qui gouverne en dernière analyse la vie des hommes, que ce soit en famille ou dans le cadre de l'État, c'est la providence et c'est la providence qui leur permet de sortir d'un état de nature hobbesien, c'est elle qui permet aux



hommes de dépasser leurs instincts et leur comportement de bêtes sauvages s'adonnant uniquement à la recherche de leur bien individuel et de faire avec intelligence des choix qui leur permettent de vivre « dans une société humaine<sup>13</sup> ». C'est probablement en lisant Grotius que Vico a compris que la philosophie et la philologie (mot qui en fait signifie aussi chez lui l'histoire), la première se rapportant à l'universel et à l'éternel, la seconde au particulier et au contingent, pourraient être combinées pour créer une science de l'homme. Mais c'est la lecture des adversaires de Grotius, notamment Pufendorf sur l'état de nature et le concept de droit naturel, qui amène Vico à rejeter la doctrine classique d'un droit universel et accessible à la raison humaine. Par une étude des théories du droit naturel, Vico est amené à rejeter les théories des origines et de la nature des sociétés fondées sur l'idée du droit naturel<sup>14</sup>. Il en est de même en ce qui concerne Hobbes : Vico accepte les théories de l'auteur de *Leviathan* pour tout ce qui concerne l'état de nature et les origines de l'humanité, mais il rejette la conception de la société qui s'en dégage : la société serait le produit d'un contrat, et par conséquent ses origines ne peuvent qu'être rationalistes, individualistes et volontaristes.

Une autre idée essentielle que Vico retire de la lecture de ses prédécesseurs, notamment du philologue Jean Le Clerc (Vico écrit : Leclerc), qu'il appréciait beaucoup et qui semble avoir été l'un des rares érudits de l'époque à tenir compte de son œuvre<sup>15</sup>, est celle de l'importance de l'idée de mythe. Vico est arrivé à la conclusion que les théoriciens du droit naturel étaient incapables d'expliquer la nature mythique de la pensée humaine à ses débuts<sup>16</sup>. C'est cette idée qui va jouer un rôle déterminant dans l'antirationalisme de Sorel, qui dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle consacrera une longue étude au philosophe napolitain<sup>17</sup>.

La « nouvelle science » de Vico est donc celle des choses produites par l'homme<sup>18</sup>. Son ambition était de donner une « histoire universelle de tous les temps<sup>19</sup> ». Une fois encore, il n'est pas possible d'entrer ici dans la problématique de la double nature de l'homme, l'homme après la chute qui est,

selon la doctrine chrétienne, en état de péché, et l'homme qui construit les réalités qui lui sont propres. Mais, et c'est là un élément fondamental pour la compréhension de l'attaque lancée par Vico contre les Lumières, l'activité humaine n'est pas celle de l'individu mais d'un agent social. Elle n'est pas autonome mais conduite par la providence d'une manière qui n'est pas toujours claire. Les objectifs que l'individu cherche à atteindre sont dans un rapport nécessaire avec son rôle social. Il ne peut jamais échapper, même quand il poursuit des buts individuels, au réseau des rapports qui sont les siens en tant qu'être socialisé. L'individu se trouve ainsi pris dès son premier soupir dans une camisole qui est celle de son contexte social et culturel. Il s'ensuit que les actions de l'individu auront des conséquences qu'il n'a ni désirées ni prévues, et ces conséquences à leur tour seront à l'origine d'une autre évolution sociale<sup>20</sup>. Les affinités avec Hegel, qui sautent aux yeux, ne doivent pas être poussées trop loin : il ne s'agit pas chez Vico d'un processus dialectique, car le progrès est suivi de périodes de déclin. Le problème de la décadence est ici posé clairement, et il servira à battre en brèche les diverses théories de progrès tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. On reconnaît ici également les grands thèmes herderiens : la campagne contre les Lumières avait sa logique et Herder pouvait développer sa pensée sans connaître Vico : Montesquieu et Voltaire suffisaient amplement.

La théorie de l'histoire constitue l'un des aspects les plus intéressants de l'œuvre de Vico. Une fois de plus, il faudra procéder par raccourcis. Vico entendait « unir en un seul principe tout le savoir humain et divin<sup>21</sup> » et élaborer « une histoire idéale éternelle, que parcourrait l'histoire universelle de tous les temps et qui conduirait, dans cette dernière, selon certaines propriétés des choses civiles, la succession des naissances, des états de maturité et des décadences de toutes les nations<sup>22</sup> ». À cet effet, le philosophe napolitain va se pencher, comme tous les auteurs de son temps et comme tous ses prédécesseurs, sur l'origine de l'espèce et de ses premières institutions sociales. Seulement, alors que Hobbes et Locke – que Vico connaissait aussi et dont il fait mention dans son

autobiographie – voyaient l'émergence des sociétés comme un processus de prise de décision par des êtres rationnels par nature, forcés par les conditions de l'état de nature à chercher refuge dans la société et l'État, Vico se sépare dès le début des fondateurs du libéralisme. Il rejette leur vision rationaliste de l'homme, cette sorte de machine à deux pattes créée par Hobbes, il s'élève contre leur vision individualiste, ou atomistique, volontariste et utilitaire de la société. Dans Hobbes Vico n'a puisé, dans le meilleur des cas, que l'état de nature : l'idée de l'origine de la société fondée sur l'autonomie de l'individu tout-puissant, forgeant son monde sans intervention de la providence, lui répugne profondément. Il en est de même en ce qui concerne Locke et son monde sans Dieu, tout comme chez Hobbes.

C'est pourquoi Vico revient à Platon. Pour découvrir les principes qu'il cherche, il commence par « les fables des poètes », puis se lance rapidement comme le philosophe athénien dans la linguistique<sup>23</sup>. Cependant, comme il le montre bien dans son autobiographie, c'est dans l'approfondissement de l'œuvre de Bacon et de Grotius qu'il trouve la voie de ses propres découvertes. Bacon n'avait pas réussi « à embrasser l'univers des cités, le cours de tous les temps et l'étendue de toutes les nations » : voilà ce que Vico prend sur lui d'accomplir, en s'appuyant sur Grotius qui a réussi à réunir « dans un système de droit universel la totalité de la philosophie et de la philologie<sup>24</sup> ». Sur cette base, Vico va rechercher « les principes de l'histoire universelle qui nous avaient manqué jusqu'ici » : il « découvre de nouveaux principes historiques de philosophie et, en premier lieu, une métaphysique du genre humain, c'est-à-dire une théologie naturelle de toutes les nations, selon laquelle chaque peuple s'est naturellement forgé lui-même ses propres dieux, par un certain instinct naturel que l'homme a de la divinité<sup>25</sup> ». Cette idée sera l'un des fondements de la culture anti-Lumières, le particulier prenant le pas sur l'universel. Assurément, ni le catholicisme ardent de Vico, ni son patriotisme italien<sup>26</sup>, ni le luthéranisme de Herder et son patriotisme allemand n'engendrent encore de refus global de l'universalisme

chrétien, mais le principe est posé et il sera exploité dès le tournant du XIX<sup>e</sup> siècle.

Vico considère avoir fait ses découvertes sur deux axes : « les idées et les langues » qui constituent une « philosophie » et une « philologie du genre humain<sup>27</sup> ». Il montre comment la poésie, les vers et les chants sont les produits d'une « même nécessité de nature chez toutes les premières nations<sup>28</sup> ». Dans ses *Principes de science nouvelle*, Vico parle de cette découverte qui lui aurait coûté une bonne vingtaine d'années de travail, dans un contexte où sont mentionnés Hobbes, Grotius et Pufendorf<sup>29</sup>. Ailleurs, il est plus explicite et dit avoir résolu la question laissée ouverte par Grotius : l'homme est un être social par nature et non pas artificiellement par convention<sup>30</sup>.

C'est ainsi que Vico lance son attaque des Lumières, qu'il approfondit quand il oppose l'imagination à la raison et quand il insiste sur l'importance des coutumes. La raison utilise des concepts abstraits, alors que l'imagination utilise des images concrètes. Chez Vico, l'imagination, aussi bien sur le plan de l'histoire que de l'ontologie, précède la raison<sup>31</sup>. Juriste dont la grande ambition était la chaire de jurisprudence à l'université de Naples, Vico exprime son antirationalisme par l'attaque du rationalisme des théoriciens du droit naturel en tête desquels vient Grotius. Hugo Grotius était considéré par les auteurs des Lumières comme le fondateur d'une science morale moderne : il enseignait la possibilité de dégager des normes universelles de morale. Précisément parce qu'il voyait en lui l'un des quatre grands hommes auxquels il devait sa formation, c'est contre l'auteur de *De iure belli ac pacis* que Vico se dresse. Grotius et tous les autres théoriciens de cette école, y compris les fondateurs du libéralisme, Hobbes et Locke, pensaient que le droit était fondé sur un concept intemporel de justice accessible à tous les hommes rationnels. Pour Vico, c'est une grossière erreur de penser que les normes en vigueur à n'importe quel moment de l'histoire pouvaient être accessibles à l'homme du premier âge de l'humanité. Ce n'est pas la raison, mais les coutumes qui régnaient – « le droit

naturel des *gentes* a été ordonné par la coutume » – et les coutumes sont le fruit de l'imitation, qui est une des capacités premières de l'homme primitif. Ce qui nous amène également à la conclusion que « le monde enfant fut composé de nations poétiques, la poésie n'étant rien d'autre que l'imitation<sup>32</sup> ». C'est ainsi que l'auteur de la *Science nouvelle* souligne l'origine non rationnelle des civilisations et qu'il explique la fondation de la société civile et l'abandon de l'état de nature.

En une page lumineuse de son autobiographie, Vico divise l'histoire en trois époques, l'âge des dieux, l'âge des héros et l'âge des hommes, auxquelles correspondent trois langues. La langue divine, qui est muette, s'exprime par des hiéroglyphes, la langue héroïque est symbolique et procède par métaphores, la troisième est la langue épistolaire qui emploie des mots convenus<sup>33</sup>. À ces deux triades s'en ajoutent d'autres : trois types de nature humaine, de coutumes et, en vertu de ces coutumes, trois espèces « de droit naturel des nations », et en conséquence trois variétés d'État<sup>34</sup>. Toutes les formes d'existence, toutes les normes de droit sont fonctions du temps et des conditions. Il est évident que ces normes, en évoluant avec le temps, se modifient : voici donc les premiers fondements de l'historisme. On trouve ici posée la question de la main de la providence dans l'histoire. En effet, Vico superpose « une histoire idéale éternelle » fondée sur l'idée de la providence par laquelle, comme il le montre tout au long de l'ouvrage, a été « ordonné le droit naturel des gens et les histoires particulières des nations, avec leur naissance, leur progrès, leur maturité, leur décadence et leur fin<sup>35</sup> ». Si le processus historique tel que Vico le conçoit est un processus d'enchaînements de cause à effet, parvient-on à une forme de déterminisme ? Il est certain que l'auteur offre une théorie qui implique l'existence des lois du développement historique<sup>36</sup>. En même temps, il prétend lui-même que l'homme est libre de faire des choix : y a-t-il place dans son système pour le libre arbitre ? « L'arbitre humain, dit Vico, très incertain de nature, devient certain et déterminé avec le sens commun des hommes relativement aux nécessités ou utilités humaines, qui sont les

deux sources du droit naturel des *gentes*<sup>37</sup>. » S'agit-il de normes universelles qui coexisteraient avec le particularisme historique ?

Pour certains de ses lecteurs, Vico pratiquait un déterminisme consistant, pour d'autres c'est le contraire qui est vrai. Pour d'autres encore, déterminisme et libre arbitre ne sont pas incompatibles. L'histoire dans son ensemble, c'est-à-dire le processus de développement de systèmes d'institutions, peut être déterminée, mais à l'intérieur de ces systèmes les hommes sont libres. L'influence contraignante globale des institutions sociales est une réalité qui signifie que le développement de ces institutions est le produit d'une causalité, mais au sein de ce processus tout n'est pas déterminé dans la même mesure<sup>38</sup>.

La place centrale de la religion dans le système de Vico ne peut faire de doute, et c'est bien la religion qui le protège contre cette forme de relativisme que Herder ou Möser allaient développer trente ou quarante ans après sa mort. L'importance de la religion dans le refus des Lumières n'est qu'un élément du dénominateur commun à Vico et à Herder. Un monde sans Dieu serait un monde inconcevable : le déclin et la chute des sociétés sont fonction de l'affaiblissement de la foi religieuse. Toutes les nations, barbares ou civilisées, et en tout temps, ont en commun trois coutumes humaines : la religion, le mariage et l'enterrement. Il conteste le témoignage de ces voyageurs qui, de retour du Brésil, d'Afrique australe, des Antilles ou d'autres pays du Nouveau Monde, prétendent que certains peuples vivent sans connaissance de la divinité. Rien ne saurait être plus faux et Bayle commet, selon Vico, une grossière erreur quand, peut-être sur la base de ce genre de mensonges, il affirme que « les peuples peuvent vivre dans la justice sans avoir aucune connaissance de Dieu<sup>39</sup> ». Tout comme Hobbes, Bayle va beaucoup plus loin que Polybe, qui avait déjà énoncé l'« affirmation fausse [...] selon laquelle si, dans le monde, il y avait des philosophes, on n'aurait pas besoin de religion ». C'est pourquoi Vico prend sur lui de donner une « science » qui, « sous l'un de ses aspects



principaux, doit être une théologie civile raisonnée de la providence divine qui semble avoir fait défaut jusqu'ici<sup>40</sup> ».

Le combat contre le droit naturel, contre le concept d'un individu tiré de l'état de nature par la force de sa seule raison, contre l'idée de la société civile comme le résultat d'une décision prise par des individus libres et égaux décidés à se donner des structures sociales et politiques, depuis la famille jusqu'à l'État, uniquement pour améliorer leur sort, suivi d'une vision de l'individu pris dès sa création dans un réseau de relations sociales qu'il n'a pas créées et qui varient d'une période à l'autre, d'un endroit à l'autre, produit cette autre modernité fondée non pas sur ce qui unit les hommes, mais sur tout ce qui les sépare. L'individu de Vico formé par le contexte historique et social est le contraire de l'*ego* cartésien. Vico fait de nombreuses allusions à l'analogie qui existe entre la vie d'un être humain, de l'enfance à la vieillesse, et la communauté nationale, des origines à la décrépitude finale. Chez l'auteur de la *Science nouvelle* la conception organique de la société apparaît déjà clairement. C'est ainsi que se met en marche cette seconde modernité dont tout le poids ne se fera sentir qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

Après Vico, inconnu de son temps, Herder remplit dès son apparition le rôle de pivot autour duquel s'organise la critique des Lumières et, partant, la réflexion sur le monde contemporain. Il est jusqu'à nos jours considéré comme le représentant le plus réputé de la nouvelle conscience historique qui émerge dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour beaucoup il en est en quelque sorte l'inventeur. Rien n'est moins vrai quand on place Herder face à Voltaire et à Montesquieu, mais rien n'est plus exact quand on le regarde comme le premier maillon de cette ligne de pensée qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, met l'accent sur l'histoire, la culture, l'ethnie, les sens, les instincts et l'imagination – c'est-à-dire sur ce qui distingue et éloigne les hommes et non pas sur ce qui les réunit : leur raison commune, des valeurs universelles et leurs intérêts matériels. Chez Herder et chez les herderiens, non



seulement en Allemagne mais aussi en France et en Italie, émerge le nationalisme culturel et son corollaire immédiat le nationalisme politique qui, à mesure que l'on s'avance dans le XIX<sup>e</sup> siècle, prend des allures de plus en plus radicales et de plus en plus violentes. Le nationalisme culturel débouche très vite sur l'idée de l'État-nation dont le corollaire est la toute-puissance de l'État, et l'idée de démocratie ennemie de la nation.

Même un Cassirer, lui aussi victime du culte allemand de Herder, manifeste une curieuse tendance à regarder cette œuvre comme si celle-ci tombait du ciel, enfantée par le néant : sa vision de l'histoire, sans égale en pureté et perfection, aurait produit une nouvelle conception du monde historique en ce qu'elle ne se contente pas de chercher le simple contour de l'histoire ; elle veut en apercevoir séparément chaque forme. L'histoire selon Herder ne connaît rien qui soit réellement identique, ce qui fait que toute généralisation abstraite est impuissante, et nul concept spécifique unique, nulle norme universelle n'est capable d'embrasser sa richesse. Toute situation humaine a sa valeur singulière, chaque phase de l'histoire possède ses droits propres et sa nécessité immanente. Le premier effort de l'historien devra donc être, au lieu de soumettre son objet à une mesure uniforme fixée une fois pour toutes, d'adapter sa mesure à l'individualité de l'objet<sup>41</sup>.

Herder lui-même était conscient de la grande fragilité de son raisonnement et il s'attendait « à être mal compris<sup>42</sup> ». En d'autres termes, il savait que son argument, par son inconsistance, était largement ouvert à la critique. D'une part il connaissait « la faiblesse des caractéristiques générales » qu'il élaborait à profusion, et d'autre part il se voulait le peintre des tableaux particuliers de toute situation, peuple et époque donnés<sup>43</sup>. Il sait que ce qu'il appelle « esprit gothique, chevalerie nordique au sens le plus large » ne peut couvrir « le détail des diverses périodes de l'esprit des temps médiévaux<sup>44</sup> ». Ailleurs il pose une question et donne immédiatement la réponse : « Égyptiens, Grecs, Romains

étaient-ils, les souris et les rats sont-ils tous semblables entre eux – non ! Et pourtant ce sont des rats et des souris. » Mais si l'on sombre dans l'infini des particularités, à quoi arrive-t-on ? « Si tu colles ton visage contre le tableau, si tu en découpes ce petit bout, si tu épluches ce petit grumeau de peinture, jamais tu ne verras l'ensemble du tableau – tu ne verras rien de moins qu'un tableau » ! Il poursuit ce qui pourrait facilement passer pour le procès de sa propre démarche : « Et si tu as la tête pleine d'un groupe dont tu t'es épris, ton regard pourra-t-il bien embrasser un ensemble de périodes si changeantes ? L'ordonner ? Le suivre doucement ? Dans chaque scène distinguer uniquement le principal ? » La conclusion vient d'elle-même : nul n'en est capable et « l'histoire scintille et vacille à tes yeux<sup>45</sup> ! » C'est ainsi que Herder voudrait intervenir entre l'historicité, c'est-à-dire le relativisme historique, et la normativité, ou la perspective interprétative de l'historien visant la vérité<sup>46</sup>.

En réalité, l'originalité de Herder ne consiste pas dans une supposée découverte du spécifique et de l'individuel, mais dans le sens qu'il donne à l'invention de l'histoire et qui fait de lui le père intellectuel du nationalisme. C'est là que réside sa contribution capitale.

Car Herder a pris le corpus historique qu'il a trouvé chez ses prédécesseurs pour le retourner contre eux en forgeant une alternative antirationaliste, chrétienne mais anti-universaliste, anticosmopolite, particulariste et de ce fait même nationaliste. Il a assemblé une multitude d'idées émises avant lui isolément, ce qui est une démarche assez commune et ne constitue pas forcément une preuve de génie. La théorie d'une éducation du genre humain par la providence vient de Bossuet, la théorie des climats et des génies nationaux de Montesquieu qui a contribué aussi, par l'entremise de son élève Mallet, auteur de *l'Histoire du Dannemarc*, à installer l'idée de la supériorité des Nordiques ; l'idée d'une histoire culturelle à la place d'une histoire dynastique appartient à Voltaire, et la critique relativiste à Saint-Évremond et Dubos. Il convient d'ajouter que l'idée de la supériorité de la poésie populaire se trouve

chez Diderot, et celle d'une critique de l'Europe éclairée chez Rousseau<sup>47</sup>.

Mais les auteurs français étaient des rationalistes, alors que Herder leur oppose une synthèse d'irrationalisme et du récit biblique, de christianisme et d'anti-universalisme, et c'est cela qui fait son originalité et sa force. Il tire de leurs œuvres des conséquences auxquelles ils n'ont pas songé, précisément parce qu'ils ont été des rationalistes. Car, pour Herder, ce n'est pas l'égalité nécessaire de toutes les périodes de l'histoire et de toutes les cultures qui fait l'unité du processus historique, mais la main de la providence. Sa vision de l'histoire comme un drame agencé par Dieu est le chemin emprunté par Herder pour signifier la dépendance totale de l'individu : dépendance à l'égard de la transcendance, tout comme à l'égard de la communauté historique, nationale et culturelle. « Le Dieu que je cherche dans l'histoire doit être le même que celui qui est dans la Nature, car l'homme n'est qu'une petite partie de l'ensemble et son histoire est, tout comme l'histoire du ver, intimement liée au tissu qu'il habite. [...] Tout ce qui se produit sur la terre s'y produit nécessairement dès qu'il se produit selon des règles portant en elles-mêmes leur perfection<sup>48</sup>. » Cette vision des rapports entre l'individu et la collectivité est éminemment moderne en ce qu'elle prépare les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. La nullité de l'individu – « Homme ! Toujours simple instrument<sup>49</sup> ! » – est le drapeau levé par Herder contre les Lumières : Maistre suit immédiatement, et Carlyle assure la relève tout au long de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Au cours de la seconde moitié du même siècle, Renan et Taine continuent cette lignée, jusqu'à ce qu'au tournant du XX<sup>e</sup> la nullité de l'individu soit traduite en termes libérés de leur connotation chrétienne pour devenir la pierre angulaire du combat contre le libéralisme et la démocratie. Cette vision globale des choses humaines persiste pour se retrouver chez Croce, Maurras, Spengler et Meinecke.

C'est donc vers l'auteur de *Die Entstehung des Historismus* qu'il convient de se tourner à présent. Le thème principal de ce travail, comme des autres ouvrages de Meinecke, est défini par

Carl Hinrichs, dans son introduction, en termes de conflit entre une façon de penser nouvelle, concrète, individuelle, en opposition avec l'ancienne approche, abstraite et absolue. Car c'est bien dans sa qualité d'antithèse des Lumières que réside pour Meinecke le caractère révolutionnaire de l'historisme. Selon lui, les Lumières mesuraient le monde de l'histoire à l'aune d'un critère fondé sur une raison éternellement valide et libre de tout ingrédient religieux ou métaphysique. Les Lumières, dit l'historien allemand, sont un produit des mouvements intellectuels du XVII<sup>e</sup> siècle, par le cartésianisme et par une importance excessive accordée au droit naturel, par l'extinction du fanatisme religieux et par la montée des sciences naturelles. Mais, en même temps, le XVII<sup>e</sup> siècle devait produire aussi un sentiment fort et sobre des réalités : la littérature de la raison d'État affrontait ainsi le droit naturel. Entre le droit naturel et le nouveau sens pratique, il n'y avait pas possibilité de fusion. Le mouvement des Lumières était dans une grande mesure un mouvement de protestation contre la politique de la raison d'État, la politique de la force nue. La politique était tellement discréditée à cette époque que Montesquieu lui-même la considérait comme le contraire de l'honnêteté, de la justice et de la morale<sup>50</sup>.

C'est ainsi que l'historisme lance aussi une réhabilitation du politique. Mais le regain de faveur du politique ne vient pas seul : cette réhabilitation de la force, ce début du culte de l'État a un corollaire : la campagne contre la raison au nom du réalisme politique. Meinecke parle du « contraste entre le droit de nature rationaliste et le réalisme empirique » nouveau, ce qui conduit vers une attaque globale du rationalisme et de l'universalisme des Lumières françaises<sup>51</sup>. Sur les pas de Troeltsch, Meinecke s'applique à montrer qu'à l'intérieur de la doctrine du droit naturel il existait déjà chez les stoïciens une tension entre l'idée de droit naturel absolu dérivé de la raison, elle-même d'origine divine, et un droit naturel relatif qui, sans nier en principe l'existence de normes absolues, regardait avec attention les particularités de la vie sociale et les imperfections de la nature humaine. Dans les Lumières françaises et plus particulièrement chez Voltaire en tant que leur représentant le

plus accrédité, c'est l'absolu qui triomphait. En d'autres termes : avec les Lumières françaises triomphait la raison. Cependant, dit Meinecke, le réalisme empirique et le relativisme ayant leurs origines chez Machiavel faisaient aussi leur chemin<sup>52</sup>.

Puisque c'est dans ce rejet des Lumières françaises que résidait la spécificité de la culture allemande et sa contribution essentielle à la culture occidentale, puisque c'est dans le refus des Lumières françaises que Meinecke voyait la grande différence entre l'évolution intellectuelle et politique de la France et de l'Allemagne depuis la Révolution, son ouvrage se développe en ligne ascendante depuis les premiers balbutiements de l'historisme en Europe occidentale jusqu'à l'apothéose allemande. Goethe est un héros, mais tout compte fait ce sont Möser et surtout Herder qui tiennent l'avant-scène. Herder est vraiment la figure centrale, la figure tutélaire. Meinecke avait lu *La Philosophie des Lumières* de Cassirer paru en 1932, quatre ans avant son propre ouvrage, et comme on pouvait s'y attendre de la part de cet admirateur de la politique bismarckienne, il n'a pas été convaincu par l'œuvre du plus célèbre kantien de son temps. D'une part, il fait comme si *La Philosophie des Lumières* ne méritait même pas que l'on s'y attarde, mais d'autre part son propre livre constitue en fait une réponse nationale allemande à Cassirer, le rationaliste juif, qui bientôt partira en exil. Il est d'ailleurs dans la logique des choses que Berlin, antirationaliste « mou », mais convaincu, n'ait pas non plus beaucoup profité de l'œuvre de Cassirer.

L'historisme ne se contente donc pas de développer un sens innocent de la valeur et de légitimité du varié et du multiple ; il ne défend pas seulement l'idée que l'esprit humain, parce qu'il la fait, ne connaît d'autre réalité que l'histoire – idée fameuse que nous devons à Vico –, mais aussi il avance un certain nombre de principes dont l'influence sur notre siècle fut déterminante et le plus souvent désastreuse. Car la violence de la réaction, ses dimensions et sa profondeur furent à la mesure de la grandeur de l'entreprise : l'homme des Lumières avait

voulu recréer le mythe de Prométhée. Ses ennemis immédiats répondirent par un appel à la providence, à la destinée, aux sources profondes de l'inconscient collectif.

Assurément, c'est en Allemagne que l'historisme assume une position de domination sans pareille, c'est là qu'il atteint son plein développement et c'est de là qu'il rayonne tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, si depuis Herder et Justus Möser jusqu'à Meinecke, en passant par Ranke, l'historisme représente le courant dominant de la pensée allemande, s'il est l'idéologie allemande par excellence, l'historisme n'est pas limité à l'Allemagne : c'est un phénomène européen dont l'influence fut capitale au cours des deux siècles qui nous séparent de la Révolution française. En France, la tradition historiste explose pour la première fois sur la place publique au tournant du siècle : c'est alors que Barrès produit l'essentiel de son œuvre et exprime les grandes lignes de la position historiste. Mieux et plus clairement que quiconque dans sa génération, l'auteur du *Roman de l'énergie nationale* fixe le cadre conceptuel des affrontements qui déchireront le pays entre le boulangisme et la fin de l'affaire Dreyfus, pour déboucher finalement sur la Révolution nationale de Vichy.

L'objet central de la vindicte de Meinecke est le droit naturel. Selon lui, c'est le droit naturel qui a limité l'approfondissement de l'investigation de l'âme humaine à cause de son intellectualisme et de son rationalisme<sup>53</sup>. Ce n'est qu'en se libérant de l'emprise du droit naturel qu'il est devenu possible de reconnaître le principe d'individualité, principe que Shaftesbury a été le premier à reconnaître<sup>54</sup>. L'auteur anglais figure chez Meinecke dans la galerie des pionniers. Chronologiquement, Voltaire vient ensuite : il est le plus grand historien des Lumières parce que le plus novateur. Il représente un âge qui regardait le passé avec une confiance en soi sans précédent. Les réalisations historiques de Robertson, de Hume, et de Gibbon sont peut-être supérieures aux siennes, mais Voltaire est plus grand parce qu'il eut le premier l'idée d'une histoire universelle, il inventa l'idée de « philosophie de l'histoire ». Il pouvait afficher un esprit de conquérant, de

propagandiste sans pareil, il savait se libérer des conventions et idées reçues de son temps, et il avait la capacité – ici Meinecke cite Goethe – de regarder le monde à vol d’oiseau<sup>55</sup>. Meinecke rend hommage au génie de Voltaire, à son respect pour la diversité des coutumes et des croyances, à sa compréhension pour l’idée de l’esprit des peuples et des âges : contre Condorcet et Turgot, il ne croyait pas à un progrès infini. Mais en même temps, Meinecke adresse des critiques acerbes à ses faiblesses : les profondeurs irrationnelles de l’âme humaine lui sont restées inconnues, son image de la perfection est restée mécanique – ce qui signifie rationaliste – et les valeurs des Lumières lui paraissent insurpassables<sup>56</sup>. Selon Meinecke, Voltaire, figure complexe, était constamment déchiré, dans l’interprétation de phénomènes historiques, entre un point de vue mécaniste et un point de vue moral – cette opposition de la part de Meinecke est révélatrice –, mais, en dépit de ces faiblesses, il avait eu une première intuition de ce grand bond en avant que constitue le relativisme.

Par relativisme Meinecke entend la prise de conscience de l’individualité des phénomènes historiques et le respect pour leur spécificité. Assurément, le relativisme éclairé avait des limites, il ne pouvait s’affirmer que mécaniquement, de cause à effet, de l’extérieur et non pas de l’intérieur. Un relativisme authentique aurait été en contradiction avec les principes régnants du droit naturel, selon lesquels il existait des normes de vie éternelles et invariables. Mais du fait même que les Lumières avaient lancé une recherche à l’échelle de l’univers, l’impulsion donnée à la volonté de saisir l’humanité dans tous ses aspects et toutes ses manifestations devait finalement conduire à une vision du monde relativiste. C’est ainsi que la curiosité historique des Lumières préparait un relativisme historique plus profond.

N’en déplaise à tous ceux qui aujourd’hui encore voient toujours en Herder l’inventeur du monde historique, une observation sur Voltaire historien s’impose ici à leur attention. « Mon but est toujours d’observer l’esprit du temps ; c’est lui qui dirige les grands événements du monde », écrit Voltaire



dans l'*Essai sur les mœurs*<sup>57</sup>, et il poursuit dans *Le Siècle de Louis XIV* avec cette profession de foi inscrite en tête de cette œuvre peu commune : « Ce n'est pas seulement la vie de Louis XIV qu'on prétend écrire ; on se propose un plus grand objet. On veut essayer de peindre à la postérité, non les actions d'un seul homme, mais l'esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais<sup>58</sup>. » Tout en s'affirmant comme le véritable pionnier de la conquête du monde historique, Voltaire montre en quoi consiste le début de la modernité : au temps de Louis XIV, le « nouveau » avait bel et bien pris le dessus, et un seuil a été irréversiblement franchi. Ce qui ne signifie pas que l'histoire dessine une courbe ascendante et ininterrompue : « Ce temps ne se retrouvera plus où un duc de La Rochefoucauld, l'auteur des *Maximes*, au sortir de la conversation d'un Pascal et d'un Arnauld, allait au théâtre de Corneille<sup>59</sup>. » Car ce siècle, dont la destinée n'est comparable qu'au temps de Léon X, d'Auguste et d'Alexandre, sera irrémédiablement suivi d'une période de décadence : « Le génie n'a qu'un siècle, après quoi il faut qu'il dégénère<sup>60</sup>. » Voltaire n'était pas ce fanatique ni de l'idée simpliste d'un progrès continu et ininterrompu ni de la domination de la France qu'on se plaît à voir en lui depuis Herder. De ces pages on peut aisément conclure que même la suprématie de la langue de Molière et de Racine n'est pas à jamais assurée : le français est devenu la langue de l'Europe car tout y a contribué, depuis les grands auteurs du siècle de Louis XIV jusqu'aux pasteurs calvinistes réfugiés à l'étranger et aux historiens comme Bayle ou Saint-Évremond, lus dans toute l'Europe<sup>61</sup>. Pour Voltaire, la langue n'est pas dotée d'un génie spécial, comme le diront les Allemands de Herder et de Fichte : c'est une conjoncture culturelle exceptionnelle qui a fait d'elle la langue de l'Europe cultivée. Il reste que ce qui est essentiel pour Voltaire, c'est qu'au XVII<sup>e</sup> siècle un incomparable bond en avant fut accompli.

Voltaire n'invente pas seulement l'idée de philosophie de l'histoire, il ne crée pas seulement le domaine de l'histoire culturelle dans le cadre d'une histoire de la civilisation ; dans

son œuvre historique, il poursuit son entreprise de démystification. Il pense que toute tradition détériore ce qu'elle transmet. Il applique à la recherche de la vérité historique les règles cartésiennes<sup>62</sup>. Assurément, sa documentation n'est pas exempte de nombreuses faiblesses, mais l'auteur du *Siècle de Louis XIV* fait un travail de recherche remarquable, il se penche sur les documents écrits, que ce soient des mémoires d'intendants ou des manuscrits des contemporains ; il fait déjà de l'histoire orale et interroge les témoins, il n'hésite pas à faire voler en éclats, en passant au peigne fin sources écrites, témoignages et en s'assurant des conditions sur le terrain, des mythes comme celui du passage du Rhin par l'armée de Louis XIV que Boileau célèbre en vers. Comme le public parisien, Boileau croyait que l'armée avait passé le fleuve à la nage et malgré le feu d'artillerie ouvert à partir d'une forteresse imprenable, exploit qualifié par Bossuet de « prodige de son siècle ». Voltaire va anéantir le prodige : la fameuse forteresse n'était qu'une cabane de douaniers, l'adversaire deux faibles régiments d'infanterie et quelques centaines de cavaliers<sup>63</sup>. Cette démarche suffit pour le rendre odieux à Herder et à Burke. Sa guerre au christianisme, sa critique de la tradition et son rationalisme suffisent pour dresser contre lui, chacun pour une raison différente, Taine et Renan, Barrès et Maurras, Croce, Spengler et finalement Berlin.

Meinecke rend hommage aussi bien à la qualité de l'œuvre qu'au Grand Siècle français. Mais, pour lui, les erreurs commises par Voltaire sont à la mesure de sa stature même : il affiche tous les défauts des Lumières. En effet, les critères en vertu desquels il juge le passé, la façon dont il regarde les cultures de l'Asie pour battre en brèche le christianisme, le sombre portrait qu'il fait du Moyen Âge, les lumières de la Renaissance et ensuite de nouveau la nuit des guerres de Religion sont les critères de la raison. Là est le cœur du mal, car un abîme sépare le grand empire de l'irrationnel et le petit royaume de la raison, abîme ouvert par la psychologie mécaniste des Lumières. C'est bien à cause de son raisonnement mécaniste et égoïste qu'il ne peut comprendre

« l'existence spécifique de toutes les créations objectives de l'esprit humain<sup>64</sup> » : or la première de ces créations est l'État. Meinecke reconnaît que Voltaire veut un État fort et indépendant, libre spécialement de toute influence religieuse, mais uniquement comme un instrument de civilisation, ou, dit-il pour employer le langage des Lumières, un instrument du « bonheur » des peuples. Voltaire pose le principe en vertu duquel l'État existe pour le bien des individus : il exprime ainsi les aspirations de la bourgeoisie, individualistes et libérales, il parle en termes utilitaires ; Meinecke regardait ce principe comme celui d'un égoïsme individuel ou de classe<sup>65</sup>.

C'est pourquoi, dit Meinecke, en dépit du fait que Voltaire sait que « la force [...] a tout fait dans ce monde<sup>66</sup> », son approche moralisatrice, qui est celle des Lumières dans leur ensemble, l'empêche de comprendre dans toute sa profondeur l'idée de l'État et la nature du pouvoir politique. Il sait ce qu'est la raison d'État, mais il ne comprend ni la dépendance de toute vie culturelle de l'État ni sa stricte individualité. Pour lui les monarques sont interchangeable, pourvu qu'ils appartiennent à des périodes qui se trouvent plus ou moins au même niveau de développement de la raison. Une fois encore, Meinecke met l'accent sur ce qui de son point de vue constitue l'essentiel : l'incapacité de Voltaire à saisir l'immensité de l'individualité. En outre, la solidarité humaine apparaît comme un aspect de la fière autosatisfaction qu'affichent les Lumières, mais, ce qui est plus grave encore, cette solidarité dépasse toutes les frontières nationales et religieuses<sup>67</sup>. Pour l'école historiste c'est un péché cardinal. En dernière analyse, son approche semble incapable de dépasser les barrières élevées par le droit naturel. Les philosophes des Lumières chérissent trop l'idée de bonheur, ils sont trop imprégnés de moralisme pour comprendre la véritable nature du pouvoir<sup>68</sup>.

On en revient ainsi à la conclusion principale : en dépit de l'influence exercée par Voltaire sur Herder, c'est avec le *Journal de mon voyage en l'an 1769* – journal que le jeune prédicateur protestant tient pendant son voyage en France – que se lève l'aurore de l'historisme et que les Lumières se

trouvent définitivement refoulées vers un arrière-plan marqué négativement<sup>69</sup>.

Après Voltaire, Montesquieu, figure que Meinecke juge plus difficile à classer : Montesquieu a su se dégager de cet aspect du droit naturel que l'admirateur de Bismarck méprisait particulièrement : l'idée selon laquelle l'État trouverait son origine et sa légitimité dans un contrat social<sup>70</sup> ; cependant, il ne parvint jamais à se libérer de la contradiction fondamentale qui saute aux yeux dès les premières lignes de *L'Esprit des Lois* : d'une part il nous dit que les lois « sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », et d'autre part il affirme immédiatement que « ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité<sup>71</sup> ». La conclusion qu'en tire Meinecke est que le rationaliste en lui, qui croit en l'existence d'une raison éternelle, l'empêche de tirer les conclusions déterministes qui s'imposent à partir de ses propres prémisses. Ce qui l'amène à confondre les lois de la raison – nous dirions les normes de la raison – avec les lois mathématiques ou relations causales. Aujourd'hui, dit Meinecke, nous pensons que les concepts de juste et de faux, de bon et de mauvais – il veut dire normes morales – sont le produit d'un développement à partir d'échelons inférieurs vers des échelons supérieurs de la vie humaine et à ce titre changeront encore dans l'avenir. Mais, pour Montesquieu, ces normes étaient éternellement valables, comme les lois des mathématiques. En même temps, Montesquieu avait aussi conscience d'une certaine impuissance de la raison face aux forces irrationnelles en œuvre dans l'histoire<sup>72</sup>. Une fois de plus, Meinecke rend hommage à la prouesse que constitue l'œuvre de Montesquieu, il n'oublie pas Saint-Évremond, de qui Montesquieu a beaucoup appris, ni Bossuet, mais il montre de nouveau où réside l'insuffisance du grand auteur de *L'Esprit des Lois* : son pragmatisme est resté prisonnier d'un cadre conceptuel à la fois mécaniste et utilitaire<sup>73</sup>.

Ici, Meinecke revient au problème du relativisme, cette composante essentielle de l'historisme<sup>74</sup>. Mais, une fois

encore, le rationalisme est chez l'auteur de *L'Esprit des lois* un obstacle insurmontable : le juriste, le penseur politique sait se pencher sur les aspects particuliers des âges et des nations, mais le rationaliste est poussé vers de grossières simplifications. La causalité mécaniste du cartésianisme est un obstacle qui ne lui permet pas de saisir les formes et structures individuelles de l'histoire. Mais, en dépit du fait que, comme Voltaire, il prend fait et cause pour le progrès, Montesquieu ne tombe pas dans la perversion qu'a été l'idée de progrès des Lumières tardives<sup>75</sup>. Finalement, alors que Voltaire avait enseigné qu'un combat entre le rationnel et l'irrationnel était une constante dans l'histoire, Montesquieu s'intéresse à la façon dont la raison pourrait s'accommoder de l'irrationnel<sup>76</sup>. Alors que Montesquieu pense que « faire une coutume générale de toutes les coutumes particulières serait une chose inconsiderée<sup>77</sup> », Voltaire estime qu'il est ridicule que chaque endroit ait ses propres lois. En effet, dans le long chapitre 82 de *l'Essai sur les mœurs* consacré aux sciences et aux arts aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, il rend responsables des malheurs de la France son émiettement : « un malheureux pays, [...] sans coutumes écrites et gouverné par mille coutumes différentes ; un pays dont la moitié s'appelait la langue d'*Oui* ou d'*Oil*, et l'autre la langue d'*Oc*, pouvait-il n'être pas barbare<sup>78</sup> ? » De Herder à Meinecke et à Berlin, les principaux critiques des Lumières devaient précisément promouvoir ce culte du particulier et admirer ce pluralisme, en dépit du fait qu'en France c'est la législation jacobine, plus tard républicaine, qui a été une source de progrès et de bien-être. Par ailleurs, qu'en serait-il des États-Unis sans la guerre civile ou, cent ans plus tard, sans le gouvernement fédéral imposant dans les années 1960 les droits civiques et l'égalité raciale aux anciens États esclavagistes ?

Après Montesquieu, Meinecke se penche sur la philosophie de l'histoire de la seconde moitié du siècle, de Turgot à Condorcet : cette génération s'intéresse toujours non pas à l'individuel mais au typique et universellement valide. Condorcet entend montrer que la raison humaine est infaillible

dans la mesure où est infaillible une loi naturelle, comme la loi de gravitation. En même temps, une évolution positive se fait quand même jour : Buffon inspire l'évolutionnisme de Goethe et de Herder, Diderot prend conscience du rôle des passions, Rousseau rend un service incalculable aux droits de l'individu, le criticisme culturel des deux *Discours* fait beaucoup pour secouer l'autosatisfaction des Lumières et approfondir le niveau de réflexion. Il est un pionnier, mais tous ces penseurs sont encore victimes de la même erreur : la foi dans la raison. Tous pensent que la raison peut mener vers des vérités universellement valables<sup>79</sup>. D'autres développements positifs se font jour : le jeune A.J. Goguet (1716-1758) essaie de faire une histoire culturelle des premiers temps de l'humanité jusqu'à l'Antiquité grecque, Boulanger est une source d'inspiration pour Herder. Même au milieu de la stricte période classique de Louis XIV, l'esprit de la chevalerie et le Moyen Âge font l'objet d'un intérêt renouvelé. Meinecke mentionne Jean-Baptiste de La Curne de Sainte-Palaye (1697-1781), collectionneur des chansons de troubadours, et accorde une attention spéciale à Mallet, auteur en 1755 d'une *Histoire de Dannemarc*. Le Genevois Paul Henri Mallet s'intéresse à l'histoire et à la culture des gens du Nord, aux origines du roi Odin dont Herder parlera plus tard. Mallet montre de réelles qualités d'historien, mais il reste essentiellement un homme des Lumières, fidèle au concept de droit naturel et à l'idée de l'universelle égalité de la nature humaine. Mallet, dit Meinecke, fut un pionnier dans un art qui devait atteindre la perfection avec le grand historien suisse Burckhardt. C'est seulement en combinant l'histoire politique et militaire avec l'histoire des mœurs et des opinions que l'on parvient à un « *corps d'histoire véritablement utile et complet*<sup>80</sup> ». Cet ouvrage est resté sans grand effet en France, mais, en Angleterre et en Allemagne, il fut à l'origine d'un grand engouement pour les Nordiques.

En Angleterre aussi d'importants progrès furent accomplis. Après Shaftesbury, vinrent Hume et Gibbon. Hume aurait été capable de reconnaître les forces de l'esprit comme des forces qui sont aussi des forces individuelles, n'était le fait que sa



« raison » était encore enchaînée par les principes du droit naturel. Il n'a pas été capable d'effectuer la percée vers une expérience qui aurait englobé la psyché tout entière. Son intellectualisme lui a permis simplement de reconnaître les forces irrationnelles de l'âme. Hume était tributaire de la pensée de Montesquieu et de Voltaire, et son *Histoire de l'Angleterre* pouvait passer pour une imitation du *Siècle de Louis XIV*, mais il était un penseur plus vigoureux et plus profond que Voltaire ; son pragmatisme représentait un grand pas en avant, mais il était encore victime des limites imposées par le droit naturel. Il ne pouvait pénétrer les profondeurs psychologiques, tout en sachant qu'il existait un monde mystérieux et que le mot « chance » signifiait qu'il existait des phénomènes aux causes inconnues. Mais la raison chez Hume n'avait pas perdu encore son caractère stable, permanent et éternel, et il faisait encore les erreurs caractéristiques des Lumières : généralisations rapides et inclination à voir partout des rapports de cause à effet. Ce que l'on pouvait apprendre de l'histoire n'était pas encore individuel mais seulement typique et général<sup>81</sup>.

Gibbon lui aussi est victime de l'incohérence qui règne dans la pensée des Lumières. Les critères absolus sont toujours présents : ce n'est qu'avec la montée de l'historisme, avec son particularisme – Meinecke parle d'« individualisme » –, qu'il sera possible de saisir toute la tragédie du monde antique. Le troisième grand historien est Robertson : lui aussi est limité par sa vision de la nature humaine toujours semblable à elle-même, ce qui engendre nécessairement une similitude des étapes du développement culturel<sup>82</sup>.

Ferguson va plus loin, il montre la puissance des instincts dans la vie sociale. L'origine des institutions sociales est très ancienne, elle tient à des élans spontanés et non à une activité humaine réfléchie. Il rappelle ce mot de Cromwell, selon lequel l'homme ne monte jamais aussi haut que quand il ne sait pas où il va. Voilà une grande parole, commente Meinecke : c'est ainsi que Ferguson rejette lui aussi l'idée selon laquelle l'État résulterait d'un contrat. Les institutions



sont le produit du génie de tout un peuple : Vico l'avait déjà dit, mais il était un solitaire. Ferguson introduit l'idée selon laquelle l'homme est par la nature des choses un poète ; il montre que rien ne peut ajouter à la beauté naturelle de la poésie des peuples primitifs. Mais sa contribution la plus importante réside dans sa conviction que l'attitude spirituelle des hommes constitue le facteur décisif dans la vie et la chute des peuples et des États : c'est bien cette force qu'évoque Machiavel quand il parlait de *virtù*, et que Ranke appellera plus tard l'énergie morale d'un peuple. Peuples et États fleurissent quand ils possèdent un sens profond de la communauté politique. Meinecke admire la capacité de Ferguson à comprendre qu'une philosophie politique dont l'objectif serait seulement d'assurer l'ordre public et la sécurité des individus ainsi que leur propriété, sans prendre en compte le caractère politique des citoyens, les rendrait incapables de vivre une vie en communauté. Des hommes occupés à assurer seulement leur bien-être perdent l'esprit viril nécessaire à la puissance des sociétés. Chez lui, la guerre honnie par les Lumières acquiert un aspect positif et créateur. C'est le signe du début d'un âge historique nouveau, celui qui va donner l'importance qui convient à l'État et aux forces le soutenant. Meinecke pense que Ferguson ouvre la voie à la compréhension du rôle de l'individuel dans l'histoire<sup>83</sup>.

Cependant – il n'est guère surprenant de le lire chez Meinecke –, c'est seulement chez Burke qu'un bond en avant est accompli avec l'apparition du contenu national de l'État. Son œuvre de jeunesse à propos des origines de nos idées sur le beau et le sublime devait attirer l'attention de Lessing et Herder, et trouver une place importante dans l'histoire des idées esthétiques. Burke est aussi le premier à appliquer ces principes particularistes – la recherche du spécifique dans chaque œuvre comme dans chaque période – à l'État, facteur relativement négligé par les autres préromantiques anglais, comme Hurd et Ferguson. Dans son autre œuvre de jeunesse, note Meinecke, écrite elle aussi dans les années 1750, jamais terminée et publiée seulement en 1812, *An Essay Towards an Abridgement of the English History*, essai qui ne dépasse pas

l'année 1216, Burke révèle ses tendances fondamentales : on ne trouve ici rien qui ressemble à la condamnation du Moyen Âge, si caractéristique des Lumières. De plus, en contemplant dans la destinée des nations la main de la providence, il affiche une attitude religieuse. Mais ce qui est le plus important, c'est le sentiment profond qu'il éprouve pour le passé : il y voit les racines de nos institutions telles qu'elles existent dans le présent. Il corrige ainsi les deux grandes erreurs courantes de son temps : avant lui on ne voyait ni que le droit anglais était resté le même depuis des temps immémoriaux, ni qu'il était resté essentiellement libre de toute influence étrangère<sup>84</sup>.

En combattant ces erreurs, Burke aurait pu avoir Hume de son côté, dit Meinecke, mais Hume n'était pas encore sevré des normes du droit naturel qui était un droit rationnel. En tant que rationaliste, il ne pouvait nier le principe d'égalité. Certes, Hume nous donne un certain avant-goût de Burke, mais pas plus. Burke pouvait faire sienne la formule de Hume (*Enquiry concerning the Principles of Morals*) selon laquelle, s'il existait des vérités nuisibles pour l'État, il était préférable de les remplacer par des erreurs bienfaites et de les reléguer au silence pour toujours, tout comme il ne pouvait qu'applaudir à l'idée qui engageait à respecter la tradition (*Idea of a Perfect Commonwealth*). Cependant, en dépit du fait que son œuvre était une sorte de marche-pied pour Burke, et que son empirisme pouvait théoriquement être très radical, c'était encore de l'utilitarisme de la vieille espèce : cet utilitarisme regardait les hommes d'une manière superficielle, et traitait leurs élans et leurs passions d'une manière mécanique. « De là provient sa formule mécanique qui consiste à essayer de tenir en équilibre autorité et liberté<sup>85</sup>. » C'est ainsi que Meinecke regarde cet effort de parvenir à un compromis entre les besoins de l'autorité et la volonté de liberté, ce problème classique du libéralisme, comme une « formule mécanique », c'est-à-dire le vestige d'un passé qui sera balayé par Burke.

Plus tard, en 1791, quand il préparait son assaut contre les droits de l'homme, Burke devait, dans *Thoughts on French Affairs*, reprocher à Hume sa position sur les droits universels.

Mais ce refus des principes universels se trouve déjà dans *A Vindication of Natural Society* de 1756, cette satire de la philosophie éclairée de Bolingbroke. Ce dernier entendait déraciner la religion avec les armes de la raison pure. Meinecke revient sur l'idée déjà formulée que la critique de la civilisation lancée par Rousseau aurait également pu être une dure atteinte portée aux Lumières, n'était le fait que l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts* lui aussi était encore un rationaliste et utilisait l'arsenal du rationalisme. En fait, dit Meinecke, Rousseau n'attaquait que de l'extérieur les positions de l'ennemi, alors que Burke pénétrait au cœur de la forteresse des Lumières et parvenait à désarmer l'ennemi. Cet ennemi qui devait être détruit pour que l'on puisse atteindre un niveau de compréhension plus profond de la vie humaine et de l'histoire était l'esprit du droit naturel<sup>86</sup>.

En effet, passer de Hume à Burke, c'est, pour Meinecke, comme regarder un paysage d'abord dans la lumière nue et froide de l'aube, ensuite dans les premiers rayons du soleil d'une chaude matinée. La pensée de Burke constitue selon lui un progrès décisif dans la mesure où cet auteur ne regarde pas l'État d'une manière générale, abstraite, comme les penseurs de l'école du droit naturel, ni d'un point de vue empirique, mécanique et utilitaire comme Hume. Ainsi, un gigantesque pas en avant est accompli, car Burke conçoit l'État non seulement comme une institution utile, mais comme une extraordinaire œuvre de la nature, comme un arbre qui, s'étant développé pendant des siècles, avait acquis ainsi ses titres de noblesse ; un produit de la volonté divine, et non pas le résultat des caprices de la raison humaine. L'État comporte un aspect esthétique et éthique, il a une valeur morale et la beauté lui est inhérente : la vie intérieure des hommes peut en tirer ainsi un grand bénéfice. Burke se dresse contre les idées françaises, contre les dangers que portent ces idées qui trouvent déjà leur chemin vers l'Angleterre et contre l'expression la plus arrogante de l'esprit du droit naturel, celle qui prend corps avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Il sait, souligne Meinecke, se hisser au niveau de représentant le plus autorisé de la nation. Meinecke comprend

que Burke défend aussi des intérêts de classe, mais ces intérêts représentent les droits historiques de la noblesse et de l'Église coiffées par la monarchie. La haine dont il poursuit la Révolution est à la mesure de son adoration des trésors menacés. L'État aristocratique, l'État « des saints et des chevaliers » qu'il défend en l'idéalisant et en refusant de voir ses faiblesses représente une vision à la fois religieuse et chevaleresque<sup>87</sup>.

S'il fallait définir un concept unique d'où proviennent toutes les idées de Burke sur les valeurs de la vie humaine, sur la politique et l'histoire, note Meinecke, on pourrait dire que c'est la piété du monde. Burke avait un respect religieux pour le monde tel qu'il était, avec tous ses malheurs. Il voyait dans le monde une harmonie cosmique et avait foi en son sens. L'homme était né ici-bas et il avait des devoirs envers ses semblables : Burke parlait de « la dépendance mutuelle des hommes les uns envers les autres » (*Thoughts on French Affairs*) et affirmait partout la primauté de l'histoire sur la raison. Il est à noter, explique Meinecke, que l'on trouve chez lui un sentiment d'immanence et de transcendance combinées, une conscience des forces divines en œuvre dans le monde et des liens indissolubles entre notre monde et l'au-delà. On le voit bien par le contexte dans lequel l'auteur évoque l'idée du contrat dans les *Réflexions* : un contrat indissoluble qui lie le monde visible et le monde invisible, une communauté éternelle qui lie les espèces supérieures et inférieures. Ce n'est pas le contrat de Locke, un contrat toujours modifiable. Cette conception du contrat éternel est fondamentale pour Burke et c'est elle qui produit l'idée de prescription<sup>88</sup>.

La théorie de Burke serait, d'après Meinecke, un traditionalisme revitalisé, mais pas encore l'historisme. Meinecke garde ce terme – sommet de l'entendement humain selon lui – pour le génie allemand : en premier lieu Herder et derrière lui Möser et Goethe. Mais, sans atteindre l'historisme, la pensée de Burke est le sommet de la pensée traditionaliste. Il avait vu que les subtilités de la raison risquaient de méconnaître la sagesse qui se cache dans les profondeurs du

sentiment. Par ailleurs, il avait bien vu qu'une communauté vivante était non seulement politique, mais aussi culturelle et il avait un sentiment aigu de l'unité du passé et du présent. De là vient, dans les *Réflexions*, sa fameuse description de la société en termes d'association indissoluble à laquelle aucune génération ni aucune partie du peuple n'a le droit de porter atteinte. Cependant, la pensée de Burke, remarquait Meinecke, souffre d'une contradiction : Burke conseille aux Français d'imiter la Constitution anglaise ; or une Constitution n'est-elle pas le produit de circonstances spécifiques et particulières à chaque culture ?

En réalité, contrairement à ce que pense Meinecke, il n'y a aucune contradiction chez Burke, et ce pour deux raisons. La première est que Burke n'invite pas les Français à adopter la Constitution anglaise, mais à revenir au début de leur XVII<sup>e</sup> siècle, lors de la dernière convocation des états généraux en 1614, et d'accepter que les mêmes règles s'appliquent en 1789. Il est convaincu que la France a eu une Constitution qui lui est propre et qu'il convient simplement de retrouver. La seconde raison est que, contrairement à une idée bien enracinée, il ne nie pas l'existence de principes universels : le respect de la tradition, la primauté de l'histoire sont aussi des principes universels. En réalité, Burke nie la validité de certains principes et en pose d'autres, non moins abstraits et non moins universels. La prescription est aussi un tel principe, tout comme le préjugé.

Pendant ce temps où se forge la culture politique des contre-Lumières, en France, les Lumières avançaient inexorablement, mues par une nécessité logique, vers leur victoire la plus grande et la plus fatale. Meinecke reconnaît que Burke était incapable, parce qu'il était victime d'un historicisme naïf, de comprendre les forces en jeu derrière les dramatiques événements de France. C'est là que se trouvait le territoire le plus chaudement disputé, là où se trouvait une société en état d'ébullition intellectuelle, coupée du pouvoir politique, là où le drame de l'histoire ne pouvait s'exprimer qu'avec la plus grande vivacité. Mais ces mêmes principes d'un droit de

nature inaltérable sont devenus un instrument de combat universel et ont gelé l'histoire et la pensée historique pour les réduire à un état fixe et statique. Assurément, les progrès faits en France dans la voie de l'historisme étaient réels, mais, selon Meinecke, l'esprit français n'était pas capable de s'élever aux hauteurs qu'il fallait : c'est à l'esprit allemand qu'il appartiendrait de donner une poussée et une direction décisives à ce processus de libération des normes universelles et de la souveraineté de la raison<sup>89</sup>.

Ainsi, après une longue période d'incubation et de tâtonnements, on en arrive, avec le génie allemand de Herder, au sommet. Paru l'année où l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire est publié sous sa forme définitive, le *Journal* représente dans l'esprit d'un Meinecke le manifeste de l'âge nouveau. En effet, Meinecke voit dans les pensées de Herder consignées dans ces pages rapportées de France un ensemble d'idées révolutionnaires qui devaient ensuite exploser dans le mouvement *Sturm und Drang*. Ces idées étaient destinées à servir de ferment à toute la vie spirituelle et mentale, avec en tête la poésie, l'art et la philosophie, et à rien de moins que transformer de fond en comble toute la pensée historique. Même s'il restait dans la pensée de Herder des traces de la pensée de Voltaire, « les Lumières », s'écrie l'historien allemand, « reculèrent vers l'arrière-plan, et l'aurore de l'historisme se leva<sup>90</sup> ».

Selon lui, la contribution spécifique de Herder consiste en ce qu'il a développé un certain nombre d'idées intimement liées : l'idée de l'inimitable individualité de toutes les créations historiques et leur continuel retour dans le processus du développement humain, l'idée du développement organique des cultures et des nations, l'idée de décadence liée à la critique qui débute avec Rousseau et continue avec Hamann, et la révolte des forces irrationnelles, forces du sang contre « la froide rationalité des Lumières et les tendances mécanistes de la civilisation ». Une autre ligne de pensée est qu'il n'est pas d'âge sans Dieu. Herder était amené ainsi à s'opposer à la plus récente doctrine des Lumières dont Voltaire était le

champion. Cette doctrine représentait l'histoire comme un affrontement constant entre la raison et toutes les forces qui lui sont opposées, et la jugeait en fonction de la « perfection » atteinte par le XVIII<sup>e</sup> siècle. De même Herder ne pouvait que s'opposer à la vision optimiste d'un progrès continu du genre humain. Toutes ces doctrines étaient enracinées dans la vieille conception du droit naturel, et de l'existence d'une nature humaine de tout temps égale à elle-même<sup>91</sup>.

Il en résulte que le bien apparaît comme une condition nécessaire du mal et le mal comme une condition nécessaire du bien. Le clairvoyant Machiavel avait bien vu que, dans toute institution, aussi utile et nécessaire qu'elle ait pu être dans le passé, pointe un mal caché. Vico a montré que les passions et émotions limitées des hommes étaient utilisées par Dieu pour produire un niveau plus élevé de culture. Ensuite est venue l'idée hegelienne de la « ruse de la raison ». Pour Herder, Dieu en tant qu'éducateur de l'homme pouvait parfois le conduire vers son but par des voies détournées<sup>92</sup>.

Dans son combat incessant contre le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou, comme le dit Meinecke, contre sa foi orgueilleuse dans la raison, contre l'admiration pour la Renaissance dont étaient coupables les rationalistes, eux qui y voyaient le sommet de la culture humaine, Herder produit le concept de « destin ». À mesure qu'il s'approche de son temps, il se fait plus humble : « Là où nous nous trouvons, nous sommes à la fois le but et l'instrument du destin. » La raison, pour Herder, peut conduire vers le scepticisme ; en regardant dans le cœur des hommes, on se rend compte que le progrès n'existe pas et le monde ne s'améliore pas<sup>93</sup>. On trouve chez lui à la fois une tentation de la décadence et celle d'un appel chrétien à l'activité dans ce monde.

Cependant, la formule « Je ne suis rien, l'ensemble est tout » ou la comparaison de l'homme à la fourmi ne démontrent pas, selon Meinecke, une dépendance de l'individu à l'égard de la collectivité différente de celle envers Dieu, au contraire. Dans son esprit, Herder avait raison de reprocher aux Lumières de ne voir dans l'individu qu'un mécanisme



isolé, alors que lui s'exclamait : « Cœur ! Chaleur ! Sang ! Humanité<sup>94</sup> ! ». Cette citation revient aussi bien sous la plume de Gadamer que chez Berlin pour devenir, au long des deux siècles de campagne ininterrompue contre les Lumières, un cri de ralliement et une sorte de drapeau fièrement déployé. Cet appel aux forces de la vie, des sens, de la solidarité ethnique, du sang est considéré par les deux philosophes – l'un allemand, l'autre britannique – s'avancant sur les pas de Herder et de Meinecke comme un magnifique manifeste de révolte contre la sécheresse ou pour tout dire l'odeur de mort qui se dégage du XVIII<sup>e</sup> siècle français. Meinecke aussi bien que Gadamer et Berlin refusent de regarder en face le fait que ce manifeste est aussi celui de la grande révolte contre le rationalisme qui au XX<sup>e</sup> siècle devait prendre le nom de fascisme et de nazisme.

C'est pourquoi, en dépit des efforts gigantesques déployés par le herderien le plus convaincu de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, c'est à la montée du nationalisme que le nom de Herder reste lié. Isaiah Berlin a usé de tout pour réduire au minimum la contribution majeure de Herder à la poussée du nationalisme politique et de l'État-nation et n'en faire qu'un phénomène culturel, mais il n'a réussi à convaincre que les convaincus. Meinecke, quant à lui, ne souffre pas d'un complexe comparable : il montre comment le nationalisme culturel ne constitue qu'une première étape d'une ligne ascendante conduisant au sommet de l'État-nation. C'est donc sur la contribution de Herder à la compréhension de l'esprit d'une nation que Meinecke se concentre. L'exemple le plus frappant est l'examen, plein d'une saine empathie, qu'il fait d'une époque particulière : le Moyen Âge. Herder avait commencé par ne pas aimer le style gothique, mais, comme Hurd en Angleterre, il y a découvert la merveille de l'esprit humain, alors que Voltaire et Hume ne voyaient que ténèbres. Mais Herder, tel que Meinecke et Berlin le présentent, ne serait pas tombé dans une idéalisation du passé : il y aurait vu la valeur relative que revêt chaque époque. Ici intervient le concept de « bonheur » : cette idée qui englobe la réalisation

des volontés et aspirations des hommes ne peut être perçue en termes universels<sup>95</sup>.

Cela pose évidemment le problème du relativisme historique et moral. Meinecke, tout comme Berlin qui va déployer des trésors d'ingéniosité dans le même but, s'emploie à convaincre ses lecteurs que Herder n'était pas un relativiste. L'un comme l'autre prétendent que l'antidote salutaire se trouve dans la philosophie chrétienne de l'histoire de Herder<sup>96</sup>. Meinecke ajoute encore un autre argument : il essaie de convaincre que le « relativisme radical » herderien, la reconnaissance de la valeur égale de tous les peuples et toutes les races s'apparente à l'idée d'égalité de la Révolution<sup>97</sup>. L'historien allemand oublie seulement que, pour la Révolution française, il s'agissait d'égalité entre individus libres, êtres rationnels, pourvus de droits naturels, c'est-à-dire universels, et organisés en communautés politiques et non pas en ethnies. Ici Meinecke se rabat sur l'argument selon lequel Herder parle en termes de nations et non de races<sup>98</sup>. Seulement, où passe exactement la ligne de démarcation entre déterminisme culturel et déterminisme racial ? Le xx<sup>e</sup> siècle n'apporte-t-il pas la preuve que le déterminisme racial ne pouvait se développer que sur la base d'un déterminisme culturel ?

Par ailleurs, fondateur du nationalisme, Herder ne peut pas se pencher sur la nature de l'État, ce qui contribue à détruire l'idée que le pasteur ne porte aucune sorte de responsabilité dans le processus de passage de l'idée de nation à l'État national. Pour lui, la famille est le seul pur produit de la nature, et l'État doit être fondé sur la famille : « La nature produit des familles ; il s'ensuit que l'État le plus naturel est celui d'un seul peuple avec un seul caractère national<sup>99</sup>. » Ailleurs : « Le gouvernement d'un peuple est une famille, un ménage bien ordonné ; il repose sur lui-même, car il a été fondé en nature [ou créé par la nature] et son existence et sa perte viennent uniquement avec les âges<sup>100</sup>. » Il appelait cela le premier stade d'un gouvernement naturel, mais il maintenait en même temps que c'était le stade le plus élevé et permanent<sup>101</sup>. En d'autres termes : les formes les plus

primitives d'organisation politique étaient pour Herder les formes idéales. Il convient de ne pas oublier dans ce contexte son attachement au despotisme oriental dans l'ouvrage de 1774, ce qui n'atteste pas une conception bien libérale de la société et de l'État. Meinecke en convient, mais il insiste sur le fait que si Herder est l'un des pionniers de l'idée de l'État-nation, le caractère de cet État était à ses yeux entièrement pacifique. Il avait horreur des États fondés sur la conquête, car la conquête déchire les cultures des peuples assujettis. Il n'avait pas non plus une idée très claire de la guerre : c'était le produit de « pressions » et de « contraintes ». On peut se demander, écrit Meinecke, s'il fut un temps où le genre humain n'a pas été soumis à des pressions d'une nature quelconque. Ce qui signifie que la guerre est naturelle. Par ailleurs, une jeune nation qui se bat pour sa liberté a bien le droit de recourir à la politique de la force<sup>102</sup>. Trois ans après la parution de l'ouvrage de Meinecke, les armées allemandes se lançaient à la conquête de l'Europe, et, dans la foulée de leurs premières victoires, l'idée de la politique de la force dans la pensée de Herder était longuement discutée par Gadamer dans Paris occupé par les nazis.

Finalement, Meinecke montre un Herder dont la ferveur religieuse se refroidit considérablement à Weimar par rapport à Bückeburg, et il parle de la sécularisation de sa pensée<sup>103</sup>. En effet, le christianisme perd du terrain chez l'auteur des *Idées*, la ferveur religieuse qui de toute façon n'est pas une garantie d'universalisme tiédit, mais le nationalisme reste ce qu'il était, ce qui fait que son poids relatif ne fait qu'augmenter. Il est vrai que les *Idées* sont parcourues par des courants et contre-courants, il est certain qu'il y a une dualité herderienne, mais il n'est pas moins exact que si dans le christianisme on constate un effritement, le nationalisme reste une constante. Dans ce contexte, Meinecke montre comment le mouvement *Sturm und Drang* libère d'immenses forces spirituelles et une intense vie intellectuelle : Berlin dit la même chose et il s'accorde avec Meinecke pour acclamer, face à la sécheresse des Lumières, ces réservoirs d'énergie créatrice. Il fera tout pour dissocier cette floraison culturelle du nationalisme et du relativisme.

En effet, dans la lecture que fait Isaiah Berlin de l'ouvrage de Meinecke près de quarante ans plus tard, lors de sa traduction en anglais en 1972, l'historien des idées britannique poursuit le même raisonnement et fait siennes les thèses de Meinecke. Il ne fait pas de doute que son propre ouvrage, *Vico and Herder*, doit beaucoup à Meinecke. Comme celui-ci, il est fasciné par les grands ennemis du droit naturel, des normes universelles et de l'individualisme tel que l'entendaient les penseurs de l'école du droit naturel de Locke à Rousseau. Comme Meinecke, il est captivé par Machiavel parce que l'auteur du *Prince* oppose à l'individu les droits de la communauté, par Herder dont l'universalisme chrétien ne pèse pas lourd face au particularisme ethnique et culturel, par Vico et Hamann qui, chacun à sa façon et à son tour, battent en brèche le rationalisme.

Berlin voit en Meinecke le dernier maillon d'une chaîne de grands historiens profondément engagés dans la vie politique de leur pays, et en même temps conscients des différences qui séparaient le monde qui était le leur de celui de l'universalisme et du rationalisme scientifique des civilisations à l'ouest du Rhin. En dépit du fait que Macaulay, Michelet ou Guizot ne peuvent en aucune façon être décrits comme des écrivains politiquement neutres, l'école historique allant de Mommsen et Droysen jusqu'à Treitschke, Sombart et Max Weber représentait une philosophie de l'histoire presque nationale et officielle. Meinecke est le dernier grand représentant de cette tradition. Tous voyaient dans la société un ensemble quasiment biologique, qui ne pouvait être dissocié en ses composantes comme aurait pu l'être un mécanisme. La société est perçue comme un organisme caractéristique d'ensembles sociaux complexes<sup>104</sup>.

En effet, Meinecke se situe bien, tout au moins jusqu'à l'arrivée de Berlin, au bout de la chaîne qui commence avec Herder. Berlin n'a que des éloges pour cet historien dont l'approche, tout comme celle de ses prédécesseurs, a fait selon lui davantage pour élargir l'horizon et la perspective des historiens que les doctrines positivistes contre lesquelles cette

approche s'élevait. Meinecke appartient à une école et il nous donne un extraordinaire aperçu en profondeur de ce mouvement qui commence avec Herder et le *Sturm und Drang* pour en arriver à Spengler et Jünger. Que Meinecke ne se rende pas compte du sens que prend cette continuité ne saurait étonner, mais que Berlin n'ait pas un mot pour s'interroger sur les implications de la haine contre ce XVIII<sup>e</sup> siècle coupable d'avoir arboré le droit naturel, les valeurs universelles et brandi les droits de l'homme est beaucoup plus curieux.

C'est ainsi que le philosophe d'Oxford regarde avec faveur la contribution « classique » de Meinecke qui consiste à mettre au jour les tensions qui existent entre les valeurs universelles, les droits de l'individu ou des groupes humains et les revendications de l'État. Mais l'idée maîtresse qui l'obsède comme elle a obsédé ses précurseurs est la nature de ces associations d'hommes dont chacune possède ses propres lois de croissance, complètement individuelles, qui constituent chacune un organisme unique en son genre, des ensembles sociaux qui se développent comme des plantes, obéissant chacun à sa nature spécifique. De ce fait – ici Berlin ne résume pas seulement la pensée de Meinecke, il la fait sienne –, il n'est pas possible de comprendre ou d'expliquer ces corps par des lois ou des principes généraux. Il s'accorde avec lui pour penser qu'un critère général ne peut qu'ignorer leur spécificité, les valeurs d'une société ne pouvant être celles d'autres sociétés ou d'autres époques. La justification de ce que ces sociétés sont et ce qu'elles font ne se trouve qu'en elles-mêmes. Meinecke, observe Berlin, était profondément troublé par le relativisme moral vers lequel convergeait une telle vision des réalités humaines et par l'idée qui en découlait, à savoir que seul le succès, et parfois seule la force, constituent les critères qui nous permettent de décider quelles sont les valeurs qui comptent ou qui donnent un sens à la vie. Il était conscient du fait qu'un tel relativisme était irréconciliable avec l'aspiration humaine à quelque chose de plus qu'un tel subjectivisme, le besoin d'un but commun<sup>105</sup>.

Berlin est lui-même suffisamment lucide pour comprendre que la révolte contre ce que Meinecke appelle la « vision généralisatrice », c'est-à-dire l'idée rationaliste, l'empire de la loi de nature, contre les différentes variétés de positivisme, d'utilitarisme, mais surtout contre l'idée selon laquelle l'Univers est un grand système que les hommes peuvent pénétrer et rendre intelligible au moyen de la raison qu'ils possèdent tous, toujours et en tout temps, est bien à l'origine de plusieurs grands courants idéologiques de ces deux derniers siècles. Il énumère ces courants : d'un côté traditionalisme, pluralisme, romantisme et conception prométhéenne de l'homme, anarchisme, nationalisme, réalisation de soi individualiste, de l'autre impérialisme, racisme et toutes sortes de tendances irrationnelles<sup>106</sup>. On notera que le libéralisme et la démocratie, tout comme le socialisme, ne figurent pas au palmarès, et pour cause. En même temps, le président de la Royal Academy montre un Meinecke anxieux de ne pas tomber dans les mêmes erreurs qu'il critique dans la tradition tant haïe du droit naturel, la tradition mécaniste, niveleuse, encyclopédiste du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les trois héros de Meinecke sont Herder, Goethe et Möser, et Meinecke cherche à saisir ce que Möser appelait « l'impression totale », celle que l'on ne peut jamais obtenir par la simple analyse des composantes d'un ensemble. Il n'y a que les ensembles qui comptent<sup>107</sup>.

Ce qui donne son extraordinaire vitalité à la démonstration faite par Meinecke, poursuit Berlin, est le fait qu'il n'était pas moins touché par les problèmes qu'il évoquait que les pionniers du courant historiciste. Il était conscient des difficultés, et l'histoire qu'il écrit est aussi celle dont il est un acteur autant qu'un observateur. Berlin éprouve une grande sympathie pour celui qu'il présente comme un vieil homme qui ne s'est pas prosterné devant Hitler et l'hitlérisme, mais il oublie de nous rappeler que non seulement ce grand universitaire n'a pas élevé l'ombre d'une protestation contre le régime qu'il voyait s'installer et se mettre sans tarder à l'œuvre, mais encore qu'il s'enthousiasma pour les victoires des armées de Hitler. Meinecke, note Berlin, était un homme honnête plongé dans une situation difficile. Il convient de citer



intégralement ce passage clé de l'avant-propos écrit par Berlin pour un ouvrage publié en 1936 et traduit en anglais en 1972 : « Ce livre fut écrit en temps de crise qui, consciemment ou inconsciemment, présentait une ressemblance avec cet autre tournant critique dans l'histoire de l'Allemagne, lorsque le *Geist* allemand se trouvait investi d'un côté par l'esprit niveleur de la centralisation et de l'organisation rationnelle de la France révolutionnaire et napoléonienne, un esprit qui est tout mépris pour la tradition et pour l'individualité des différentes sociétés – avec l'aide de l'influence exercée par l'industrialisme britannique et la destruction des liens anciens qui en résultait –, et de l'autre côté, alors qu'il se trouvait face à face avec le danger créé par la grande puissance barbare et menaçante de l'Est. Si l'«esprit» allemand a pu gagner cette guerre sur deux fronts, et établir le grand État allemand unifié, il l'a fait à un prix que certains pourraient trouver exorbitant en termes de valeurs morales. Après 1918, avec le bolchevisme à l'Est, et une fois encore ce qu'il regardait comme un plat universalisme libéral à l'Ouest, Meinecke a mis tous ses espoirs en une synthèse mystérieuse de valeurs et de morale individuelles, et des besoins et de morales publiques, qui se ferait dans une majestueuse marche historique de ce grand ensemble organique – l'État nation<sup>108</sup>. » L'État nation, tel que – selon Berlin – Meinecke le présente, était pour lui l'instrument par excellence d'éducation et de formation qui rendait possible l'existence de tout ce pour quoi les hommes vivaient : valeurs morales, art, relations personnelles, conquête de la bestialité<sup>109</sup>.

Ce texte est d'un intérêt considérable non seulement pour ce qu'il nous apprend sur Meinecke que pour ce qu'il nous enseigne sur Berlin et le combat contre les Lumières françaises tel qu'il était mené aussi bien à l'ombre du nazisme que du stalinisme. L'emploi de la formule « certains » (*some*) n'est-il pas intéressant ? Qui sont ces « certains » qui auraient effectivement pu trouver exorbitant, en 1936 ou en 1972, le prix à payer pour cette révolte allemande contre les valeurs de la France révolutionnaire, puis après la révolution soviétique, pour ce réflexe de défense contre les barbares venus de l'Est,



ou, en d'autres termes, pour cette « marche majestueuse » de l'« esprit » allemand et de l'État allemand ? En revanche, qui sont ceux qui pensaient que ce prix, c'est-à-dire la chute de Weimar et l'arrivée des nazis, valait la peine d'être payé ? Meinecke n'est-il pas de ceux-là, lui qui écrit en 1936 comme si 1933 n'avait jamais eu lieu ? Et qu'en est-il en 1972, quand Berlin semble s'aligner sans grande difficulté sur Meinecke : entre d'un côté Voltaire et Rousseau et de l'autre Herder et Meinecke, Berlin choisit les deux Allemands : l'un est le prophète du nationalisme culturel allemand, l'autre y ajoute l'apologie de l'État-nation allemand. En vérité, il se dégage de l'avant-propos de Berlin un parfum qui n'est pas sans rappeler le débat entre les historiens allemands des années 1980 quand Ernst Nolte, très proche de la pensée de Meinecke, voyait dans le nazisme un produit somme toute légitime de la menace bolchevique et mettait sur le même plan nazisme et communisme. On reviendra sur cette question plus loin.

C'est bien cette vision de l'État-nation allemand, donnant une ferveur quasiment religieuse à toute sa conception de l'histoire, qui vient à Meinecke de Herder et de Ranke. Meinecke vouait un véritable culte à Bismarck, et, comme de nombreux autres universitaires allemands, il voyait en lui l'homme qui avait créé les seules conditions possibles dans lesquelles pussent s'épanouir le caractère allemand et se réaliser la destinée allemande. En effet, Bismarck n'était pas un intellectuel cosmopolite comme Frédéric le Grand, qui écrivait des ouvrages de philosophie politique en français et recevait Voltaire : il était l'Allemand par excellence. Le chancelier a su être ce que le roi de Prusse du temps de Herder précisément n'était pas. Herder détestait la monarchie prussienne non pas parce qu'elle était autoritaire, mais parce qu'elle n'était pas suffisamment allemande.

À la fin de son avant-propos, Berlin finit quand même par s'arrêter sur l'aspect un peu moins brillant de l'auteur qu'il ne cesse d'admirer. Il sait que le livre qu'il préface couvre « la période qui constitue le printemps des grands développements », quand « le rêve romantique allemand est

alors encore loin du cauchemar qu'il devait devenir plus tard », et n'a pas encore sombré dans les « ténèbres » d'un « inimaginable désastre<sup>110</sup> ». Mais qu'en est-il des rapports de cause à effet entre le renversement des valeurs de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et son produit final au XX<sup>e</sup> siècle ? N'y a-t-il aucune espèce de corrélation entre le culte de la spécificité nationale et la vision de l'histoire qui après Herder prévaut en Allemagne et les événements des années trente et quarante du XX<sup>e</sup> siècle ?

Cette question est implicitement à la base de la conférence que fait sur Herder en mai 1941, à l'Institut allemand de Paris, un autre grand intellectuel allemand, Hans Georg Gadamer. L'Institut dirigé par Karl Epting, le spécialiste de la propagande culturelle nazie en France, se consacrait à faire connaître l'Allemagne aux Français ouverts à l'entente et à la collaboration. Mais son ambition allait plus loin et consistait à montrer non seulement la grandeur de la civilisation allemande, mais aussi à prouver sa supériorité intrinsèque sur la culture française. Face au public qui fréquentait cette officine de propagande nazie, Gadamer, alors professeur à l'université de Leipzig, choisit de célébrer Herder, le penseur « qui a inventé le monde historique », qui a eu dans le *Journal de mon voyage en l'an 1769*, œuvre de génie, l'idée d'une histoire universelle de la civilisation<sup>111</sup>. Il montre que la victoire de l'Allemagne était la victoire des valeurs allemandes. Herder y avait contribué en un temps de faiblesse politique, Gadamer, en digne successeur mais avec l'avantage de se trouver dans la situation du vainqueur, poursuit son œuvre avec d'autant plus d'ardeur que Herder était pour lui une figure emblématique, un véritable pionnier, l'un des premiers à ressentir la profonde divergence entre la culture française des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et le « génie allemand ».

Ce texte a d'ailleurs été réimprimé par les soins de l'auteur en 1967, pour bien mettre en évidence que cette analyse n'avait rien perdu de sa valeur. Ce n'est pas seulement du fait des circonstances exceptionnelles que Gadamer s'engage sur les pas de Meinecke et que tous deux, dans le sillage de

Heidegger, se dressent contre Cassirer, héritier de Kant, en exil depuis 1933, alors qu'eux-mêmes se mettent d'une façon ou d'une autre au service du nouveau régime.

Dans Paris conquis, comme Berlin l'a été au temps de Napoléon, ce sont les œuvres du jeune *Stürmer* qui accaparent l'attention, et il est normal que Gadamer mette l'accent sur le *Journal de mon voyage en l'an 1769* tout comme sur *Une autre philosophie de l'histoire*. Il n'a pas tort de penser que c'est bien sa conception de l'histoire qui amenait Herder à opposer la culture allemande à la culture française et à mettre le doigt sur la tension qui fatalement se faisait jour entre elles. Ce n'est pas trahir la pensée de Herder que de voir en lui un auteur pour qui « l'effectivité historique est l'efficacité de forces », ou celui qui s'en prend à l'arrogance des Lumières ennemies des « préjugés ». En d'autres termes, Gadamer, tout comme Meinecke son contemporain, n'était pas un sympathisant nazi, mais il ne pouvait s'empêcher de poser au public français réuni sous la croix gammée la seule question qui importait alors : quel était le sens historique profond de la victoire allemande ?

Ce texte, en dépit ou plutôt à cause des conditions exceptionnelles dans lesquelles il a été prononcé, est important pour comprendre Gadamer et les intellectuels allemands de son temps, non moins que le rayonnement de Herder. Car Gadamer a parfaitement assimilé la critique herderienne des Lumières françaises, du rationalisme et des droits de l'homme, et cette critique, il la fait sienne. Sur les traces de Herder, Gadamer, comme Meinecke quelques années plus tôt, se penche sur ce qui sépare les cultures française et allemande, sur ce qui fait la spécificité allemande et par conséquent sa supériorité. Gadamer n'est pas le seul à cette époque à mettre en évidence ceux à qui l'histoire venait de donner raison. Un Bertrand de Jouvenel, auteur d'*Après la défaite*, un Marcel Déat, auteur de *Pensée allemande et pensée française*, font de même. Une énorme littérature de la défaite voit alors le jour<sup>112</sup>. Ernst Jünger, auréolé d'une nouvelle Croix de fer gagnée pendant la campagne de France, paraît alors dans les

salons parisiens ; reçu par les artistes et les écrivains, il était le symbole même de la victoire d'un système de valeurs sur un autre. Renan l'avait déjà dit en 1870 ; en 1940, avec toute la phalange des virulents critiques des Lumières engagés dans la Révolution nationale, on en sera revenu au point où l'on se trouvait au lendemain de Sedan : pour tous la force restait le critère de la supériorité morale et intellectuelle.

Dans l'esprit de Gadamer, Herder fut le fondateur de la critique globale des Lumières. Le « postulat passionné » du prédicateur était bien là ; c'est lui qui permet, en allant au-delà de Rousseau, la « libération des préjugés culturels des philosophes encyclopédistes », c'est lui qui finalement rend possible de réduire « à rien » la « vanité naïve que les temps des Lumières ont de leur civilisation » : selon Gadamer, Herder dépasse non seulement la philosophie des Lumières mais son antinomie, le rousseauisme, non seulement l'intellectualisme et « l'illusion du progrès mais aussi la révolte du sentiment<sup>113</sup> ». C'est ainsi que la révolte contre les Lumières mène à la découverte du sens historique. Ici vient l'essentiel : « Et qui dit sens historique dit sens de la force<sup>114</sup>. »

Pierre Pénisson, auteur d'un important ouvrage sur Herder, se plaint de l'analyse de Gadamer : exempt de toute trace d'*Aufklärung*, son Herder affirme son refus de la raison, des Lumières et de l'idée de progrès<sup>115</sup>. Il est incontestable qu'occulter la période classique et les œuvres de l'époque de Weimar, qui s'ouvre en 1776, et où pointe un certain humanisme dogmatique est aussi injuste qu'oublier l'œuvre magistrale de jeunesse. Mais c'est précisément dans les *Idées*, dans la seconde moitié des années 1780, que mûrit la vision herderienne de l'histoire, et celle-ci correspond effectivement à l'idée qu'en donne Gadamer. Celui-ci n'a pas faussé la pensée de Herder, loin de là : « Toute l'histoire de l'humanité est une pure histoire naturelle de forces, d'actions et d'instincts humains selon le lieu et le temps, écrit Herder [...]. Le destin manifeste ses intentions par ce qui se produit et par la manière dont cela se produit ; donc celui qui observe

l'histoire dégage ses intentions simplement d'après ce qui est, ce qui se montre dans toute son ampleur. Pourquoi les Grecs éclairés existèrent-ils ? Parce qu'ils existaient et, conformément aux circonstances, ne pouvaient être autre chose que des Grecs éclairés<sup>116</sup>. »

La conception de l'histoire constitue évidemment la clé de la révolte herderienne contre les Lumières franco-kantiennes. Pour l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire*, un plan providentiel oriente l'histoire, « un drame de scènes sans fin ! épopée de Dieu à travers tous les millénaires, les continents et les générations humaines, fable aux mille formes pleine d'une grande signification<sup>117</sup> ». Car « si la demeure jusque dans son moindre accessoire se révèle "tableau de Dieu", comment n'en serait-il pas de même de l'histoire de son habitant<sup>118</sup> ? » Quelques pages plus loin, il poursuit en nourrissant son texte de versets bibliques : « Le livre scellé de sept sceaux remis à l'Agneau pour être ouvert » (Apocalypse, V) et « l'heure de son jugement est venue » (Apocalypse, XIV, 7) se retrouvent dans ce texte où Herder nous enseigne que le travail de l'historien ne consiste en rien d'autre qu'en un effort pour déchiffrer, transcrire et faire connaître les intentions de la providence. « Le livre du passé est étalé devant toi ! fermé de sept sceaux ; livre merveilleux plein de prophéties : la fin des jours est venue jusqu'à toi ! lis ! » lance-t-il dans une page que l'on croirait sortie tout droit d'un sermon pastoral<sup>119</sup>. C'est là un bon exemple du fossé qui sépare la vision de l'histoire qui lui était propre de celle des philosophes « éclairés ». Même Kant, probablement le plus proche d'un certain piétisme, n'avait pas l'habitude de citer des versets du Nouveau Testament.

Car *Une autre philosophie de l'histoire* servait exactement le but que Herder cherchait à atteindre. Même s'il n'inventait pas l'histoire, le théologien protestant fondait une vision nouvelle de l'histoire qui n'était plus celle d'un Bossuet, mais qui était éloignée encore bien davantage de celle que venaient de produire les rationalistes français ou britanniques, comme Robertson ou Ferguson. Herder venait de lancer une manière

de regarder l'histoire comme le produit d'un plan divin ; il partait en guerre contre la négation de la providence que distillait l'œuvre de ses prédécesseurs et réduisait au minimum le rôle de la volonté humaine. « La marche de la providence s'achemine, même à travers des millions de cadavres, vers son but<sup>120</sup> ! » lance-t-il dans *Une autre philosophie de l'histoire*. Herder justifie-t-il le mal dans l'histoire ? Il est difficile d'en douter. On trouve, dans les *Idées* où la polémique contre Kant, même si elle est moins violente que celle lancée contre Voltaire, poursuit quand même avec beaucoup de constance la ligne de pensée inaugurée dix ans plus tôt, le texte suivant : « Toutes les œuvres de Dieu ont leur raison d'être en elles et leur belle cohérence avec elles-mêmes. [...] Muni de ce fil directeur, je parcours le labyrinthe de l'histoire et vois partout un ordre divin harmonieux ; car tout ce qui peut arriver arrive, ce qui peut agir agit<sup>121</sup>. » Entre *Une autre philosophie de l'histoire* et les *Idées*, il y a incontestablement des modifications, mais la continuité n'est pas moins évidente.

C'est pourquoi Gadamer a parfaitement raison d'insister non seulement sur la spécificité de la pensée de Herder mais sur son unité. Il en appelle à l'autorité de Herder lui-même, qui avait bien indiqué que les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* constituaient la révision et la mise en œuvre des principes et des idées contenus dans *Une autre philosophie de l'histoire*. Assurément, on peut discerner dans les *Idées* un certain rapprochement avec les Lumières, mais dans les formes et le ton plutôt que dans le fond et le contenu : l'antirationalisme de Herder, son appel à la foi, sa réconciliation intellectuelle avec Jacobi témoignent de la logique de sa démarche. De surcroît, à un siècle et demi de distance, ces différences ont perdu beaucoup de leur poids<sup>122</sup>. Il est certain que l'œuvre de Weimar n'affiche pas le même caractère passionné que celle de Bückeburg, mais il est difficile d'y voir une intériorisation des principes des Lumières. En d'autres termes, c'est bien Herder qui a mis le doigt sur ce qui sépare le rationalisme de la vision *völkisch* du XIX<sup>e</sup> siècle dont il ne pouvait pas prévoir toutes les ramifications, mais dont il est l'un des tout premiers, sinon le

premier grand fondateur. En 1941, Gadamer s'aligne sur les principes posés dès le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Il fait aussi sienne la critique herderienne de la foi dans le progrès, son attaque de « la sensibilité fine et affaiblie du XVIII<sup>e</sup> siècle », de « cette folie de son siècle », de cette « mode » qui consistait à vouloir comparer peuples, civilisations et époques et à les juger en vertu des critères du temps présent. Il montre un Herder violemment antirationaliste et cite un passage classique provenant d'*Une autre philosophie de l'histoire* pour conclure : « “le suc et le noyau de toute histoire” cherché par Herder, n'est pas dans l'idéal de raison de son siècle<sup>123</sup> ». Ce qui manque au siècle des Lumières, c'est justement ce qui pour Gadamer-Herder forme le noyau de l'histoire : « Cœur, chaleur, sang, humanité, vie<sup>124</sup>. » Voilà de nouveau le cri de guerre herderien qui retentit toujours, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, en passant par l'Allemagne des années trente et la France occupée par les nazis, jusqu'à l'Oxford de Berlin, l'endroit le plus calme et le plus paisible au monde. Ce qui précisément donne au problème historique son poids philosophique, c'est qu'il ne s'agit pas là d'un processus tendant en droite ligne au perfectionnement de l'humanité : tout progrès est en même temps une perte. De plus, contre le XVIII<sup>e</sup> siècle fier de son combat et de sa victoire contre les préjugés, Herder reconnaît dans le préjugé une source de bonheur pour les peuples<sup>125</sup>.

Gadamer applaudit à l'horizon historique limité de Herder. Il ne faut chercher dans l'histoire ni un but ni le bonheur de l'individu. Découvrir le plan divin est au-dessus des forces de l'homme. Il ne lui reste que la foi dans la certitude que la progression du plan divin se fait vers ce qui est grand. L'histoire garde ainsi un caractère harmonieux<sup>126</sup>. Ici encore, la lecture que fait de Herder le professeur de Leipzig est exacte : cette philosophie de l'histoire exprimée dans l'essai de 1774 revient dans les *Idées* et l'essentiel reste : « L'histoire universelle n'est pas un “conte de fées”<sup>127</sup>. » Voilà où se trouve la réponse à la grande question : si l'histoire est la marche vers la grandeur, comment faisons-nous l'expérience



de la réalité historique ? « Évidemment comme *force* et comme engrenage de forces<sup>128</sup>. » Car, et Gadamer d'enfoncer encore le clou, « on peut démontrer que le concept d'humanité chez Herder n'est pas un concept d'idéal mais un concept de force. La place de Herder dans l'histoire de la philosophie est déterminée par le fait qu'il a appliqué au monde historique l'idée de force ou plutôt celle de forces organiques ». Finalement, la réalité historique n'est que « la manifestation du jeu de certaines forces<sup>129</sup> ».

Voilà donc, selon Gadamer, l'alternative que propose Herder aux philosophes des Lumières qui s'interrogent sur les progrès de la vertu et du bonheur. Il est d'ailleurs intéressant de constater combien le Herder de Gadamer est un Herder déchristianisé : la confiance du pasteur protestant en l'histoire ne serait pas une foi dans l'accomplissement d'un plan divin, mais une foi en la présence de Dieu dans l'histoire, parce qu'elle trouve dans la nature la démonstration de sa sagesse. C'est à cela que sert la philosophie de l'histoire : s'opposer au scepticisme en plongeant son regard dans l'analogie qui existe entre l'histoire de l'homme et la nature. Ce n'est pas la raison découverte dans l'histoire qui forge la croyance de Herder en l'histoire ; sa philosophie de l'histoire tend plutôt à supprimer le doute historique en incorporant l'histoire humaine dans l'ensemble plus vaste, et ordonné de façon plus convaincante, de l'histoire du monde<sup>130</sup>.

L'idée selon laquelle l'idée de force (« *Kraft* ») a été fondamentale pour toute la philosophie de l'histoire de Herder n'est pas contestable. Hegel lui-même avait déjà reconnu le caractère central de cette notion dans l'œuvre de Herder, écrit Myriam Bienenstock, cependant non pour en faire, comme Gadamer, un titre de gloire pour Herder, mais pour le critiquer : dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* de 1830, Hegel dénonce chez Herder la confusion qui consiste à « concevoir Dieu comme force<sup>131</sup> ». Cette critique hegelienne est d'une grande importance pour la compréhension de la pensée de Herder, car elle est faite un

siècle avant que ne se fassent sentir les préoccupations du XX<sup>e</sup> siècle.

En fait, Hegel reprend une critique qu'il avait publiée dans un de ses premiers articles, « Foi et savoir », écrit dans le contexte de la fameuse « querelle du panthéisme » qui s'enflamme en Allemagne après la parution des *Lettres sur la doctrine de Spinoza*, où il ramène Herder à Jacobi. Selon Hegel, Herder ne va pas jusqu'à mettre carrément à la place de la pensée rationnelle le sentiment ou la subjectivité de l'instinct, comme le fait Jacobi, mais il met à cette place le concept de « force » ou « force originelle » (*Urkraft*), et en ce sens sa manière de philosopher est un peu plus objective que celle de Jacobi. Or le concept de « force organique » que Herder emploie dans *Gott*, publié en 1787 et republié en 1800 avec des corrections qui font suite à sa réconciliation avec Jacobi, il refuse de le définir en termes rationnels : « Ce n'est toutefois qu'une *expression*, car nous ne comprenons pas ce qu'est une force<sup>132</sup>. » C'est la raison pour laquelle Hegel attaque Herder avec férocité : en lieu et place d'idées philosophiques nettes et distinctes, Herder met des « expressions », des « mots » qu'il ne faut surtout pas tenter de comprendre ou d'expliquer.

Avant de poursuivre, il importe de souligner, comme le montre Myriam Bienenstock, que la première édition de *Gott* ne diffère pas en tout, certainement pas sur l'essentiel, de la seconde édition, où Herder prend soin d'éliminer tout ce qui pourrait blesser Jacobi : déjà, dans la première édition, s'il n'allait pas jusqu'à opposer comme ce dernier, la foi au savoir, il n'est déjà pas si éloigné de Jacobi sur la question fondamentale de savoir comment comprendre leurs relations<sup>133</sup>. Voilà qui devrait faire réfléchir au mythe d'un Herder *Aufklärer* à l'époque de Weimar, écrivant les *Idées* en opposition à l'œuvre de 1774, qui n'aurait été que l'expression de mauvaise humeur d'un jeune homme en colère alors que, dans son œuvre majeure, Herder serait devenu un homme des Lumières. La première édition de *Gott* paraît précisément au moment où Herder termine la rédaction des *Idées*.

Hegel, poursuit Bienenstock, ne peut pas pardonner à Herder son alignement sur Jacobi dans la seconde édition de *Gott*, où l'auteur affirme qu'il ne s'agit nullement pour lui, par la notion de *Kraft*, « d'expliquer » quelque chose : pour Hegel, l'explication et, par-delà celle-ci, l'impératif de connaissance sont fondamentaux. Il ne peut être question d'y renoncer au profit de la foi. Pour Hegel, renoncer au savoir, à la connaissance, c'est justement renoncer à la liberté, et avec la liberté à toute morale. En renonçant au but de Spinoza – se rendre libre par le savoir, par la reconnaissance de la nécessité –, en perdant de vue l'essentiel du système spinoziste, Herder, selon Hegel, a piteusement renoncé à l'essentiel, au but fondamental. Et c'est bien ce but fondamental – montrer que la liberté s'acquiert par la reconnaissance de la nécessité – qui explique pourquoi la philosophie de l'histoire de Hegel diffère de celle de Herder<sup>134</sup>.

En effet, Hegel reprend de Herder des catégories comme « esprit », « esprit d'un peuple », mais il leur donne un sens tout à fait différent. Pour tout dire, le rationalisme hegelien ne pouvait s'accommoder d'une pensée où la foi remplaçait la raison. C'est pourquoi Hegel se tourne vers Montesquieu et non pas vers Herder pour rendre hommage à celui qui a « fondé son œuvre immortelle sur l'intuition de l'individualité et du caractère des peuples<sup>135</sup> », et c'est précisément la raison pour laquelle ce n'est pas vers Montesquieu, ni d'ailleurs vers Hegel, mais vers Herder que se tournaient aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles Taine, le Renan de la *Réforme* et des autres écrits politiques, Barrès (par Michelet) et les révolutionnaires conservateurs allemands, ainsi que les nationalistes dans tous les coins de l'Europe, tous les critiques des Lumières vraiment cultivés. Herder avait lui aussi mesuré dès le début la distance qui le séparait de Montesquieu : son antirationalisme était un fossé difficile à combler. Dans les dernières années du XX<sup>e</sup> siècle, l'attitude d'Isaiah Berlin envers le juriste de Bordeaux sera elle aussi très critique.

L'attaque lancée contre Montesquieu présente un intérêt tout particulier, car, de tous les penseurs des Lumières, il était à la fois le plus proche de Herder mais aussi le plus dangereux pour son entreprise de déconstruction des Lumières françaises. En effet, Montesquieu avait forgé une philosophie de l'histoire qui répondait aux préoccupations intellectuelles de Herder, mais il restait ancré dans les Lumières. Dans son esprit, une loi suppose toujours un rapport et ce rapport est rationnel, logique, il est commandé par une « raison primitive ». Montesquieu voyait dans l'homme l'agent de son propre destin, un être rationnel qui agit en vertu de sa propre pensée et de sa propre volonté. Pour lui, le monde de l'histoire était celui d'êtres doués de raison, porteurs de toute la grandeur et de toutes les faiblesses de ces « êtres particuliers intelligents, [qui] sont bornés par leur nature, et, par conséquent sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes<sup>136</sup> ». L'histoire est un ensemble de phénomènes qui se réduisent à une « raison », une « raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux<sup>137</sup> ». Penseur des Lumières encore, Montesquieu voit dans le fait que les hommes agissent selon leur propre volonté une raison pour s'attendre à une nouvelle orientation de l'histoire politique et sociale. Les hommes ont une connaissance des principes généraux et des forces motrices de l'histoire : de là provient la conviction qu'ils sont capables de se créer un autre avenir<sup>138</sup>. Il sanctionne finalement le divorce entre le droit naturel et le droit divin<sup>139</sup>.

Quand Herder reproche à Montesquieu de négliger la nécessité qu'il y a à ajuster les solutions politiques au génie d'une nation et d'une période, il fausse sciemment le sens de *L'Esprit des lois* comme des *Lettres persanes*, où l'idée de relativité de notre civilisation est puissamment affirmée dès 1720. En 1767, l'*Essai sur l'histoire de la société civile* d'Adam Ferguson énonce plusieurs idées qu'un Isaiah Berlin, après beaucoup d'autres, considère comme caractéristiques de la contribution originale de Herder : il formule la notion de bonheur spécifique propre à chaque nation, il regarde chaque

peuple comme une individualité originale, la littérature de chacun d'entre eux comme sa production spontanée, dont il est inutile de chercher l'origine à l'étranger. « Les emprunts que font les peuples les uns aux autres sont rares et ne se matérialisent que quand le chemin a été bien déblayé et en fonction des besoins qui leur sont propres : chacun n'emprunte que ce qu'il allait de toute façon inventer de lui-même<sup>140</sup>. » Comme Herder, il déplore que nous ayons « toujours peine à concevoir comment l'espèce humaine peut subsister sous des mœurs et des coutumes extrêmement différentes des nôtres », et il ajoute que « nous avons la tentation d'exagérer les malheurs des temps de barbarie<sup>141</sup> ».

C'est précisément pour avoir élaboré à la fois les principes sur lesquels reposent les structures sociales et politiques tout en les faisant cadrer avec les conditions spécifiques des temps et des lieux, des cultures et des conditions physiques et morales que Montesquieu est le véritable fondateur de la sociologie politique et de la science politique, tout comme l'un des grands penseurs du libéralisme. Herder dénature sa pensée pour mieux l'attaquer là où le bât réellement blesse : le refus de Montesquieu de s'élever au-dessus de la raison, le refus de voir dans l'histoire autre chose que le domaine où se manifestent des « lois générales » ainsi que la volonté des hommes et non pas la main de Dieu.

En effet, tout comme il tire de Montesquieu le véritable cadre conceptuel de sa philosophie de l'histoire, Herder doit à ses principaux adversaires, Voltaire, Hume, Robertson, une autre des grandes idées qui restent aujourd'hui encore associées à son nom : l'idée selon laquelle l'histoire est l'histoire d'un peuple entier, de sa culture, de son mode de vie, de sa littérature, de ses chansons et légendes. Or les auteurs contre lesquels il ne cesse de s'acharner sont précisément ceux qui ont substitué l'histoire culturelle, l'histoire de la culture des masses à l'histoire purement politique, diplomatique et militaire. Substituer à l'histoire dynastique l'histoire nationale tout entière est une idée que Herder puise dans l'*Essai sur les mœurs*. Dans son *Journal de mon voyage en l'an 1769*, il

résume la leçon apprise : l'histoire ne devient jamais « histoire des souverains, des dynasties, des guerres, mais bien du royaume, du pays et de tout ce qui a contribué au bonheur ou au déclin de celui-ci<sup>142</sup> ».

Car qu'est-ce que l'idée de l'« esprit » telle qu'elle émerge au XVIII<sup>e</sup> siècle, tout d'abord chez Voltaire et chez Montesquieu ? Cassirer et Meinecke ont bien vu le rôle que pouvait jouer cette idée comme moteur de l'analyse historique. Ils ont bien souligné le rôle d'une réflexion sur l'esprit d'une institution, d'un peuple, d'une époque dans l'ouverture de la voie à une nouvelle pensée de l'histoire. Mais il y a une façon « éclairée » de réfléchir sur le statut de l'esprit, la façon de Montesquieu et Voltaire, et il y a la façon herderienne. Chez Montesquieu, l'analyse de l'esprit des lois constitue une réflexion sur la spécificité des peuples, de leurs mœurs, de leurs modes de vie et de leurs comportements à partir des différents principes qui régissent leurs systèmes juridico-politiques. Chez Voltaire, bien plus qu'un simple instrument d'analyse historique, l'« esprit des peuples et des temps » constitue l'élément fondamental que présuppose l'idée même d'une philosophie de l'histoire<sup>143</sup>. C'est ainsi que, grâce à leur conception de l'histoire comme histoire des masses, les rationalistes ont pu aller au-delà de Bossuet et de Vico. La réhabilitation de l'histoire est le fait de la philosophie des Lumières : il n'était nul besoin de battre en brèche la raison ou de refuser à l'individu son statut de sujet autonome pour y parvenir.

Il en va de même en ce qui concerne la critique herderienne du classicisme français, ce moyen par excellence d'éliminer l'influence française, ou de l'autre idée associée à Herder, le sens de l'individualité. Pour y parvenir, le rationalisme n'était pas un obstacle. En effet, on lit dans Montesquieu : « Transporter dans des siècles reculés toutes les idées du siècle où l'on vit, c'est des sources de l'erreur celle qui est la plus féconde<sup>144</sup>. » Rousseau n'est pas moins explicite : « Ne sait-on pas que [...] la conscience s'altère et se modifie insensiblement dans chaque siècle, dans chaque peuple, dans

chaque individu, selon l'inconstance et la variété des préjugés<sup>145</sup> ? »

Voltaire, bête noire de Herder, attaqué d'autant plus durement qu'il avait été pour lui, avec Montesquieu, la première source d'inspiration, s'exprimait dans l'*Essai sur les mœurs* avec la même clarté : « Les reproches d'athéisme, dont on charge si libéralement dans notre Occident quiconque ne pense pas comme nous, ont été prodigués aux Chinois. [...] Nous avons calomnié les Chinois uniquement parce que leur métaphysique n'est pas la nôtre [...]. Le grand malentendu sur les rites de la Chine est venu de ce que nous avons jugé leurs usages par les nôtres : car nous portons au bout du monde les préjugés de notre esprit contentieux. Une genuflexion, qui n'est chez eux qu'une révérence ordinaire, nous a paru un acte d'adoration ; nous avons pris une table pour un autel : c'est ainsi que nous jugeons de tout<sup>146</sup>. » Voltaire, on le sait, s'insurgeait contre l'ignorance occidentale : en parlant de la Perse, il s'élève contre « notre ignorante témérité<sup>147</sup> », ou notre « ignorante crédulité » qui font qu'on se figure « toujours que nous avons tout inventé, que tout est venu des Juifs et de nous qui avons succédé aux Juifs ; on est bien détrompé quand on fouille un peu dans l'Antiquité<sup>148</sup> ». Dans l'un des deux chapitres consacrés aux Indes, Voltaire lance : « Il est temps que nous quittions l'indigne usage de calomnier toutes les sectes et d'insulter toutes les nations<sup>149</sup>. » Pluraliste, Voltaire l'a été avant Herder et dans un sens qui avait une signification libérale immédiate que le pluralisme herderien ne pouvait avoir : « S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre ; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses<sup>150</sup>. »

C'est ainsi que la différence fondamentale entre Montesquieu, Voltaire et Herder réside non dans le fait que l'Allemand aurait possédé un sens historique dont les Français auraient été dépourvus, mais dans leurs objectifs diamétralement opposés : alors que Voltaire et les autres penseurs des Lumières comme Helvétius utilisent leur sens



historique, ou si l'on veut leur sens de la relativité historique, pour attaquer la religion, Herder met le sens de l'histoire au service du christianisme. Voltaire réhabilite les Arabes et les Chinois contre le judéocentrisme des chrétiens, Herder réhabilite les Patriarches au nom du christianisme, le Moyen Âge au nom du germanisme chrétien. Voltaire attaque l'orgueil occidental en tant qu'issu du christianisme, Herder parce qu'il voit dans cette insolence un produit des Lumières.

L'idée herderienne que toute perfection est essentiellement celle d'un pays et d'un siècle se trouve chez un auteur qui au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle accédera au rang d'un des initiateurs de la pensée moderne, Jean-Baptiste Dubos. Dubos, que Montesquieu, tout en le critiquant beaucoup pour son ouvrage historique sur *L'Établissement de la monarchie française dans les Gaules*, ne qualifiait pas moins d'« auteur célèbre<sup>151</sup> », avait introduit dans la littérature le principe des nationalités et avant Montesquieu s'était penché sur l'influence des divers climats. Voltaire admirait beaucoup le travail de Dubos<sup>152</sup>. Bien connu de Herder, Dubos avait enseigné une critique littéraire moderniste et relativiste, et de ce fait ébranlait puissamment le classicisme, mais en même temps il savait les assises de la religion. L'abbé Dubos est aussi l'auteur de la fameuse formule « Le milieu, la race et le moment », attribuée à Hippolyte Taine<sup>153</sup>. Ici se trouvait l'origine de la réaction herderienne contre les penseurs éclairés : en attaquant le dogmatisme littéraire, l'orthodoxie et le conformisme, ils mettaient en doute les principes de la foi.

Contre ces maladies du siècle qu'il combat chez les philosophes, contre le doute et le scepticisme, Herder, comme Burke, se rabat sur le préjugé, et tout préjugé, justifié ou non, est préférable à l'alternative, le doute, la raison, l'autonomie de l'individu : la tradition constitue l'ancre qui permet d'éviter la dérive. Voilà ce que Herder veut dire quand, dès les deux premières pages de l'essai de 1774, il attaque « les lunettes du philosophe a priori » en leur opposant la description des origines du genre humain par la Bible<sup>154</sup>. Dans son attaque de la tradition lancée par *Une autre philosophie de l'histoire* et

poursuivie dans les livres VIII et X des *Idées*, dans sa condamnation dès 1774 de toute tentative de législation rationnelle, Herder inaugure la ligne de pensée que poursuivront Burke, ainsi que Rehberg et Gentz dans leurs critiques de la nouvelle Constitution française. À Hobbes, à Locke, à Montesquieu, à Rousseau et à toutes les variétés de l'école des droits naturels dont le dénominateur commun est une vision volontariste des origines de la société, Herder oppose le récit biblique, ou en d'autres termes une origine naturelle et non pas rationnelle de la société.

Si l'œuvre de Herder apparaît comme la première réaction globale contre les Lumières, plus puissante et plus sophistiquée que celle de Burke, c'est entre autres parce qu'elle reste non entachée de la haine de la Révolution française. En même temps, si les penseurs des Lumières n'ont pas eu beaucoup de critiques plus acerbes, ils n'ont pas eu non plus de disciple plus doué que le pasteur de Bückeburg. Car Herder leur a emprunté, tout en dénigrant leurs œuvres pour leur rationalisme et l'esprit antichrétien qu'elles diffusent, l'essentiel de sa pensée : il n'a pas eu quelque mystérieux instinct du particulier et du spécifique, du caractère unique de chaque être humain, il n'a pas découvert comme par une soudaine illumination la nation, il n'a pas découvert l'unicité de l'événement et n'a été ni le premier ni le seul à vouloir rendre justice aux peuples opprimés ou réputés primitifs. Dans *Une autre philosophie de l'histoire* Herder souligne qu'« il n'y a pas deux instants au monde qui soient identiques<sup>155</sup> », ce qui, on vient de le voir, n'est plus une découverte à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais au XX<sup>e</sup> siècle deviendra encore un autre de ses titres de gloire. Cependant, ce qui importe est le fait que cette idée se retrouve dans le *Journal de mon voyage en l'an 1769*. Cela signifie que l'idée d'une relativité des valeurs est continuellement présente dans la pensée de Herder, et constitue un élément fondamental de son héritage : « Pas un homme, pas un pays, pas un peuple, pas une histoire nationale, pas un État ne ressemble à l'autre ; par conséquent, le Vrai, le Beau et le Bien en eux ne se ressemblent pas non plus<sup>156</sup>. »

Les concepts herderiens ne sont pas des concepts politiques et c'est bien en cela qu'ils sont hautement problématiques. Les apologistes de Herder y voient, comme chez Nietzsche, la preuve de sa grande naïveté, de son innocence totale dans tout ce qui touche l'exploitation politique de sa pensée. Mais là réside précisément le problème : les catégories herderiennes ne peuvent pas être juridiques, constitutionnelles comme celles de Montesquieu, ses intérêts ne peuvent être ceux de Locke ou de Rousseau, centrés sur les droits de l'individu et la qualité contractuelle de la société, il ne peut pas comprendre Kant, il ne s'intéresse pas à la nature du pouvoir, à la souveraineté, à la société bonne et à la place qu'elle offre à l'individu, il ne s'interroge pas sur les droits de l'homme, justement parce qu'il prend le contre-pied de la démarche des « philosophes ». Herder s'intéresse au « peuple » en tant que totalité organique, à la nation et à l'histoire : c'est bien en cela que sa pensée est révolutionnaire par rapport à son temps, c'est bien en cela qu'elle fournit le cadre conceptuel de la guerre aux Lumières jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'œuvre de Herder présente bien les caractéristiques de cette nouveauté dont sera fait le monde moderne.

C'est ainsi que l'idée de force, la nullité de l'individu, la foi chrétienne, l'antirationalisme et le refus du doute, le primat de l'histoire et son intégration dans le cadre plus vaste de l'histoire de l'univers constituent l'héritage herderien. Après Herder, à la suite des affrontements de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les questions de la philosophie de l'histoire, du relativisme et de la décadence, de la place des préjugés dans la vie d'une société sont au centre de l'activité intellectuelle du XIX<sup>e</sup> siècle. Les principes forgés au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, adaptés aux changements intervenus entre-temps, vont nourrir le courant toujours plus puissant des anti-Lumières des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Thomas Carlyle est sans doute le représentant le plus typique d'une tendance qui, tout en restant encore sur les sommets de la haute culture, va s'étoffer d'une forte impulsion antidémocratique, et annonce de loin l'explosion à venir au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.

Le pilier de la philosophie de l'histoire chez Carlyle est l'idée selon laquelle la société est travaillée d'une métamorphose éternelle, les hommes exceptionnels, les héros, étant les agents de cette transformation. Les héros de Carlyle, il faut y insister, ne sont pas de vulgaires dictateurs, loin de là. Ce sont des hommes de génie, aux qualités morales exemplaires : les héros ne sont pas seulement hommes d'État ou soldats devenus hommes d'État, mais fondateurs de religions, prophètes et prêtres, poètes, hommes de lettres ou philosophes. Uniques par leurs qualités et leur destin, ce sont eux qui font avancer le genre humain. Il est évident que le culte du héros de Carlyle n'est pas comparable, ni par sa place ni par sa fonction, à l'homme de génie en qui un John Stuart Mill voit, lui aussi, le moteur de l'histoire. Mais le recours à l'homme exceptionnel est relativement commun chez les penseurs des anti-Lumières. Le culte du héros apparaît aussi comme une façon de pousser plus loin l'élitisme commun à toutes les variantes de cette école.

Si le corps social change et doit changer au cours des âges, la question se pose de savoir comment Carlyle concevait concrètement cette transformation dont les héros sont les agents, les courroies de transmission et les moteurs : cette transfiguration est-elle nécessaire et normale, ou peut-elle déboucher sur un désastre<sup>157</sup> ? S'agit-il d'un processus infini ? Toutes les époques sont-elles égales, ce qui reviendrait à concevoir une relativité de valeurs ? Le processus d'évolution est-il un processus de progrès ? Peut-il y avoir progrès au-delà du christianisme ? L'auteur des *Héros* montre comment trois grandes civilisations européennes se succèdent : l'Antiquité païenne, le Moyen Âge chrétien, les Temps modernes. L'événement fondateur de « toute l'histoire moderne de l'Europe », « le plus grand moment de toute l'histoire moderne de l'humanité », celui qui « fut le point de départ de toute l'évolution ultérieure de la civilisation » est « l'apparition de Luther à la diète de Worms, le 17 avril 1521 ». Ce jour-là, on a vu comment « le fils du pauvre mineur Hans Luther », cet « homme seul » venu pour « défendre la vérité divine » a su tenir tête à « toute la pompe et la puissance du monde<sup>158</sup> ».

Tout ce qui est grand dans l'Europe moderne est né du germe porté par les mots de Luther ce jour-là, de son refus de se renier : en Angleterre le puritanisme et les parlements, la conquête des Amériques, « les immenses progrès de ces deux derniers siècles », la Révolution française et Napoléon, le dernier des grands hommes, et tout récemment Goethe et la littérature allemande, et aussi l'œuvre civilisatrice de l'Europe partout dans le monde. On remarquera non seulement la place qui revient à la Révolution française dans l'Histoire, mais surtout la qualité et la nature de ses origines : comme le puritanisme, la Révolution en France n'aurait pas été possible sans la lutte de Luther pour la vérité, pour la liberté de conscience, « contre la fausseté et le mensonge partout présents », quitte à « engendrer de violentes discordes<sup>159</sup> ».

Cependant, puisque le moteur de l'Histoire est l'apparition du héros, de l'homme hors du commun, messager de la providence, la marche en avant ne peut s'arrêter et le retour en arrière n'est pas possible. Le catholicisme ne redeviendra jamais ce qu'il a été avant l'irréversible corruption de la papauté, pas plus que le paganisme ne pourra revenir, et le Moyen Âge chrétien a lui aussi disparu. Mais qu'advient-il du XIX<sup>e</sup> siècle ? La société produit le grand homme qui exprime non seulement le besoin existentiel de *leadership*, mais de vérité et de foi. La société a besoin de l'héroïsme, le héros est le non-conformiste par excellence, il est l'homme qui « se sent spirituellement relié au monde invisible », celui qui « entretient avec le reste de l'humanité » une « relation divine<sup>160</sup> ». Si aujourd'hui le protestantisme reste encore ce qu'il y a de « vraiment vivant en ce monde<sup>161</sup> », cela signifie-t-il que l'avenir dépend de l'apparition d'un nouveau Luther, Knox ou Cromwell ? La démocratie tuera-t-elle le héros ? Certainement pas, elle qui a produit Napoléon en « une époque où l'on ne croyait plus en Dieu », un grand homme qui ne fut pas comme Cromwell nourri de versets de la Bible puritaine mais des pauvres Encyclopédies sceptiques : il convient de l'en admirer encore davantage<sup>162</sup>. Venant à la fin du malheureux XVIII<sup>e</sup> siècle, siècle de Voltaire, Napoléon, dernière

figure sortie des pages des *Héros*, vient apporter ainsi la preuve que nulle décadence ne saurait être éternelle ou définitive. Nul n'a le secret de l'avenir.

Dans le sillon ouvert par Carlyle s'engage immédiatement Hippolyte Taine, son disciple le plus fidèle et sans doute le plus influent. Carlyle ne laissait personne indifférent, et moins que quiconque cet historien français de la littérature anglaise qu'était Taine. Pour tout ce qui concerne les idées politiques, Burke est pour Taine la première véritable source d'inspiration, mais, pour Taine historien, Carlyle est aussi bien l'exemple de la méthode historique que de l'art d'écrire. Carlyle déroute, mais en même temps éblouit : en conclusion de son grand chapitre sur Carlyle, en comparant l'auteur des *Héros* à Macaulay qui venait de disparaître, Taine prétend d'une part s'être lassé « de ce style exagéré et démoniaque, de cette philosophie extraordinaire et malade, de cette histoire grimaçante et prophétique, de cette politique sinistre et forcenée », mais en même temps se déclare convaincu qu'il y a plus de génie dans Carlyle que dans Macaulay<sup>163</sup>.

Au commencement il y a la fascination devant cet « animal extraordinaire, débris d'une race perdue, sorte de mastodonte égaré dans un monde qui n'est point fait pour lui<sup>164</sup> ». Tout est nouveau, les idées, le style, le ton ; il prend tout à contre-pied, « il violente tout, les expressions et les choses<sup>165</sup> ». *L'Histoire de la Révolution française* de ce « voyant puritain » ressemble à un délire ; si le lecteur ne jette pas le livre de colère et de fatigue, il perd le jugement. Du sublime à l'ignoble, du pathétique au grotesque il n'y a qu'un pas. Son cynisme face au monde moderne, ses déclamations furibondes donnent la note dominante de cet « esprit étrange [...] [mais] qui nous fait réfléchir » ; c'est, selon Taine, cette tension forcenée qui fait son talent<sup>166</sup>. Ainsi l'auteur des *Origines* met-il le doigt sur le secret de l'influence exercée par Carlyle à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : comme personne avant lui dans la période qui suivit la Révolution française, il a su faire du cynisme en politique une arme contre la démocratie.

Sa méthode sera finalement celle que Taine adoptera. Toute la philosophie de l'histoire de Carlyle, dit le critique français, repose sur la recherche, la découverte et la compréhension du fait. Selon Taine, les grands hommes que Carlyle fait monter sur la scène, prophètes, rois, écrivains et poètes, ne sont grands que par là. Le grand homme découvre quelque fait inconnu ou méconnu, le proclame ; on l'écoute, on le suit, « et voilà toute l'histoire ». Ce fait, il le voit et il y croit avec une foi indomptable et absolue. Intuition et conviction sont les deux piliers de sa façon de travailler, c'est aussi le procédé qu'il attribue aux grands hommes. Et, dit Taine, « il n'a pas tort, car il n'y en a pas de plus puissant. Partout où il entre avec cette lampe, il porte une lumière inconnue. Il perce les montagnes de l'érudition paperassière, et pénètre dans le cœur des hommes ». C'est ainsi que Carlyle dépasse l'histoire politique et officielle, « il devine les caractères, il comprend l'esprit des âges éteints » et, mieux que Macaulay, « il sent les grandes révolutions de l'âme<sup>167</sup> ».

Mais ce ne sont pas seulement les qualités de visionnaire que Taine admire chez cet auteur « étrange et énorme dans ses fantaisies et dans ses plaisanteries<sup>168</sup> ». Dans la même mesure, il est conscient de ses qualités de chercheur. L'historien anglais rejette les ouï-dire et les légendes, « il veut tirer de l'histoire une loi positive », il écarte toute « végétation parasite » qui s'accumule durant la recherche, pour ne saisir que « le bois utile et solide ». Cependant, « les faits saisis par cette imagination véhémence s'y fondent comme dans une flamme », et « les idées, changées en hallucinations, perdent leur solidité ». Finalement, « un chaos mouvant de visions splendides, de perspectives infinies s'émeut et bouillonne en lui. » Carlyle passe sa vie, dit Taine, à exprimer la vénération et la crainte, « et tous ses livres sont des prédications<sup>169</sup> ».

Cet auteur est « profondément german, plus voisin de la souche primitive qu'aucun de ses contemporains », il est presque allemand « par sa force d'imagination, par sa perspicacité d'antiquaire, par ses larges vues générales<sup>170</sup> ». Contrairement à Macaulay, cette espèce de chercheur



méthodique et précautionneux qui marche sur les routes droites et unies, Carlyle appartient à cette classe d'esprits et de tempéraments qui est celle des prophètes, des poètes, des inventeurs, des siècles romantiques et des races germaniques. Face à l'historien de l'espèce de Macaulay, dont tout le talent, selon Taine, consiste, quand il dépasse la simple analyse, à plaider éloquemment des thèses, Carlyle est le modèle parfait de ce genre d'esprits qui s'élancent « d'un saut brusque dans l'idée mère », perçoivent toujours le champ qu'ils veulent parcourir en bloc, pensent par « concentrations brusques d'idées véhémentes. Ils ont la vision d'effets lointains [...] ils sont révélateurs ou poètes ». Michelet, dit Taine, est le meilleur exemple de cette forme d'intelligence, et Carlyle est un Michelet anglais<sup>171</sup>. Jusqu'à maintenant, on l'a remarqué, il n'a été question ni de Montesquieu ni de Tocqueville, à qui l'on doit le concept d'« idée mère », ni de Voltaire.

Taine se veut à la fois Michelet, Macaulay et Carlyle, mais il a une dette spéciale envers ce dernier. En effet, Carlyle a toujours su que le génie est une intuition, une illumination. Depuis Herder jusqu'à Berlin, les penseurs des anti-Lumières voient tous dans l'intuition plutôt que dans la raison l'instrument par excellence de la compréhension des affaires humaines. Et Taine de citer un passage caractéristique entre tous de *Sartor Resartus* où Carlyle résume sa méthode et fournit en même temps la clé de son œuvre historique. Cette clé est en réalité aussi celle de toute l'œuvre de Taine : la bonne méthode « n'est jamais celle de la vulgaire logique des écoles, où toutes les vérités sont rangées en file, chacune tenant le pan de l'habit de l'autre, mais celle de la raison pratique, procédant par de larges intuitions qui embrassent des groupes et des royaumes entiers systématiques [...] elle est une peinture spirituelle de la nature<sup>172</sup> ». Assurément, il sait que ce procédé de visionnaire est hasardeux, les affirmations véhémentes et les divinations étant souvent dépourvues de preuve. Mais, tout compte fait, les esprits comme ceux de Carlyle sont les plus féconds. Les historiens classiques, les « classificateurs » n'inventent pas, « ils sont trop secs », ils manquent d'imagination qui est « l'organe par lequel nous

percevons le divin ». En d'autres termes : pour comprendre phénomènes et situations, il faut sentir intérieurement leurs tendances et leurs effets. Cette façon de procéder, Shakespeare l'avait pour instinct et Goethe pour méthode. Il n'y en a point qui soit plus propre à renouveler nos idées et nous libérer des barrières et préjugés<sup>173</sup>.

C'est l'Allemagne qui, de 1780 à 1830, écrit Taine, a produit toutes les idées de notre âge historique, et c'est d'elle que Carlyle a tiré ses plus grandes idées. Pendant un demi-siècle, pendant un siècle peut-être, notre grande affaire sera de les repenser. Nul mouvement intellectuel plus original, plus universel, plus fécond, plus capable de tout transformer et de tout refaire n'était apparu depuis trois siècles : pour Taine, le génie philosophique allemand qui s'est développé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et a pénétré toutes les disciplines est du même ordre que celui de la Renaissance et celui de l'âge classique : « Il est comme eux un des moments de l'histoire du monde », il apparaît comme eux dans tous les pays civilisés, dans toutes les grandes œuvres de l'intelligence contemporaine. Cette forme d'esprit originale qui a produit en Allemagne une philosophie, une littérature, une science, un art, consiste « dans la puissance de découvrir les idées générales ». C'est là, affirme Taine, la faculté dominante des Allemands : c'est le don de comprendre, qui consiste, en trouvant des conceptions d'ensemble, à réunir sous une idée maîtresse toutes les parties éparses d'un sujet<sup>174</sup>. On aperçoit ainsi, sous les divisions d'un groupe, le lien commun qui les unit, on concilie les oppositions, on ramène les contrastes apparents à une unité profonde. C'est, conclut Taine, la faculté philosophique par excellence. Par elle les Allemands « ont aperçu l'esprit des siècles, des civilisations et des races, et transformé en un système de lois l'histoire qui n'était qu'un monde des faits<sup>175</sup> ».

Le concept de civilisation de Carlyle, lui aussi, est allemand : « Toute civilisation a son *idée*, c'est-à-dire son trait principal, duquel tous les autres dérivent ; en sorte que la philosophie, la religion, les arts et les mœurs, toutes les parties

de la pensée et de l'action peuvent être déduites de quelque qualité originelle et fondamentale de laquelle tout part et à laquelle tout aboutit. Là où Hegel mettait une idée, Carlyle met un sentiment héroïque. Cela est plus palpable et plus moral<sup>176</sup>. »

Toutes ces idées élaborées en Allemagne depuis cinquante ans se réduisent, affirme Taine dans un texte important, à une seule, « celle du *développement* [*entwicklung*], qui consiste à représenter toutes les parties d'un groupe comme solidaires et complémentaires, en sorte que chacune d'elles nécessite le reste ». Cette idée fondamentale, « dépouillée de ses enveloppes, [...] n'affirme que la dépendance mutuelle qui joint les termes d'une série, et les rattache toutes à quelque propriété abstraite située dans leur intérieur. Si on l'applique à la Nature, on arrive à considérer le monde comme une échelle de formes et comme une suite d'états ayant en eux-mêmes la raison de leur succession et de leur être, [...] composant par leur ensemble un tout indivisible, qui [...], se suffisant à lui-même, ressemble par son harmonie et sa magnificence à quelque Dieu tout-puissant et immortel ». Quand on applique cette idée à l'homme, « on arrive à considérer les sentiments et les pensées comme des produits naturels et nécessaires, enchaînés entre eux comme les transformations d'un animal ou d'une plante ; ce qui conduit à concevoir les religions, les philosophies, les littératures, toutes les conceptions et toutes les émotions humaines comme les suites obligées d'un état d'esprit qui les emporte en s'en allant, qui, s'il revient, les ramène, et qui, si nous pouvons le reproduire, nous donne par contre-coup le moyen de les reproduire à volonté ». Voilà comment Taine voit les deux doctrines qui circulent à travers les écrits des « deux premiers penseurs du siècle, Hegel et Goethe<sup>177</sup> ».

Ici se trouve incontestablement l'idée que Max Weber développera en idéaltype. Avant lui, Mosca avait trouvé dans Taine l'idée selon laquelle l'Histoire était l'histoire non pas des luttes de classes mais de la montée et de la chute des élites. Taine avait vu dans la démission de celles-ci l'une des grandes

raisons de la Révolution française, Mosca en fit une loi générale. La recherche des lois générales n'était-elle pas la grande leçon qu'enseignait « l'esprit philosophique » allemand ? C'est ainsi que, dans cette « passion pour les vues d'ensemble » qui sera sienne toute sa vie, l'historien et critique culturel Taine apparaît bien comme un des grands fondateurs méconnus des sciences sociales. Cependant, il est aussi conscient des limites d'une telle démarche : le recours continu aux hypothèses et aux abstractions amène à inventer des explications arbitraires ou à se perdre dans des explications vagues, deux vices qui ont corrompu la pensée allemande. Les systèmes éphémères, les théories vides ont proliféré : le correctif est venu du côté français.

En effet, « toute nation a son génie original dans lequel elle moule les idées qu'elle prend ailleurs ». Ce qui fait que chaque esprit reforge ces idées « selon la structure de son propre foyer<sup>178</sup> ». Si Taine reprend Herder, il est plus généreux et plus ouvert que le pasteur luthérien en ce sens que l'assimilation d'apports étrangers est pour lui un processus naturel et positif. Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'Espagne a renouvelé avec un autre esprit la peinture italienne, les puritains et les jansénistes ont repensé le protestantisme primitif, le XVIII<sup>e</sup> siècle français a élargi les idées libérales anglaises en religion et en politique. Au XIX<sup>e</sup> siècle, il en est de même : les Français ne peuvent comme les Allemands atteindre du premier coup les « hautes conceptions d'ensemble. Ils ne savent marcher que pas à pas, en partant des idées sensibles, en s'élevant insensiblement aux idées abstraites ». Mais le résultat est le même, sinon meilleur : en France, on sait non seulement comprendre Hegel et Goethe, mais encore les corriger. C'est ainsi que l'on voit Renan, cet « esprit supérieur, le plus délicat, le plus élevé qui se soit montré de nos jours, [...] exposer en style français » la production scientifique allemande emmagasinée « au-delà du Rhin depuis soixante ans<sup>179</sup> ». C'est ainsi que Taine nous dit en passant que, depuis les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est bien l'Allemagne qui domine la scène culturelle européenne. Pas plus que chez Renan, la supériorité de la

culture scientifique, historique et philosophique de l'Allemagne n'est remise en cause.

Dans la lecture que fait Taine de Carlyle, il se cherche lui-même. C'est pourquoi son regard est à la fois critique et admiratif. La pensée de ce puritain moderne « n'est pas une métaphysique, ou quelque autre science abstraite, ayant son origine dans la tête seule, mais une philosophie de la vie, ayant son origine aussi dans le cœur, et parlant au cœur<sup>180</sup> ». Carlyle a raconté, remarque Taine, toute la suite d'émotions, les doutes, les désespoirs, les combats intérieurs, les exaltations et les déchirements par lesquels les anciens puritains arrivaient à la foi : cette voie est la sienne. Toutes les choses visibles sont des emblèmes ; à proprement parler, ce que l'on voit n'existe pas. La matière n'existe que spirituellement : le langage, la poésie, les arts, l'Église, l'État ne sont que des symboles, l'Univers n'est qu'un grand symbole, l'homme n'est que le symbole de Dieu. La science sans vénération est stérile, peut-être vénéneuse. L'homme le plus savant qui ne peut vénérer « n'est qu'une paire de lunettes derrière laquelle il n'y a point d'yeux<sup>181</sup> ». L'Univers, dans la moindre de ses provinces, dit Carlyle est, « à la lettre, la cité étoilée de Dieu. [...] À travers chaque âme vivante rayonne la gloire d'un Dieu présent<sup>182</sup>. »

Cette « véhémence poésie religieuse » n'est pour Taine qu'une « *transcription* anglaise des idées allemandes ». Carlyle d'ailleurs prend la religion « à l'allemande, d'une façon symbolique ». Son « christianisme est fort libre », « panthéiste », ce qui, ajoute l'auteur, « en bon français moderne, signifie fou ou scélérat » ; en fait, Carlyle considère le christianisme « comme un mythe<sup>183</sup> ». C'est là un élément d'explication important, car la religion remplit une fonction sociale majeure. Pour lui toutes les religions renferment une forme de vérité, toutes elles interprètent à leur façon le sentiment du divin, toutes sont des symboles. La seule qui soit détestable est celle qui ne consiste qu'en cérémonies apprises, en répétition machinale des prières. Quel que soit le culte, c'est le sentiment qui lui communique toute sa vertu et ce sentiment, c'est le sentiment moral. Toutes les religions nous

disent la même chose : la différence entre un homme mauvais et un homme de bien est infinie. Le christianisme, dans l'esprit de Carlyle, n'est que l'une des formes de la religion universelle. Il « veut réduire le cœur de l'homme au sentiment anglais du devoir<sup>184</sup> ».

En littérature, note Taine, en introduisant Hegel et Goethe sous la discipline du sentiment puritain, Carlyle renouvelle la critique. Il considère l'écrivain, le poète, l'artiste comme un héros, c'est-à-dire « comme un interprète de l'idée divine qui est au fond de toute apparence, comme un révélateur de l'histoire », comme un représentant de son siècle, de sa nation, de son âge. Ces « formules germaniques signifient que l'artiste démêle et exprime mieux que personne les traits saillants et durables du monde qui l'entoure, en sorte que l'on peut extraire de son œuvre une théorie de l'homme et de la nature, en même temps qu'une peinture de sa race et de son temps<sup>185</sup> ». Ce faisant, l'auteur des *Héros* non seulement renouvelle la critique, mais invente aussi « une nouvelle façon d'écrire l'histoire<sup>186</sup> ». En effet, le pilier de la vision historique de Carlyle est sa conception du héros, qui « contient et représente la civilisation où il est compris ; il a découvert, proclamé ou pratiqué une conception originale, et son siècle l'y a suivi ». La connaissance d'un sentiment héroïque donne ainsi la connaissance d'un âge tout entier. Par là, « Carlyle est sorti des biographies. Il a retrouvé les grandes vues de ses maîtres. Il a senti comme eux qu'une civilisation, si vaste et si dispersée qu'elle soit à travers le temps et l'espace, forme un tout indivisible. Il a rassemblé sous la bannière de l'héroïsme les fragments épars qu'Hegel réunissait par une loi. Il a compris les lointaines et profondes liaisons des choses, celles qui rattachent un grand homme à son temps<sup>187</sup>. »

Voilà pourquoi, « puisque le sentiment héroïque est la cause du reste, c'est à lui que l'historien doit s'attacher. Puisqu'il est la source de la civilisation, le moteur des révolutions, le maître et le régénérateur de la vie humaine, c'est en lui qu'il faut observer la civilisation, les révolutions et la vie humaine<sup>188</sup> ». En exposant ainsi la pensée de Carlyle, Taine met en lumière



les premiers contours de sa propre méthode d'historien, une méthode qui consistera à reconstruire l'âme d'une époque.

Car qu'est-ce qu'une révolution sinon « la naissance d'un grand sentiment » ? Ce sentiment, en quoi consiste-t-il ? Quelles sont ses sources, ses effets ? Il faut se demander « comment il transforme l'imagination, l'entendement, les inclinations ordinaires, quelles passions l'alimentent, quelle proportion de folie et de raison il renferme... Expliquer une révolution, c'est faire un morceau de psychologie ; l'analyse des critiques et la divination des artistes sont les seuls instruments qui puissent l'atteindre<sup>189</sup> ». Seuls les grands connaisseurs de l'âme, un Shakespeare, un Balzac, un Stendhal, en sont capables. Carlyle est l'un de ceux-là : son chef-d'œuvre est *Cromwell*. Il a voulu faire comprendre une âme, celle du plus grand des puritains, leur héros ; son récit ressemble à celui d'un témoin oculaire. Et la sincérité est aussi grande que la sympathie, car le meilleur historien du puritanisme est un puritain. Taine préfère mille fois le *Cromwell* de Carlyle, fait de textes commentés, à toutes les belles narrations décolorées de Robertson et de Hume. Carlyle montre un fait et non pas le récit d'un fait, il permet de toucher la vérité elle-même<sup>190</sup>.

Si en Angleterre Carlyle fait figure de produit du *Sturm und Drang* et de sa postérité immédiate, en France, c'est Renan qui joue ce rôle. Comme Carlyle, Renan lance contre les Lumières, sur les traces de Herder, une attaque non moins virulente que celle dont le cadre a été fixé par l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire*. Comme pour Carlyle, l'Allemagne de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du siècle suivant est le pays auquel, écrit l'érudit français en septembre 1870, dans sa première lettre à Strauss, je « dois [...] ce à quoi je tiens le plus, ma philosophie, je dirais presque ma religion. J'étais au séminaire Saint-Sulpice vers 1843, quand je commençai à connaître l'Allemagne par Goethe et Herder. Je crus entrer dans un temple<sup>191</sup> ». Il se pourrait que, près de trente ans plus tard, Renan, comme le pense Henri Tronchon, antédote quelque peu son savoir de germaniste,



mais il ne fait pas de doute qu'en 1845, quand il note dans ses *Cahiers de jeunesse* quelques idées sur la poésie primitive, il ajoute : « Ces idées sont merveilleusement d'accord avec celles de Herder<sup>192</sup> ». En effet, Herder est pour Renan « le “penseur roi” », celui qu'il préfère à Kant, Hegel et Fichte<sup>193</sup>. C'est des philosophes allemands que vient à Renan sa soif du protestantisme : il voudrait être chrétien comme eux, « mais le puis-je dans le catholicisme ? » Ailleurs il s'exclame : « Ah, si j'étais né protestant en Allemagne ! Là était ma place ; Herder a bien été évêque<sup>194</sup>. »

Le protestantisme n'est pas seulement pour Renan une religion qui assure la liberté individuelle, c'est avec la philosophie une redoutable arme de combat, le véritable secret de la puissance allemande : ce n'est pas l'instituteur primaire qui a été vainqueur à Sadowa, c'est Luther, c'est Kant, c'est Fichte, c'est Hegel<sup>195</sup>. Une croyance n'a de prix que quand elle est acquise par une réflexion, et un acte religieux n'est « méritoire que quand il est spontané ». Or, dans l'esprit de Renan, c'est bien « le protestantisme qui est le plus près de cet idéal<sup>196</sup> ». Comme Carlyle, ce puritain moderne et germanisé, comme Herder et Burke, Renan pense « que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie<sup>197</sup> ». Cette ligne d'attaque contre les Lumières françaises sera reprise par Croce.

Comme pour Burke et Herder, comme pour Croce et Taine, pour Renan aussi « le plus haut degré de culture intellectuelle est [...] de *comprendre l'humanité*<sup>198</sup> ». La clé de cette compréhension est l'histoire. C'est ainsi que toute la philosophie va être soumise à la perspective historique<sup>199</sup>. L'histoire n'est pas l'histoire politique au sens ordinaire du mot, mais « l'esprit humain, son évolution, ses phases accomplies ». Voilà pourquoi il faut savoir la regarder dans une certaine perspective : « Ce n'est jamais impunément qu'on manque d'esprit philosophique » dit-il<sup>200</sup>. Cependant, en dépit de son engouement pour la philosophie allemande, pour Kant et Hegel, en dépit de sa connaissance de Leibniz, Renan n'est pas un philosophe dans le sens traditionnel du terme. Il n'est

pas métaphysicien, il pratique ce qu'il appelle « une *philosophie critique*<sup>201</sup> ». Comme Carlyle, Taine, Croce, Meinecke et Berlin à l'instar de son maître Herder, pour cet historien, critique de la culture et de la société, il s'agit, dit-il dans son important essai *Philosophie de l'histoire contemporaine*, qui n'est pas sans rappeler *Une autre philosophie de l'histoire*, de comprendre « ces grands mouvements dont l'histoire de tous les temps est remplie, mais qui depuis soixante-dix ans ont pris un nom et une forme particulière, le nom et la forme de révolutions ». Pour être bien clair, il précise : « L'histoire politique n'est pas l'histoire des partis, de même que l'histoire de l'esprit humain n'est pas l'histoire des coteries littéraires<sup>202</sup> ». Or « l'histoire de l'esprit humain est la plus grande réalité ouverte à nos investigations », ce qui fait que « toute recherche pour éclairer un coin du passé prend une signification et une valeur<sup>203</sup> ».

C'est ainsi que « chacun de nos jours est ce qu'il est par la façon dont il entend l'histoire » et « l'histoire est la vraie philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle. Notre siècle n'est pas métaphysique. [...] Son grand souci, c'est l'histoire, et surtout l'histoire de l'esprit humain ». L'histoire commande les choix, elle façonne les identités morales ou intellectuelles : « On est philosophe, on est croyant selon la manière dont on envisage l'histoire ; on croit à l'humanité, on n'y croit pas selon le système qu'on s'est fait de son histoire<sup>204</sup> ». Pour appréhender l'être, il faut faire appel à l'histoire : il y a « une science de l'esprit humain qui n'est pas seulement l'analyse des rouages de l'âme individuelle, mais qui est *l'histoire* même de l'esprit humain. L'histoire est la forme nécessaire de la science de tout ce qui est dans le *devenir*<sup>205</sup>. Finalement, vient un texte d'une grande importance : « La science de l'homme ne sera posée à son véritable jour que lorsqu'on se sera bien persuadé que *la conscience se fait*, que, d'abord faible, vague, non centralisée, chez l'individu comme dans l'humanité, elle arrive à travers des phases diverses à sa plénitude. On comprendra alors que la science de l'âme individuelle c'est l'histoire de l'âme individuelle, et que la science de l'esprit humain c'est

l'histoire de l'esprit humain ». Voilà comment « le grand progrès de la réflexion moderne a été de substituer la catégorie du *devenir* à la catégorie de l'*être*, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité<sup>206</sup> ».

Renan sait bien que l'historien professe inévitablement une philosophie de l'homme et de la vie<sup>207</sup>. C'en est en cette prise de conscience que consiste « l'immense développement historique de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> » : c'est qu'il y a « une vie de l'humanité, comme il y a une vie de l'individu. [...] Le titre de Hegel à l'immortalité sera d'avoir le premier exprimé avec une parfaite netteté cette force vitale [...] que ni Vico ni Montesquieu n'avaient aperçue, que Herder lui-même n'avait que vaguement imaginée. Par là il s'est assuré le titre de fondateur définitif de la philosophie de l'histoire<sup>208</sup> ». L'histoire ne sera plus jamais « une vaine série de faits isolés, mais une tendance spontanée vers un but idéal<sup>209</sup> », ce ne pourra plus être un enchaînement de faits et de causes, comme chez Montesquieu, un mouvement sans vie et presque sans raison comme chez Vico : « Ce sera l'histoire d'un être, se développant par sa force intime<sup>210</sup>. »

En fait, c'est davantage à Herder qu'à Hegel que Renan revient et ses références vitalistes et organiques constituent un héritage herderien évident : « On ne songe pas que chaque nation, avec ses temples, ses dieux sa poésie, ses traditions héroïques, ses croyances fantastiques, ses lois et ses institutions, représente une unité, une façon de prendre la vie, un ton dans l'humanité, une faculté de la grande âme<sup>211</sup> ». La vision de l'histoire comme l'histoire d'un être, la vision de chaque communauté culturelle comme un ensemble unique, est précisément ce que Renan a retiré de Herder, mais, avant lui, c'est aussi ce que Michelet est allé rechercher chez Herder. Voilà bien ce qui, selon Renan, manquait à Montesquieu et à Voltaire, et c'est bien la raison pour laquelle il ne les évoque même pas. Le rationalisme des Lumières françaises ne leur permettait pas cette vision du corps social comme un organisme vivant. C'est bien cela que l'Allemagne du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle apporte, c'est là que Renan puise sa conception

de l'histoire en tant que psychologie de l'humanité : « Il y a une *psychologie de l'humanité*, comme il y a une psychologie de l'individu<sup>212</sup>. » C'est ainsi que Renan s'inscrit dans la droite ligne herderienne de l'historisme allemand classique ; l'histoire, pour lui, possède à la fois une certaine logique et une part de hasard. Une fois encore, Renan revient à une citation directe de Herder : « La ligne de l'humanité, dit Herder, n'est ni droite, ni uniforme, elle s'égaré dans toutes les directions, présente toutes les courbures et tous les angles<sup>213</sup>. » Elle n'est « ni une géométrie inflexible ni une simple succession d'incidents fortuits. [...] La vérité est que les choses humaines, bien qu'elles déjouent souvent les conjectures des esprits les plus sagaces, prêtent néanmoins au calcul. Les faits accomplis contiennent, si on sait distinguer l'essentiel de l'accessoire, les lignes générales de l'avenir<sup>214</sup> ». Renan s'intéresse particulièrement aux inconscientes préparations de l'histoire, lorsque l'histoire humaine émerge tout juste de l'histoire naturelle. Dans sa « Lettre à M. Marcellin Berthelot », de 1863, un texte herderien classique, il explique comment le domaine de l'histoire englobe pour lui à la fois l'homme et le monde physique. L'histoire telle qu'il la conçoit est une histoire globale, une histoire de l'univers, et Dieu n'est autre chose que le devenir universel. « L'histoire dans le sens ordinaire, c'est-à-dire la série des faits que nous savons du développement de l'humanité, n'est qu'une portion imperceptible de l'histoire véritable, entendue comme le tableau de ce que nous pouvons savoir du développement de l'univers<sup>215</sup>. »

À la suite de Herder, et non pas de Hegel comme on l'a souvent répété, Renan se penche sur les origines, l'âge de l'enfance et de la mythologie. « L'homme spontané voit la nature et l'histoire avec les yeux de l'enfance. [...] L'enfant se crée à son tour tous les mythes que l'humanité s'est créés : toute fable qui frappe son imagination est par lui acceptée<sup>216</sup> ». La philologie et la mythologie comparées « nous font ainsi remonter bien au-delà des textes historiques et presque aux origines de la conscience humaine<sup>217</sup>. » Renan

montre comment « les mythes primitifs de la race indo-européenne » vivent encore chez les paysans de Souabe, il s'émerveille devant les richesses que renferment « les vieux chants populaires ou sacrés<sup>218</sup> ». Son imagination s'élanche vers la Chine et l'Égypte, les Arabes et les Hébreux, les Celtes, les Germains et les Slaves, vers l'anthropologie, la paléontologie et la zoologie comparée<sup>219</sup>. Il y a chez lui d'une part la conviction qu'« aucun caprice, aucune volonté particulière n'intervient dans le tissu des faits de l'univers », mais d'autre part aussi forte est sa conviction « que le monde a un but et travaille à une œuvre mystérieuse<sup>220</sup> ». En d'autres termes : l'histoire a un sens.

Dans les mêmes termes que Herder, qui restera toujours pour lui l'« un des plus beaux génies des temps modernes<sup>221</sup> », et en fait comme Vico, c'est dans le Moyen Âge que Renan voit l'époque idéale, qu'il ne cesse d'opposer aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : « Le Moyen Âge a rappelé de nouveau les temps homériques et l'âge de l'enfance de l'humanité<sup>222</sup>. » Herder ne s'exprimait pas autrement. Le XIX<sup>e</sup> siècle a découvert « la théorie du primitif de l'esprit humain » et a balayé « la vieille école cartésienne » qui « prenait l'homme d'une façon abstraite, générale, uniforme<sup>223</sup> ». Car ce n'est pas en « coupant l'homme en deux parties, *le corps, l'âme*, sans lieu ni passage entre les deux », ce n'est pas « dans le monde abstrait de la raison pure qu'on devient sympathique à la vie : notre science de l'homme c'est l'étude de tous les produits de son activité, surtout de son activité spontanée ». Dans un passage qui semble sortir de la plume de Herder, il poursuit : « Je préfère aux plus belles disquisitions cartésiennes la théorie de la poésie primitive et de *l'épopée nationale* [...] telle que l'étude comparée des littératures l'a définitivement arrêtée<sup>224</sup>. »

C'est bien par la lecture de Renan, faisant suite à celle de Michelet, que l'on prend toute la mesure de l'influence exercée par Herder sur le XIX<sup>e</sup> siècle français. C'est Herder, l'auteur en 1759 du *Cantique des cantiques*, qui est encore considéré comme le penseur qui aurait découvert dans la

poésie l'expression spontanée de l'humanité originelle. Il en est ainsi en dépit du fait que Herder avait déjà lu chez Voltaire, au chapitre 32 du *Siècle de Louis XIV*, que « c'est la destinée de l'esprit humain dans toutes les nations ; les vers furent partout les premiers enfants du génie et les premiers maîtres de l'éloquence<sup>225</sup> ». Une même idée se rencontre chez Vico, mais c'est bien à Herder que l'on doit sa diffusion. Comme ce dernier, Renan préfère les mythologies, les poèmes et les fables à l'histoire : « La fable est libre, l'histoire ne l'est pas. » Bien que le *Livre des rois* de Firdousi soit une mauvaise histoire de la Perse, selon Renan, ce beau poème nous représente mieux le génie de la Perse que ne le ferait l'histoire la plus exacte, car il nous offre ses légendes et ses traditions épiques, c'est-à-dire son âme. Les livres sacrés de l'Inde valent mieux que l'histoire, ils nous donnent « l'esprit de la nation<sup>226</sup> ».

<sup>1</sup> Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Lettres, La méthode des études de notre temps*, Présentation, traduction et notes par Alain Pons, Paris, Grasset, 1981, p. 70.

<sup>2</sup> Pons, Introduction in *Vie de Giambattista Vico*, p. 8. On consultera sur ce sujet un excellent article de Joseph Mali, « Retrospective prophets : Vico Benjamin and other German mythologists », *Clio*, vol. 26, 1997, p. 427-448. Dans la livraison de 1994, vol. 23, on trouvera de James Robert Goetsch « Expecting the unexpected in Vico » (p. 409-422). Voir aussi le volume 22 (3), 1996, de *Historical Reflections – Réflexions historiques* : Patrick H. Hutton, « Vico and the end of History » (p. 537-558), Sandra Rudnick Luft, « Situating Vico between modern and postmodern » (p. 587-617) et Cecilia Miller, « Interpretations and Misinterpretations of Vico » (p. 619-639). En 1993, Miller donne une étude de très grande qualité sur l'ouvrage autobiographique de Vico : *Giambattista Vico : Imagination and Historical Knowledge*, New York, St. Martin's Press, 1993. Plus récemment, Luft vient de publier *Vico's Uncanny Humanism : reading the New science between modern and postmodern*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2003.

<sup>3</sup> Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, 1744*, traduit de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 130, # 330. Une traduction française précédente a paru en 1953 : Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, Traduction intégrale d'après l'édition de 1744 par Ariel Doubine, présentation par Benedetto Croce, introduction, notes et index par Fausto Nicolini, Paris, Nagel, 1953.

Pour permettre aux lecteurs qui le désirent de consulter le texte italien, je donne également le numéro du paragraphe correspondant à la page mentionnée. Le mythe de Vico le solitaire est largement exagéré. Dans un petit livre perspicace, bien que destiné davantage au grand public cultivé qu'aux érudits, Peter Burke montre le



milieu intellectuel auquel appartenait Vico, la république des lettres de son temps : le penseur napolitain avait devancé beaucoup de ses contemporains, mais il n'a pas tout inventé de toutes pièces. Voir Peter Burke, *Vico*, Oxford, Oxford University Press, 1985. Pour une étude universitaire de grande qualité on consultera Mark Lilla, *The Making of an Anti-Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993. Cet ouvrage comporte aussi une excellente bibliographie critique. Voir également Harold Samuel Stone, *Vico's cultural History : the production and transmission of ideas in Naples, 1685-1750*, New York, E.J. Brill, 1997 ; Carmelo D'Amato, *Il mito di Vico e la filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli, Morano, 1977. En français, cf. Bruno Pinchard, « Nouvelles lectures de Giambattista Vico », *Revue de synthèse*, 1989, p. 483-498.

[4](#) Voir les deux éditions de cet ouvrage en français : Giambattista Vico, *De la très ancienne philosophie des peuples italiens qu'on doit tirer des origines de la langue latine* en trois livres..., trad. du latin par Georges Mailhos et Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987 et Giambattista Vico, *L'Antique Sagesse de l'Italie*, trad. par Jules Michelet (1835), présentation et notes par Bruno Pinchard, Paris, Flammarion, 1993.

Plusieurs études sur Vico, dont quelques-unes excellentes, ont été publiées au cours de ces dernières années, malheureusement surtout en italien et en anglais.

[5](#) Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard puis Hachette, (coll. « Pluriel »), s.d., p. 43.

[6](#) *Ibid.*, p. 44 : on appréciera l'ironie de cette phrase.

[7](#) Vico, *L'Antique Sagesse de l'Italie*, ch. 3, « Sur les causes ».

[8](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 66-68. Voir sur cette question R. Miner, « Verum-factum and practical wisdom in the early writings of Giambattista Vico », *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, janvier 1998, p. 53-73. Voir dans la même revue, vingt ans plus tôt, en 1978, vol. 39, n<sup>o</sup> 4, James C. Morrison, « Vico's principle of Verum is Factum and the problem of Historicism » (p. 579-595).

[9](#) *Ibid.*, p. 51. Voir aussi l'excellente introduction d'Alain Pons, p. 26-38, sur la genèse et la signification de l'œuvre.

[10](#) *Ibid.*, p. 74 et 83-89.

[11](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, Paris, Fayard, 2001, livre I, p. 140, # 349. Voir aussi l'Introduction de Leon Pompa in Vico : *Selected writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 9.

[12](#) *Ibid.*, p. 538, # 1108. Voir aussi p. 130, # 332. Les philologues sont en fait les historiens.

[13](#) *Ibid.*, p. 87, # 133 ; p. 136-137, # 341 ; p. 539, # 1108.

[14](#) Pompa, Introduction à *Vico : Selected Writings*, p. 10.

[15](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 97-100.

[16](#) Pompa, Introduction à *Vico : Selected Writings*, p. 10. Voir aussi Leon Pompa, *Vico : A study of the « New Science »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (seconde édition en 1990). Une nouvelle édition anglaise de *Scienza*



*Nuova*, due aux soins de Leon Pompa (*The First New Science*), a paru chez Cambridge University Press en 2002.

[17](#) Voir chapitre VII.

[18](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 130, # 331 ; p. 140, # 349.

[19](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 74.

[20](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 38, # 41 ; p. 136, # 341.

[21](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 81.

[22](#) *Ibid.*, p. 74. Voir aussi Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 110, # 245 ; les étapes sont : naissance, progrès, maturité, décadence et fin.

[23](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 83.

[24](#) *Ibid.*, p. 89.

[25](#) *Ibid.*, p. 100.

[26](#) *Ibid.*, p. 105 : Vico voit son œuvre écrite « pour la plus grande gloire de la religion catholique » mais aussi par patriotisme italien. Ces découvertes procurent « à notre Italie l'avantage de ne pas avoir à envier à la Hollande, l'Angleterre et l'Allemagne protestantes leurs trois princes de la science du droit naturel ».

[27](#) *Ibid.*, p. 101.

[28](#) *Ibid.*

[29](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 135, # 338.

[30](#) *Ibid.*, p. 87, # 135 ; p. 124, # 309.

[31](#) Pompa, Introduction à *Vico : Selected Writings*, p. 24.

[32](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 104, # 215-217 ; p. 124-126, # 308-313 ; p. 441, # 919-921. Quelques lignes plus loin, Vico affirme que le droit naturel a « été ordonné par la providence divine » (p. 125).

[33](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 102.

[34](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 439-440, # 915.

[35](#) Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 101-102, et *Principes d'une science nouvelle*, p. 110, # 245 et p. 149, # 349.

[36](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 89, # 145 ; p. 110, # 245 ; p. 140, # 349 et p. 167, # 393.

[37](#) *Ibid.*, p. 88, # 141 ; p. 135-136, # 340-341 ; p. 539, # 1108-1109.

[38](#) Pompa, Introduction à *Vico : Selected Writings*, p. 23.

[39](#) Vico, *Principes d'une science nouvelle*, p. 131, # 334.

[40](#) *Ibid.*, p. 97-98, # 179 et p. 137, # 342. Voir aussi p. 131-132, # 334 et p. 151, # 366.

[41](#) Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 235. L'idée selon laquelle la découverte du monde historique se serait faite dans *Une autre philosophie de*

*l'histoire* est une prétention absurde quand il s'agit d'un auteur qui n'était pas encore né quand Montesquieu réfléchissait sur *De l'Esprit des lois* et qui commençait seulement sa carrière quand disparaissait l'auteur de *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* paru en 1756, dix-huit ans avant *Une autre philosophie de l'histoire*. Pour tout ce qui concerne la découverte du monde historique, Dubos, Ferguson, Hume et Robertson aussi ont apporté leur contribution.

[42](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 167 (S. 502).

[43](#) *Ibid.*, p. 167-169 (S. 501-502).

[44](#) *Ibid.*, p. 213 (S. 522-523).

[45](#) *Ibid.*, p. 173 (S. 504-05).

[46](#) Bollacher, « "L'œil de taupe de ce siècle très lumineux". Diagnostic du présent par Herder dans *Une autre philosophie de l'histoire* », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 63.

[47](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles lettres, 1940, p. 583-584.

[48](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XV, ch. V, p. 281.

[49](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 301 (S. 558).

[50](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 92-95.

[51](#) *Ibid.*, p. 101-102.

[52](#) *Ibid.*, p. 102.

[53](#) *Ibid.*, p. 6.

[54](#) *Ibid.*, p. 9.

[55](#) *Ibid.*, p. 54-63.

[56](#) *Ibid.*, p. 55, 68-77.

[57](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, tome premier, ch. 80, p. 751.

[58](#) Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV* in *Œuvres historiques*, texte établi, annoté et présenté par René Pomeau, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1957, p. 616.

[59](#) *Ibid.*, p. 1012.

[60](#) *Ibid.*, p. 1017.

[61](#) *Ibid.*

[62](#) René Pomeau, Préface aux *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1957, p. 12-13.

[63](#) *Ibid.*, p. 12.

[64](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 85.

[65](#) *Ibid.*

[66](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, tome premier, ch. 33, p. 425.

[67](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 80-81.

[68](#) *Ibid.*, p. 87-88.

[69](#) *Ibid.*, p. 55.

[70](#) *Ibid.*, p. 102.

[71](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, texte établi avec introduction, notes et relevé de variantes par Gonzague Truc, Paris, Garnier, 1961, t. 1, p. 5. Quand il paraît en 1748, cet ouvrage s'intitule : *De l'Esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la Constitution de chaque gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce, etc.* L'œuvre est grandiose et elle remporte un triomphe immédiat (vingt-deux éditions paraissent à Genève en moins de deux ans). Un quart de siècle plus tôt, les *Lettres persanes* furent elles aussi un énorme succès.

[72](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 103-106.

[73](#) *Ibid.*, p. 108-114.

[74](#) *Ibid.*, p. 116.

[75](#) *Ibid.*, p. 123-128.

[76](#) *Ibid.*, p. 141.

[77](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. 2, p. 265.

[78](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, tome premier, ch. 82, p. 775.

[79](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 144-147.

[80](#) *Ibid.*, p. 147-153 (citation de Mallet en italiques dans le texte).

[81](#) *Ibid.*, p. 156-161, p. 186.

[82](#) *Ibid.*, p. 186-198.

[83](#) *Ibid.*, p. 215-219.

[84](#) *Ibid.*, p. 220-221. Cette œuvre de jeunesse de Burke n'a été retrouvée qu'après sa mort et est aujourd'hui difficilement accessible. Un exemplaire se trouve à la British Library.

[85](#) *Ibid.*, p. 224.

[86](#) *Ibid.*, p. 222-223.

[87](#) *Ibid.*, p. 225.

[88](#) *Ibid.*, p. 226-227.

[89](#) *Ibid.*, p. 155.

[90](#) *Ibid.*, p. 55.

[91](#) *Ibid.*, p. 322-323.

[92](#) *Ibid.*, p. 323-325.

[93](#) *Ibid.*, p. 330-331.

[94](#) *Ibid.*, p. 332-334 : voir la citation exacte in Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 251, et aussi p. 103 de notre premier chapitre.

[95](#) *Ibid.*, p. 337-339.

[96](#) *Ibid.*, p. 340. Pour Berlin, voir notre chapitre VIII.

[97](#) *Ibid.*, p. 369.

[98](#) *Ibid.*, p. 358.

[99](#) Cité in *ibid.*, p. 352. Cette phrase provient de l'édition Suphan, vol. 13, p. 384 : « *Die Natur erzieht familien ; der naturlichste Staat ist also auch Ein Volk, mit Einem Nationalacharakter* » (ce texte ne figure pas dans l'édition Rouché des *Idées*).

[100](#) Cité in *ibid.* ; voir Suphan, vol. 14, p. 52 : « *Das Reich Eines Volks ist eine Familie* », etc.

[101](#) *Ibid.* ; voir Suphan, vol. 13, p. 375 (cette page ne figure pas chez Rouché).

[102](#) *Ibid.*, p. 352-354.

[103](#) *Ibid.*, p. 347-348.

[104](#) Isaiah Berlin, « Forward », in Friedrich Meinecke, *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*, p. IX-X.

[105](#) *Ibid.*, p. XI.

[106](#) *Ibid.*, p. XII.

[107](#) *Ibid.*, p. XII-XIII. En fait, tout cela ressemble beaucoup à la différence qu'établit Sorel entre le mythe et l'utopie : l'utopie est une construction rationaliste, un modèle rationnel qui peut être réfuté, ce qui n'est pas le cas du mythe : le mythe ne peut être déconstruit en ses composantes, il est de ce fait irréfutable car la raison n'a pas prise sur lui.

[108](#) *Ibid.*, p. XIV. J'ai conservé à dessein dans ma traduction les lourdeurs de ce texte pour rendre avec exactitude non seulement le sens mais aussi le rythme de ce morceau.

[109](#) *Ibid.*

[110](#) *Ibid.*, p. XVI.

[111](#) Hans Georg Gadamer, « Herder et ses théories sur l'histoire », in *Regards sur l'histoire*, Cahiers de l'Institut allemand, publiés par Karl Epting, n° 2, 1941, p. 9-11 et 13-15. Le problème Gadamer est excellemment traité par Richard Wolin, *The Seduction of Unreason : the intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 90-128.

[112](#) Voir l'excellent ouvrage de Gérard Loiseaux, *La Littérature de la défaite et de la collaboration*, Paris, Fayard, 1995.

[113](#) Gadamer, « Herder et ses théories sur l'histoire », p. 13-16.

[114](#) *Ibid.*, p. 16.

[115](#) Pierre Pénisson, *J.G. Herder : la raison dans les peuples*, Paris, éd. du Cerf, 1992, p. 91-95.

[116](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIII, ch. 7, p. 235.

[117](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 303 (S. 559, guillemets dans le texte). Les guillemets et les points d'exclamation figurent dans le texte original : voir l'édition Pross de 1984 des *Werke*, t. 1, p. 660 : « *Unendliches Drama von Scenen ! Epopee Gottes durch alle Jahrtausende Welteile und Menschengeschlechte, tausendgestaltige Fabel voll eines grossen Sinns !* »

[118](#) *Ibid.*

[119](#) *Ibid.*, p. 309 (S. p. 562). C'est Max Rouché qui, dans deux notes en bas de page, attire l'attention du lecteur sur le texte biblique.

[120](#) *Ibid.*, p. 345 (S. 576).

[121](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XV, ch. V, p. 283.

[122](#) Gadamer, « Herder et ses théories sur l'histoire », p. 17.

[123](#) *Ibid.*, p. 19. Gadamer ne cite pas ses sources mais le texte qui précède cette citation – « les idées en fait ne produisent que des idées » – est facilement reconnaissable : voir *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 255, et notre chapitre III.

[124](#) *Ibid.*, p. 19. Voir plus haut, p. 103 et 148.

[125](#) *Ibid.*, p. 18-21.

[126](#) *Ibid.*, p. 22-23.

[127](#) *Ibid.*, p. 23.

[128](#) *Ibid.*, p. 24 (italiques dans le texte).

[129](#) *Ibid.*

[130](#) *Ibid.*, p. 25-30.

[131](#) Myriam Bienenstock, « Le sens historique : un sens de la force ? Herder, Hegel, et leurs interprètes », in P. Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 165 : voir Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Friedelm Nicolin, Paris, Gallimard, 1970, p. 174. La note 95 renvoie à *Gott, Einige Gespräche* de 1787.

[132](#) *Ibid.*, p. 168-169. Une traduction française de *Gott* est maintenant disponible : Herder, *Dieu, Quelques entretiens*, traduit et présenté par M. Bienenstock, Paris, PUF, 1996.

[133](#) *Ibid.*, p. 172.

[134](#) *Ibid.*, p. 174.

[135](#) *Ibid.*, p. 176.

[136](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 6.

[137](#) *Ibid.*, t. I, p. 5.

[138](#) E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 221-222.

[139](#) Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 158.

[140](#) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, troisième partie, chap. 7 (p. 161-163 sur « l'histoire des arts ») et 8 (p. 164-171 sur « l'histoire de la littérature ») : voir notamment p. 162. En français : Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, PUF, 1992.

[141](#) *Ibid.*, p. 103. Ce texte se trouve aussi dans l'Introduction de Rouché à *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 100.

[142](#) Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 34-35.

[143](#) Jeffrey Andrew Barash, « Herder et la politique de l'historicisme », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 203.

[144](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. II, p. 314.

[145](#) Voir *Julie, ou La Nouvelle Héloïse : lettres de deux amants habitant d'une petite ville au pied des Alpes*. Introduction, notes et choix de variantes par René Pomeau, Paris, Garnier, 1960, p. 337.

[146](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, intr., bibliogr., relevé de variantes, notes et index par René Pomeau, Paris, Garnier, 1963, vol. I, p. 220-222.

[147](#) *Ibid.*, p. 253.

[148](#) *Ibid.*, p. 248.

[149](#) *Ibid.*, p. 239. Ce texte est cité aussi par Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 99.

[150](#) Voltaire, *Lettres philosophiques*, édition présentée, établie et annotée par Frédéric Deloffre, Paris, Gallimard, 1986, p. 61 (Sixième lettre).

[151](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. II, livre XXX, ch. XVI, p. 317.

[152](#) Voltaire, « Lettre à M. l'abbé Dubos », in *Le Siècle de Louis XIV, Œuvres historiques*, texte établi, annoté et présenté par René Pomeau, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1957, p. 605-607. Les emprunts de Herder à Iselin, qui avant lui avait élaboré la notion de « bonheur spécifique », tout comme à Ferguson et à Helvétius qui admiraient la vitalité et la puissance des Barbares, ne se comptent plus. Herder ne pouvait connaître Turgot mais il est important de souligner que ce penseur des Lumières avait exactement comme Herder célébré la liberté dont avait joui le Moyen Âge grâce à son morcellement. Mais Herder n'avait pas un mot pour le style gothique, alors que Turgot l'appréciait beaucoup.

[153](#) Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 97-98, et *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 24, 144-145 : voir Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, préf. de Dominique Désirat, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1993.

[154](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 115.

[155](#) *Ibid.*, p. 171 (S. 504).

[156](#) Cité in Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 102-103 (Suphan, IV, p. 472).

[157](#) Voir l'Introduction d'Izoulet à son édition de *Les Héros* (Armand Colin, 13<sup>e</sup> éd., 1928), p. VIII-IX. Izoulet penche pour la première solution : un processus infini de transformation.

[158](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 182-183.

[159](#) *Ibid.*, p. 183.

[160](#) *Ibid.*, p. 24-25.

[161](#) *Ibid.*, p. 185.

[162](#) *Ibid.*, p. 310.

[163](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., t. V, p. 296.

[164](#) *Ibid.*, p. 208.



[165](#) *Ibid.*, p. 209.

[166](#) *Ibid.*, p. 211-212, 227, 236.

[167](#) *Ibid.*, p. 232-233.

[168](#) *Ibid.*, p. 218.

[169](#) *Ibid.*, p. 233 et 236.

[170](#) *Ibid.*, p. 218 et 233.

[171](#) *Ibid.*, p. 238.

[172](#) *Ibid.*, p. 239.

[173](#) *Ibid.*, p. 240-242.

[174](#) *Ibid.*, p. 244-245.

[175](#) *Ibid.*, p. 246.

[176](#) *Ibid.*, p. 279.

[177](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 11<sup>e</sup> éd., t. 5, p. 274.

[178](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., t. 5, p. 251.

[179](#) *Ibid.*, p. 251-252.

[180](#) *Ibid.*, p. 255.

[181](#) *Ibid.*, p. 259.

[182](#) *Ibid.*, p. 261.

[183](#) *Ibid.*, p. 262 et 266.

[184](#) *Ibid.*, p. 270.

[185](#) *Ibid.*, p. 271.

[186](#) *Ibid.*, p. 282.

[187](#) *Ibid.*, p. 280.

[188](#) *Ibid.*, p. 282.

[189](#) *Ibid.*, p. 283.

[190](#) *Ibid.*, p. 284-288.

[191](#) Ernest Renan, « Lettre à M. Strauss », in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947, t. I, p. 437-438.

[192](#) H. Tronchon, *Ernest Renan et l'Étranger*, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 205. Sur la place tenue par Herder dans la pensée de Renan, voir l'ensemble du chapitre VI, p. 205-259. On consultera également avec profit un autre ouvrage de Henri Tronchon, *La Fortune intellectuelle de Herder en France – La Préparation*, Paris, F. Rieder, 1920.

[193](#) *Ibid.*, p. 205 et p. 217.

[194](#) Cité in Édouard Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1996, p. 57.

[195](#) Renan, *Questions contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 7<sup>e</sup> éd., s.d. [1929], *Préface*, p. VII.

[196](#) Renan, *L'Avenir religieux des sociétés modernes*, in *Questions contemporaines*, p. 406.

[197](#) *Ibid.*, p. 416.

[198](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 934 (italiques dans le texte).

[199](#) J.L. Dumas, « La “philosophie de l'histoire” de Renan », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, n<sup>o</sup> 1, 1972, p. 105.

[200](#) *Ibid.*, p. 104.

[201](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 934 (italiques dans le texte).

[202](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, in *Questions contemporaines*, p. 8.

[203](#) Cité in Dumas, « “La philosophie de l'histoire” de Renan », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, n<sup>o</sup> 1, 1972, p. 105.

[204](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 944-945.

[205](#) *Ibid.*, p. 867 (italiques dans le texte).

[206](#) *Ibid.*, p. 873-874 (italiques dans le texte).

[207](#) Dumas, « “La philosophie de l'histoire” de Renan », p. 107.

[208](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 865.

[209](#) *Ibid.*, p. 865.

[210](#) *Ibid.*, p. 865-866.

[211](#) *Ibid.*, p. 868.

[212](#) *Ibid.*, p. 867 (italiques dans le texte).

[213](#) *Ibid.*, p. 944.

[214](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, cité in Dumas, « “La philosophie de l'histoire” de Renan », p. 110.

[215](#) Renan, « Les sciences de la nature et les sciences historiques », *Fragments philosophiques* in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy [1956], t. I, p. 633. Voir aussi Dumas, « “La philosophie de l'histoire” de Renan », p. 125.

[216](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 937-938.

[217](#) Renan, « Les sciences de la nature et les sciences historiques », *Fragments philosophiques* in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, t. I, p. 636.

[218](#) *Ibid.*, p. 635.

[219](#) *Ibid.*, p. 635-637.

[220](#) Cité de *Dialogues et Fragments* par Dumas, « La philosophie de l'histoire de Renan », p. 124.

[221](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 837.

[222](#) *Ibid.*, p. 938.

[223](#) *Ibid.*

[224](#) *Ibid.*, p. 939 (italiques dans le texte).

[225](#) Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, texte établi, annoté et présenté par René Pomeau, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, ch. 32, p. 1009.

[226](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 940.

## C HAPITRE III

### La révolte contre la raison et les droits naturels

Au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle se forge un large consensus, fondé sur la critique du rationalisme lancée par Herder et par Burke, qui imprègne aussi bien la pensée allemande que la pensée française. Cette critique a ceci de particulier qu'elle conteste la capacité de la raison à saisir la spécificité d'une époque, d'une situation, d'un peuple. Herder commence par l'affirmer dès le début de sa démarche quand il raille la « froideur philosophique » de son temps incapable de pénétrer la grandeur, la sagesse, la vertu de l'esprit humain de l'époque des patriarches, berceau de l'humanité<sup>1</sup> ». La guerre que Herder déclare à la prétention de la raison à comprendre l'histoire, à saisir toute la complexité de la pensée humaine constitue, on l'a vu, le fil conducteur d'*Une autre philosophie de l'histoire*. Le pasteur allemand se pose en fait à lui-même la question de savoir si une philosophie de l'histoire est possible : l'esprit se transforme au travers de l'histoire en désignant la spécificité des nations et des époques, ce qui fait que son mouvement ne se laisse pas réduire à un seul principe intelligible. Cette diversité est en contradiction avec l'idée même d'une philosophie de l'histoire qui présuppose l'unité de l'esprit, même cachée, qui relie la diversité de ses modes d'expression. Herder avait bien compris le paradoxe d'une philosophie de l'histoire qui cherche le principe d'intelligibilité dans sa propre possibilité<sup>2</sup>. La solution qu'il propose ne saurait surprendre : la providence conduit l'homme aveugle vers la destinée de l'espèce. Toutes les dernières pages d'*Une autre philosophie de l'histoire* sont consacrées à cette idée : « qu'ai-je à dire du grand livre de Dieu qui s'étend sur les mondes et les temps ? Dont je suis à peine une lettre, et n'aperçois qu'à peine trois lettres autour de moi<sup>3</sup> ».

Voilà pourquoi Hegel refuse de prendre Herder pour modèle. Hegel lui aussi entend faire droit à l'originalité, au

caractère individuel de chaque période de l'histoire, il veut comme Herder être fidèle aux faits et prendre l'histoire comme elle est, mais il ne saurait accepter que l'intuition ou la « sympathie » remplacent la raison. Car, quand il en appelle aux « faits » contre les « mots », Herder – Hegel l'a compris aussi bien que Kant – s'insurge non pas contre la philosophie des Lumières mais contre la philosophie tout court, contre la pensée rationnelle elle-même. Hegel critique Herder très durement précisément parce qu'il ne croit pas possible de se pencher sur les faits sans recourir aux catégories dont il convient de justifier l'usage par une réflexion qui ne peut être que philosophique : « La raison ne doit pas dormir et il faut user de la réflexion ; qui considère le monde rationnellement, celui-là est aussi considéré rationnellement par lui : il y a corrélation<sup>4</sup>. »

Comment un Hegel pouvait-il accepter cette métaphore – que voit l'historien qui colle son visage contre la vitre ? – qui finit par affirmer que « toute notion générale n'est qu'abstraction » ? Ou encore l'idée que « le Créateur est le seul qui puisse penser toute l'unité d'une nation et de toutes les nations dans toute leur diversité sans que cela fasse disparaître à ses yeux l'unité<sup>5</sup> » ? En revanche, tout le système de Herder, comme celui de Burke, est fondé sur l'impuissance de la raison, cette même raison qui, chez Voltaire, interprète l'histoire selon les critères du progrès de l'esprit humain. Le discrédit de la raison est sans appel : pour comprendre une époque, une nation, une civilisation, il faut éprouver, on l'a vu plus haut, de la sympathie pour cette nation, et la sympathie c'est l'appel à l'intuition, au sentiment, c'est le contraire de l'analyse et de l'abstraction. Il en est ainsi dans toutes les sphères de l'activité intellectuelle : les émotions, l'inconscient, les sentiments, l'intuition et finalement la foi remplacent l'intellect. Finalement, c'est le cœur qui suit Dieu et non la raison<sup>6</sup>. Il n'est plus possible de soumettre à l'analyse les composantes de ce tout organique que constitue la nation, il faut saisir l'âme de la nation. Voilà donc l'alternative que propose Herder à la méthode de Voltaire : « la nature totale de l'âme qui règne dans tout, qui modèle d'après soi tous les

autres penchants et toutes les autres facultés de l'âme et colore jusqu'aux actions les plus indifférentes. Pour les ressentir, n'emprunte pas ta réponse à un mot, mais pénètre dans ce siècle, cette région, cette histoire, cette histoire entière, plonge-toi dans tout cela et ressens-le toi-même<sup>7</sup> ».

La suite vient d'elle-même : « Le ton à la dernière mode chez les philosophes les plus récents, en particulier ceux de France, c'est le doute. Le doute sous cent formes. » Voilà le mal absolu, car « ce que l'on sauve du naufrage en fait de moralité et de philosophie ne vaut guère la peine qu'on en parle<sup>8</sup> ». Le « scepticisme à l'égard de toute vertu » est ainsi introduit dans l'histoire, la religion, la morale : parmi les destructeurs, Montaigne commença ; après lui vint Bayle qui étendit son influence sur le siècle, et puis « Voltaire, Hume et même les Diderots – c'est le grand siècle où l'on doute et où l'on soulève les vagues<sup>9</sup> ». C'est ainsi qu'en opposant l'instinct à l'intellect Herder prend la défense de la poésie populaire spontanée contre l'art conscient, de la vitalité contre le raffinement, de l'histoire contre le doute de la raison, de l'État national, ethnique et quasiment biologique dans le sens de son temps<sup>10</sup>. Presque partout chez lui, l'inconscient, l'instinctif prévalent sur la réflexion et l'aveugle affirmation créatrice sur l'esprit critique.

Il va donc de soi que, pour Herder, le doute, le scepticisme, la philosophie, les abstractions, la pensée éclairée tuent les forces vitales dans les hommes. Il est, avec Burke, l'un des pionniers de l'idée promise au tournant du XX<sup>e</sup> siècle à un grand avenir, selon laquelle c'est la primitivité et non pas la raison qui est la grande qualité humaine. Les Français des Lumières présentent tous les symptômes du déclin, et cette maladie qui est la leur, ils la transmettent à l'Europe tout entière. On obtient ainsi une réalité où « la lumière [est] infiniment exaltée et diffusée : alors que les penchants et l'instinct vital sont extrêmement affaiblis<sup>11</sup> ». On voit comment sont exaltés les principes d'universalisme, de liberté, de paix entre les peuples et en même temps, ou plutôt comme résultat de cette démarche, comment se trouve « infiniment

affaibli » l'ensemble des rapports entre les membres des communautés premières dans ce qu'ils ont de plus fondamental : « Le chaud sentiment des penchants paternels, maternels, fraternels, filiaux, amicaux<sup>12</sup>. » Avec cela, on voit disparaître « l'envie de vivre, d'agir, de vivre humainement<sup>13</sup> ». Ainsi, la raison, la libre pensée, les abstractions, pour tout dire la philosophie des Lumières, tuent non seulement la morale mais la vie sociale.

Mais qu'est-ce que la raison selon Herder ? Pour cet ecclésiastique qui reprend la tradition de saint Paul et des réformateurs, il y a deux sortes de raisons. L'une assombrie par le péché et qui ne peut croire en Dieu, l'autre éclairée par la grâce et qui croit en lui. Tandis que les penseurs des Lumières partaient de la raison pour attaquer la révélation, Herder voit dans la raison une preuve et le commencement de la révélation ; de par son origine comme par sa fonction, elle se rapporte à Dieu, elle vient de lui et retourne à lui. Étant essentiellement connaissance de Dieu par l'étude de la Création, la raison selon Herder n'est pas du tout l'esprit critique qui juge d'un point de vue étroitement humain, mais au contraire la pieuse intuition qui dans l'univers entier retrouve la présence de Dieu. À la suite de Hamann, Herder oppose le véritable sens de l'histoire à l'esprit critique : la raison est subordonnée à la révélation, et l'esprit historique, nourri de la foi qui inspira la Bible, finit par exclure l'esprit critique. La raison n'a pas à critiquer la révélation, elle est piété intelligente et non pas scepticisme ; soumission à l'ordre des faits, et non révolte, car le réel, étant divin, au moins dans la nature, est rationnel. La liberté, pour Herder, s'atteint par la conscience du but de l'univers, par connaissance du monde intérieur et extérieur<sup>14</sup>.

Il importe de s'arrêter ici sur la possibilité d'une filiation de Herder à Leibniz. Que Herder ait tiré un enseignement fécond de l'œuvre de celui que l'on considère comme le père du rationalisme allemand ne saurait vraiment surprendre. Il a utilisé Leibniz comme il a utilisé Ferguson, Robertson, Montesquieu ou Voltaire. Il avait une extraordinaire puissance



d'assimilation : il avait tout lu, mais de ses lectures il ne tirait que ce qui répondait à ses besoins. Son objectif principal était de saper les assises du rationalisme et de l'individualisme. Contrairement à ce que pense Alain Renaut, son œuvre ne constitue pas « une articulation entre un universalisme transformé et une certaine prise en compte des identités culturelles » qui serait le produit de l'application de la pensée de Leibniz<sup>15</sup>, mais bien autre chose. En effet, sur le plan philosophique, le modèle monadologique permet à la fois d'affirmer l'indépendance des individualités et leur communication au sein de l'harmonie de l'univers, mais, traduite en termes historiques, l'application du modèle leibnizien prend une tout autre signification. Car l'indépendance des communautés culturelles, linguistiques, ethniques et religieuses est une réalité de tous les jours, tout comme l'animosité qui dresse ces communautés les unes contre les autres. Venant de Riga, connaissant bien les dures réalités de l'Europe centrale et orientale, Herder ridiculise « les généralités sur les améliorations », les abstractions rationalistes, et n'y voit que le produit d'une « culture purement livresque<sup>16</sup> ». Comme tous les nationalistes qui viendront après lui, il a soif d'action : « Agir ! [...] Celui qui possède les faveurs de la fiancée n'est-il pas plus enviable que le poète qui la célèbre<sup>17</sup> ? » Herder, qui rêve d'être un homme d'action et en qui sommeille un philosophe de l'action, professe un désir d'efficacité pratique et d'action sur les masses. Il pense que l'humanité est une chimère, alors que les communautés ethniques et religieuses, culturelles et historiques, elles, représentent bien la réalité.

Assurément, pour Leibniz, la notion de monade permet de concevoir une totalité close sur elle-même, originale, mais susceptible d'être pensée sur fond d'universalité. Alain Renaut est convaincu que, transposée au niveau de ces individualités historiques que sont les nations, la conception leibnizienne de la substance comme individualité monadique est apparue à Herder comme ménageant la possibilité de conférer tous ses droits à l'idée d'originalité nationale, sans renoncer pour autant à l'horizon cosmopolite d'une communication

interculturelle. Conçue comme une monade, chaque culture possède en elle-même ses principes de développement : le modèle monadologique donne son assise conceptuelle à une représentation de la communauté nationale axée sur l'originalité et l'indépendance des cultures. Pour évaluer chaque culture, il conviendra de partir de ses propres principes de développement, sans faire référence à des idéaux qui ne sont pas les siens et dans la même mesure on pourra estimer dommageables les influences qui tendraient non pas à stimuler sa dynamique interne, mais à la soumettre à un modèle étranger. Toutefois, le modèle monadologique, poursuit Renaut, contient aussi la perspective d'une communication entre les monades, donc entre les peuples et les cultures. Parce que Herder avait appris de Leibniz que l'individualité devait se concevoir de manière monadique, chaque culture put lui apparaître comme nécessaire à la cohésion du tout, donc de l'humanité et à la perfection qui s'y déploie progressivement dans l'histoire. De Leibniz, Herder avait appris aussi le principe de continuité : ce principe conduit à concevoir, au sein d'une même civilisation, l'histoire comme une progression continue entre les nations-époques. Dans *Une autre philosophie de l'histoire*, le progrès est souvent comparé au cours d'un fleuve ou à la croissance d'un arbre : autant d'images qui soulignent en même temps le déroulement d'un plan divin du devenir, l'égle nécessité de tous les moments et la parfaite continuité qui les relie les uns aux autres<sup>18</sup>.

Beaucoup plus sophistiquée que l'interprétation de Berlin, la brillante analyse de Renaut fait quand même elle aussi preuve envers Herder d'une générosité poussée à l'extrême. Sa grande faiblesse est de ne pas prendre en compte la manière partielle dont le pasteur allemand applique lui-même ces principes non seulement à l'histoire, mais aussi à son temps. Son affirmation de l'individuel et du spécifique ne se dément pas, son versant universaliste est vulnérable, sinon douteux. Le principe selon lequel chaque peuple et chaque époque doivent être jugés de l'intérieur et non pas selon les critères d'un autre temps est très sélectivement appliquée. Assurément, les relations entre les substances sont un fait, mais elles sont loin

d'être égalitaires : il existe chez Herder une claire hiérarchie entre époques et civilisations. La pensée herderienne a ceci de spécifique qu'au cœur des Lumières son universalisme n'est pas fondé sur les principes que les philosophes considéraient comme la seule base solide qui soit : le rationalisme, l'égalité entre individus autonomes, la conception de la nation en termes juridiques et politiques comme le voulait l'*Encyclopédie*. Il est certain qu'il est plus facile et plus naturel de fonder les rapports entre les hommes sur les différences historiques, ethniques et culturelles que sur l'égalité entre collectivités conçues comme des agrégats d'individus.

Ennemi de normes universelles, Herder s'acharne sur l'importance qu'attache la philosophie des Lumières aux lois. Pour les penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, les hommes font leur propre histoire, de bonnes lois, de bonnes institutions font des hommes vertueux aussi bien que de bons citoyens. Les bonnes lois font aussi des hommes libres : l'opposition à l'absolutisme est nourrie de la réflexion sur la vertu républicaine développée dans *L'Esprit des lois*. Alors que, pour Herder, « une philosophie générale de l'humanité, un codex de la raison, de l'humanité » est inutile, farci de lieux communs sur le Juste et le Bien<sup>19</sup>, pour les penseurs des Lumières, la réforme des mœurs commence par la réforme des lois. En revanche, Herder s'emploie à railler les projets de réformes qui s'accumulent, y compris dans le domaine de l'éducation. Il a ici une remarque caractéristique : au lieu de fabriquer plans, programmes et spéculations, il serait bien plus utile de « rétablir ou renouveler les bonnes habitudes, voire même les préjugés<sup>20</sup> ». Puisque toute culture est le produit d'un milieu bien défini, d'une histoire, d'une langue, c'est bien dans l'esprit et les traditions de la nation qu'il faut chercher les normes de comportement spécifiques, conformes au génie de chaque peuple. Le rôle de ces traditions locales dans la genèse de l'identité morale est capital pour Herder. Il s'emporte contre une vision des affaires humaines qui n'est qu'« une vanité mesquine » en révolte contre « le grand œuvre divin qui consiste à former l'humanité – en silence, avec vigueur, en secret, pour l'éternité<sup>21</sup> ».

Herder, pour qui les hommes ne font que traduire le plan divin, ne peut ne pas se révolter contre l'idée selon laquelle ils construisent leur propre histoire. Burke, de même, abhorre l'idée que les lois et les coutumes amassées pendant des siècles peuvent constituer une source de maux que la raison se doit de balayer pour assurer le bonheur des hommes, pour leur donner de bonnes institutions et en faire des êtres vertueux. Ni Herder ni Burke ne peuvent accorder à la législation une importance morale, car cette démarche, propre aux Lumières, permet d'édifier une morale laïque et implique la victoire du rationalisme et de normes universelles : « Pour tous les temps et tous les peuples ? s'écrie Herder, il faut s'y prendre autrement pour préparer aux veines et aux nerfs de son peuple une nourriture qui lui fortifie le cœur et le rafraîchisse jusqu'aux moelles<sup>22</sup> ! »

Voilà où réside la grande faiblesse de ce « siècle éclairé » : « Le raisonnement répandu trop imprudemment, trop inutilement – ne pourrait-il affaiblir et n'a-t-il pas effectivement affaibli penchant, instinct, activité<sup>23</sup> ? » Cette prédominance fatale de l'intelligence engendre une « lassitude » de l'esprit, elle forge « de grands troupeaux régis philosophiquement » qui « ne sont qu'une machine<sup>24</sup> ». Ce siècle timoré n'est même plus capable des déchirements d'antan, de guerres comme de brigandages, il n'a pas les défauts des temps anciens car il n'en a pas les vertus. Si les bandits de grand chemin ont disparu, ce n'est pas parce que la police et la justice sont bien faites, ce n'est pas parce que les mœurs se sont améliorées ou parce que les hommes sont plus heureux, mais parce que d'une part les brigands du temps des Lumières manquent de courage et d'énergie pour exercer leur métier, et que d'autre part ils peuvent, « selon les mœurs de notre siècle, devenir de façon bien plus commode, voire respectable et glorieuse, voleur domestique, voleur en chambre ou voleur sur oreiller ». C'est parce que nous n'avons pas les vertus des temps anciens, « liberté grecque, patriotisme romain, piété orientale, honneur chevaleresque, [...] que malheureusement nous ne pouvons pas non plus avoir les vices assortis<sup>25</sup> ».

Les qualités dont s'enorgueillit le XVIII<sup>e</sup> siècle sont pour Herder autant de défauts et de symptômes de décadence : « C'est ainsi que nous précipitons notre perte avec notre déisme, notre philosophie de la religion, notre culture trop raffinée de la raison<sup>26</sup>. » Ce que possède « la philosophie de notre siècle », ce ne sont que « quelques idées un peu claires » ; mais – et ici on entend de nouveau le pasteur luthérien – « des idées ne donnent à vrai dire que des idées<sup>27</sup> ». L'impuissance de la raison est ainsi une fois de plus affirmée, et avec elle l'épuisement de ce siècle rationaliste et du peuple qui l'incarne plus que nul autre. Dix ans plus tard, il dira que « c'est sur la raison et l'équité qu'est essentiellement et uniquement fondé l'état durable » de la prospérité du genre humain, mais le refus des Lumières franco-anglo-kantiennes restera aussi vigoureux que jamais<sup>28</sup>.

C'est ainsi que Herder oppose à son siècle, où « il y a malheureusement tant de lumière<sup>29</sup> », des normes de comportement, des vertus et des mœurs qui feront le fonds de cette nouvelle civilisation à la recherche de laquelle partent tous les ennemis des lumières dès avant la Révolution française. En effet, la grandeur de la civilisation médiévale venait de ce que « ce sont des penchants et des instincts qui unissaient tout, et non des pensées souffreteuses ». Et « quelle puissance ! quelle efficacité ! » se dégagent de ces siècles dits barbares<sup>30</sup>. Assurément, Herder est conscient des malheurs semés par les « dévastations, les guerres féodales et les luttes privées, les armées de moines, les croisades », mais tout compte fait, quand on met sur la balance les défauts et les qualités de ces « temps barbares », sans lesquels l'Europe policée avec toute sa sagesse ne serait qu'« un désert », les qualités l'emportent de loin<sup>31</sup>. La conclusion ne saurait surprendre : entre les deux types de civilisation, la sienne et celle du Moyen Âge, Herder n'a pas un instant d'hésitation : « Quoi qu'il en soit, rendez-nous à maints égards votre piété et votre superstition, vos ténèbres et votre ignorance, votre désordre et votre rudesse de mœurs, et prenez-nous nos lumières et notre incrédulité, notre froideur et notre

raffinement privé de vigueur, notre veulerie philosophique et notre misère humaine<sup>32</sup> ! »

Cependant, c'est la controverse avec Kant qui donne toute la mesure de l'abîme qui sépare la pensée de Herder des Lumières franco-kantiennes. Depuis *Une autre philosophie de l'histoire* jusqu'aux *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, il n'a pas varié sur l'essentiel : « Comme la félicité est un état intérieur, elle a son critère et sa définition non en dehors, mais au-dedans de chaque être individuel<sup>33</sup>. » En insistant une fois encore sur l'idée qu'il considère comme son invention propre – ce en quoi il est suivi assez curieusement par la plupart des commentateurs de notre temps –, Herder s'élève contre l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, l'essai remarquable que Kant publie en novembre 1784 dans *Berlinische Monatschrift*, la revue dans laquelle il donnera le mois suivant son fameux manifeste *Qu'est-ce que les Lumières ?* Dans ce texte, où l'influence de Rousseau perce à toutes les pages, il lance quelques-unes de ces grandes idées sur la nature de la société, la liberté et le progrès qui choqueront si profondément le pasteur luthérien. Il ne fait pas de doute que la réponse de Herder dans les *Idées* s'adresse aux deux essais à la fois. Selon Kant (cinquième proposition), « le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une *société civile* administrant le droit de façon universelle<sup>34</sup> ». Il faut donc, comme Hobbes et Locke l'ont déjà montré, sortir de l'état de nature qui est un état de violence. C'est ainsi que l'homme, être doué de raison, est conduit à créer de ses propres mains la société où, en d'autres termes, il est amené à « travailler à une constitution civile régulière, c'est-à-dire à l'établissement d'une communauté entre individus isolés<sup>35</sup> ». Ce n'est que dans la société que l'on peut garantir à l'homme une liberté qui « soit compatible avec celle d'autrui ; ce n'est que dans une telle société, disons-nous, que la nature peut réaliser son dessein suprême, c'est-à-dire le plein épanouissement de toutes ses dispositions dans le cadre de l'humanité. Mais la nature exige aussi que l'humanité soit



obligée de réaliser par ses propres ressources ce dessein, de même que toutes les autres fins de sa destination<sup>36</sup> ».

Assurément, « l'homme est un *animal*, dit Kant, qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a *besoin d'un maître*. Car il abuse à coup sûr de sa liberté à l'égard de ses semblables ; et quoique, en tant que créature raisonnable, il souhaite une loi qui limite la liberté de tous, son penchant animal à l'égoïsme l'incite toutefois à se réserver dans toute la mesure du possible un régime d'exception pour lui-même. Il lui faut donc un *maître* qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre<sup>37</sup> ». C'est ainsi que Kant réunit l'explication de l'abandon de l'état de nature donnée par Locke et l'idée de volonté générale de Rousseau, son maître qui lui a appris le sens de la liberté et du respect des hommes. La contrainte exercée amène l'homme à cette coexistence paisible qui finalement rendra le maître inutile. L'homme sera libre, car il se gouvernera selon la loi de la raison, et la raison veut que les hommes soient libres à la seule condition que l'exercice de la liberté par chacun ne soit pas incompatible avec l'exercice de la même liberté par n'importe quel autre être humain.

Mais ici Kant fait un pas de plus et il s'avance bien au-delà du point d'arrivée de Locke ou de Rousseau. « *Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une société civile administrant le droit d'une façon universelle*<sup>38</sup>. » À quoi bon, demande-t-il, œuvrer pour mettre fin à l'état de nature entre individus, si cet état doit persister entre États ? « Si romanesque que puisse paraître cette idée, et bien qu'elle ait été rendue ridicule chez un abbé de Saint-Pierre ou un Rousseau », la raison pour laquelle il préconise une *société des nations* est que telle est « l'issue inévitable de la misère où les hommes se plongent les uns les autres ». C'est l'état de guerre que Locke déjà assimilait au stade primitif de l'état de nature qui va « forcer les États à adopter la résolution [...] que l'homme sauvage avait acceptée jadis tout aussi à contre-



cœur : résolution de renoncer à la liberté brutale pour chercher repos et sécurité dans une constitution conforme à des lois<sup>39</sup> ». Voilà comment le droit international et une « société des nations » vont naître, et c'est pour la même raison que la société civile est venue au monde : le besoin de mettre fin à la guerre. Il s'agit donc de mettre la liberté humaine sous la tutelle d'un droit commun à tous, ce qui signifie que l'être raisonnable va s'efforcer de surmonter l'état de nature, c'est-à-dire l'état de guerre qui existe entre les hommes, les sociétés et les États, pour organiser la paix sur la base d'un droit universel. C'était le but vers lequel l'humanité s'avancait, harcelée par l'aiguillon de la guerre, qui la contraint de s'évertuer à l'organisation de la paix. La courbe du progrès, note Ruysen, s'élève d'autant plus sûrement vers cet idéal que chaque rechute est une leçon féconde et le point de départ d'une avance nouvelle<sup>40</sup>.

C'étaient là un avenir ou une solution qui répugnaient à Herder. Kant pensait que l'homme était appelé à une destinée si haute qu'aucun individu ne saurait la réaliser dans les limites de sa propre existence. Ce qui fait que « les générations antérieures semblent toujours consacrer toute leur peine à l'unique profit des générations ultérieures pour leur ménager une étape nouvelle, à partir de laquelle elles pourront élever plus haut l'édifice dont la nature a formé le dessein<sup>41</sup> ». En fait, il s'ensuit qu'aucun individu, aucune génération ne se suffisent à eux-mêmes et ne constituent autre chose qu'un maillon dans la marche de l'humanité vers la liberté et la justice, vers des formes nouvelles d'organisation politique. Herder répond qu'« aucun individu n'a le droit de croire qu'il existe en vue d'un autre ou de la postérité<sup>42</sup> ». Une autre page des *Idées* est plus significative encore : « Tout être vivant a plaisir à vivre ; il ne questionne ni ne rumine la question de savoir dans quel but il vit ; son existence est son but et son but est l'existence. » L'attaque contre Kant se poursuit par l'invocation de la providence ainsi que par un regard émerveillé jeté sur le monde non européen, qui n'est pas corrompu par le rationalisme : « Ce sentiment simple, profond, irremplaçable de l'existence est donc la félicité, une petite

goutte de cet océan infini de Celui qui est tout bonheur, qui est en tout et se réjouit et sent en tout. De là cette sérénité et cette joie indestructible que maint Européen admira sur le visage et dans la vie de peuples étrangers, parce qu'avec son inquiète agitation il ne l'éprouvait pas en lui. » Quelques lignes plus bas l'auteur enchaîne : « Que pourrait signifier par exemple l'hypothèse destinant l'homme tel que nous le connaissons ici à une croissance indéfinie de ses facultés », ou l'idée que « toutes les générations n'auraient été faites au fond que pour la dernière, laquelle trônerait sur l'échafaudage en ruine de la félicité de toutes les précédentes<sup>43</sup> » ?

Kant regardait les premières démarches par lesquelles l'homme s'est reconnu différent de l'animal comme étant toutes une rébellion de la raison et de la volonté contre l'ordre naturel. On peut donc dire que la première manifestation de la liberté a été une rupture de l'unité parfaite de l'homme et de la nature : pour Kant, Rousseau avait raison de dénoncer les conséquences néfastes de la contradiction de l'état de civilisation avec la simplicité primitive de la nature. Mais, selon lui, le mal que Rousseau dénonce a rendu possible les biens de la culture : dès que l'homme a pris conscience de sa liberté, sa raison le pousse irrésistiblement à développer ses facultés naturelles, et exige qu'il se libère graduellement de la loi de la nature. Mais pareille évolution ne saurait se réaliser dans le cadre de la vie individuelle<sup>44</sup>. Dans l'essai de 1784 qui avait révolté Herder, Kant avait inscrit cette remarque capitale : « Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu, mais seulement dans l'espèce<sup>45</sup>. » Ainsi, il devient clair que l'histoire de l'humanité est une marche continue vers des sphères toujours plus hautes de la vie politique et intellectuelle. Cette marche est longue, le monde n'est pas encore éclairé, les hommes ne sont pas encore vraiment sortis de leur état de minorité, l'*Aufklärung* est un processus inachevé : dans *Qu'est-ce que les Lumières*, Kant y insiste explicitement. Il lance ainsi un essai optimiste en ce qu'il ouvre à l'homme des horizons infinis, mais ce n'est pas

une utopie. Ce n'est pas non plus à l'élaboration d'une simple utopie qu'il s'adonne dans son célèbre essai de 1795, *Vers la paix perpétuelle, esquisse philosophique*, quand il montre la corrélation entre le droit interne et la politique intérieure, et le droit international. D'une part « la constitution civique de chaque État doit être républicaine », d'autre part « le droit des gens doit être fondé sur un *fédéralisme* d'États libres<sup>46</sup> ».

La polémique entre Kant et Herder est fondamentale. Le rejet par Herder des Lumières dont Kant prend la défense saute aux yeux de tout lecteur normalement constitué. Des grandes figures des Lumières Kant est, avec l'exception de Condorcet, le dernier survivant. Le débat reste un débat allemand, car, en France, on ne connaît pas encore Herder. Voltaire est toujours en vie quand paraît le pamphlet de 1774, mais il n'en a probablement jamais entendu parler. De plus, pourquoi l'un des plus grands Européens vivants aurait-il engagé le fer avec un pasteur allemand inconnu ? En tant que réfutation de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, le pamphlet de 1774 fait sourire. S'il avait voulu répondre sérieusement à l'œuvre magistrale de Voltaire, cet extraordinaire panorama d'histoire universelle de deux mille pages, cet effort d'expliquer de manière rationnelle l'évolution de l'humanité depuis les temps de Charlemagne jusqu'au début du siècle de Louis XIV, Herder aurait été obligé de s'y prendre tout autrement. Introduite par des réflexions sur la chute de Rome, les origines du christianisme, tout comme sur le monde non européen – la Chine, l'Inde, la Perse et l'Arabie du temps de Mahomet –, l'œuvre de Voltaire appelait une étude d'envergure comparable. D'autant plus que Herder aurait dû répondre aussi à Montesquieu, à Hume, à Ferguson et à Robertson. Il a choisi la solution la plus facile : d'abord, il pervertit le sens de l'œuvre pour mieux l'attaquer, ensuite, en lançant un long sermon, en multipliant allusions, insinuations, allégories et métaphores ainsi que les appels à la Bible, il attaque le XVIII<sup>e</sup> siècle dans son ensemble. Herder ne peut pas supporter l'idée d'une interprétation rationnelle et laïque de l'histoire, d'une histoire conçue comme faite par l'homme, sans intervention de la providence.

C'était évidemment une démarche que Kant ne pouvait tolérer. Et pourtant il n'a pas réagi à cette œuvre de jeunesse de son ancien élève. Il est probable qu'il ne lui accordait pas beaucoup d'importance, mais dix ans plus tard il se sentit obligé de descendre dans l'arène. Cette fois, il ne s'agissait plus d'attaques, souvent de mauvaise foi, lancées contre Montesquieu ou Voltaire, mais d'une mise en cause de son propre travail. En posant la question de l'intervention de la providence dans la marche de l'histoire, Herder venait de donner raison à la Bible : c'est *Elohim* – Elohim est le mot hébreu pour Dieu – qui fait l'histoire<sup>47</sup>. Or le genre humain ne pouvait avoir deux origines, l'une telle que la Genèse la racontait, l'autre telle que Rousseau la retraçait. Entre Rousseau et Herder, Kant venait de prendre le parti de l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Son ancien étudiant devenait pour lui « l'enseigne de l'irraison et de la falsification délibérée<sup>48</sup> » : il n'avait pas tort. Confronté aujourd'hui encore aux analyses savantes les plus récentes, le jugement n'a rien perdu de sa justesse.

Contre Herder, Kant accorde une importance primordiale à l'idée du contrat originaire et à la relation qui la lie à celle de l'accroissement des lumières. L'humanité, du moins dans ses éléments les plus avancés, est sortie de sa minorité, elle peut et doit décider raisonnablement de son avenir, elle peut et doit tracer son chemin : ce qui le prouve c'est l'existence de la critique, critique de la raison par elle-même selon ses propres principes constitutifs, mais également critique de la réalité politico-historique selon le critère de l'universalité. L'universalité dont il s'agit est celle de la coexistence réelle et présente des hommes selon des lois effectives qu'ils se donnent consciemment et en sachant ce qu'ils veulent, ce qu'ils doivent vouloir en tant qu'êtres finis et raisonnables. De là l'importance décisive du contrat originel et de l'*Aufklärung* : l'idée du contrat originaire est identique à celle de volonté générale et pousse au progrès du monde. L'action historique de cette idée a fait que l'*Aufklärung* est née et a pu continuer son œuvre. L'homme pensant se sait libre, et il veut

que sa liberté soit reconnue dans les institutions politiques ; mais il n'ignore pas que les hommes ne sont pas tous pensants : leur éducation reste en grande partie à faire, les superstitions, les survivances de ce qui n'est qu'historique les entravent, le principe de l'universalité n'est pas universellement admis comme seul fondement moral de la vie politique et seule possibilité de donner un sens à l'histoire<sup>49</sup>.

Ici s'inscrit la notion de volonté générale que Kant doit à Rousseau. En dépit de son admiration pour ce dernier, Kant n'était pas un rousseauiste au sens strict du terme. Il était fondamentalement optimiste : pour lui, l'homme progresse à partir d'un début de l'histoire ou de l'homme en tant qu'être historique qui est dans la méchanceté et non pas dans l'innocence. En dépit de ce désaccord initial, Kant doit à Rousseau le primat de la raison pratique, les idées du contrat social, de la volonté générale et de la liberté sous la loi. Kant, on vient de le voir, y est parvenu par un chemin détourné, parce qu'il pensait que seule la contrainte peut amener les hommes à cette coexistence paisible qui à la fin rendra superflue l'existence de l'État autoritaire. Cependant, un pas décisif a été franchi : le contrat social indique les limites de toute législation positive, il est le principe de toute justice politique, critère de toute loi et de toute décision. Kant se penche sur les structures du pouvoir, sur les principes du régime représentatif et de la séparation des pouvoirs, sur le droit international. L'État de nature a disparu entre les individus à l'intérieur des communautés politiques, il subsiste entre les États. Il faut donc fonder l'état de paix, la société des États libres. Que la tâche ne puisse pas être accomplie dans l'immédiat est évident, mais le but de l'histoire est connu, le chemin qui y conduit peut être tracé, et tracé par les hommes. L'homme peut prendre en main son avenir, qui cesse d'être destin pour être destination librement et raisonnablement voulue. L'homme, être fini, note Éric Weil, peut et doit progresser indéfiniment, sa marche en avant ne doit jamais s'arrêter, il ne saurait y avoir de repos pour l'être moral<sup>50</sup>.

Kant avait mis le doigt sur l'essentiel, et c'est bien contre cela que Herder se révolte : l'homme maître de son destin, construisant de ses propres mains un monde à son image, est pour lui un sacrilège. Des philosophes aussi différents les uns des autres que Kant, Locke et Rousseau s'accordent pour donner une importance capitale à l'idée de contrat social, expression de l'autonomie de l'individu ; Montesquieu, après Locke, affine les deux instruments qui permettent d'assurer concrètement la liberté – division des pouvoirs et régime représentatif –, Voltaire, banni pour de longues années de Paris à cause de son combat pour la liberté de la critique et pour la tolérance, penche finalement pour la monarchie parlementaire à l'anglaise : pendant tout ce temps, Herder est quasiment étranger aux préoccupations politiques. C'est là un tournant capital, car avec lui une véritable révolution intellectuelle se produit.

En effet, alors qu'à la suite de Hobbes et de Locke et dans la foulée de la Glorieuse Révolution, les « philosophes » poursuivent la réflexion anglaise sur l'origine rationnelle et volontaire de la société, alors qu'ils développent l'idée de contrat social pour signifier son origine utilitaire et bien camper ses objectifs, en l'occurrence le bien de l'individu, alors que tous s'emploient à dessiner les contours de la légitimité politique, le pasteur de Bückeburg introduit l'idée de la primauté de la culture. Rousseau avait créé l'idée de volonté générale : Kant y voyait une autre façon de dire que les hommes ne doivent se soumettre qu'à la loi qu'ils se sont donnée eux-mêmes et à la formulation de laquelle ils ont eux-mêmes participé. C'est bien là l'idée kantienne de la liberté du peuple-législateur. Depuis Hobbes au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, en passant par Locke et la Glorieuse Révolution jusqu'à Kant au temps de la Révolution française, l'État n'a d'autre but que de permettre à chaque individu de jouir de sa liberté et de ses biens, ou en d'autres termes de ses droits naturels. La société est une communauté de citoyens à qui il appartient de se donner le meilleur régime possible, c'est-à-dire un régime représentatif. L'homme est engagé dans une marche infinie vers l'avant, l'histoire est faite par l'homme et elle a un sens,

car consciemment l'homme marche vers la liberté. C'est précisément contre quoi Herder se dresse de toutes ses forces : contre l'origine de la société telle que décrite par l'école des droits naturels, contre l'idée de l'homme créant de ses propres mains la société et l'État, contre une vision laïque de l'histoire.

Voilà pourquoi le long compte rendu des *Idées* en deux parties que Kant fait en 1785 revêt, dans l'histoire des idées, une importance aussi grande. Quand on lit ce texte avec attention, on comprend bien pourquoi Herder fut profondément blessé. Non seulement le désaccord est fondamental, mais Kant ne semble pas convaincu que son ancien élève ait produit une œuvre importante. Bien sûr, conformément aux bons usages, il commence par rendre hommage à « notre ingénieux et éloquent auteur », à « son génie » d'assimilation et d'intégration d'idées recueillies « dans le vaste domaine des sciences et des arts », formule qui n'est pas nécessairement un éloge, pas plus que ce qui suit : ce n'est pas d'une véritable philosophie de l'histoire qu'il s'agit ici, car selon Kant une telle entreprise exigerait une « rigueur logique dans la détermination de concepts » ainsi qu'« une discrimination méticuleuse et [...] une justification des principes » : à sa place, on se trouve en présence d'« un large regard perspectif jeté sur les choses sans s'y attarder vraiment » ainsi que d'une capacité de tenir le sujet traité dans « un vaporeux éloignement<sup>51</sup> ». Kant continue à exprimer des réserves sur une initiative dont « la mise en exécution ne réussit pas pleinement » et finit par donner à son ancien élève une leçon de méthode : il souhaite que la philosophie le guide « non par de vagues aperçus mais par des concepts précis ; non par la supputation, mais par l'observation des lois ; non par l'entremise d'une imagination emportée sur les ailes de la méyaphysique ou des sentiments, mais par une raison hardie dans le dessein, mais prudente dans l'exécution<sup>52</sup> ». La seconde partie est plus dure encore : Kant ironise sur « tant de belles pages riches d'éloquence poétique », il donne à l'auteur non seulement des leçons de rigueur mais de style, et finit par espérer que dans l'avenir Herder « ne s'en tiendra pas à une



définition de mots stérile et qu'un jour il va enfin donner au monde [...] un modèle de la vraie façon de philosopher<sup>53</sup> ».

Cependant, l'axe véritable du débat est la philosophie chrétienne de l'histoire élaborée par Herder et la négation radicale de la liberté humaine qui s'ensuit. Kant attaque Herder de front sur ce qui constitue le cœur de sa philosophie de l'histoire, l'intervention transcendante de la providence dans la marche de l'histoire. En effet, pour Herder – que Kant cite longuement –, « les premiers hommes ont participé à l'enseignement reçu des Elohim et [...] sous l'autorité de ces derniers, par la connaissance des animaux, ils acquièrent le langage et la raison dominatrice [...]. Et maintenant comment les Elohim ont-ils pris les humains en charge, c'est-à-dire comment les ont-ils instruits, mis en garde et éduqués<sup>54</sup> ? » Kant refuse de voir la genèse des sentiments moraux tout comme les « premiers débuts de toute l'histoire humaine » à la lumière du narratif biblique, il regarde l'histoire comme une marche continue de l'avant, vers des sommets toujours plus élevés, où chaque génération, montée sur les épaules de celles qui l'ont précédée, permettra à son tour à celle qui lui succédera d'aller plus de l'avant. Dans les *Idées*, Herder attaquait Kant durement parce qu'il refusait d'admettre l'idée qu'il puisse exister une « destinée finale ». Il le cite sans le nommer<sup>55</sup> et s'en prend, tout au long des livres VIII et IX, à l'idée de progrès. Kant répond par un texte important où il montre que le vrai progrès, progrès moral, progrès de civilisation, tend vers « le point culminant » : « Mais si le dessein véritable de la providence n'était pas cette image de la félicité que l'homme se crée à lui-même ; si c'était l'activité et la culture mises en jeu de ce fait et considérées dans leur progrès et leur développement incessants, dont le point culminant ne peut être que le produit d'une constitution politique établie selon des concepts relevant du droit humain<sup>56</sup> ? » Autrement dit, « la destinée du genre humain considérée dans son ensemble est une *ascension continue*<sup>57</sup> », et le cours « des affaires humaines considérées dans leur ensemble », écrit Kant en terminant ses *Conjectures sur les*

*débuts de l'histoire humaine* : « Cours qui ne part pas du bien pour aller vers le mal, mais qui se déroule lentement du pis vers le meilleur, selon un progrès auquel chacun dans sa patrie et dans la mesure de ses forces est lui-même appelé par la Nature à contribuer<sup>58</sup> ».

La riposte de Kant se poursuit sur un second point d'importance cardinale. Pour Herder, « la félicité des humains est partout un bien individuel », c'est « un état intérieur, elle a son critère et sa définition non en dehors mais au-dedans de chaque être individuel<sup>59</sup> ». À cela Kant répond que « la valeur de leur état quand ils existent » est une chose, « la valeur de leur existence même » une autre. En effet, si les heureux habitants de Tahiti n'étaient jamais entrés en contact avec des « nations plus policées » et étaient restés plongés « dans leur tranquille indolence » pendant des siècles encore, la question ne se poserait-elle pas : à quoi bon l'existence de ces gens ? Ne vaudrait-il pas autant « avoir peuplé ces îles de moutons et de veaux heureux que d'hommes heureux dans leur satisfaction physique ? » Et de conclure, à l'encontre de Herder : « Alors notre principe n'est pas aussi mauvais que l'auteur le pense<sup>60</sup>. » En effet, ce principe n'est pas mauvais du tout si l'on accepte l'idée que c'est la culture qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, et que, en se libérant de l'emprise de la nature, l'homme développe pleinement son potentiel intellectuel.

Kant poursuit sa réflexion critique à l'égard de Herder dans ses *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* qui paraissent dans l'année qui suit la seconde partie de son compte rendu des *Idées*. Il en appelle à la bête noire de Herder, à l'homme ayant déjà donné un récit des origines de l'humanité qui est un horrible blasphème aux yeux d'un chrétien, aux « affirmations qui furent si souvent dénaturées et en apparence contradictoires du célèbre J.-J. Rousseau » : celui-ci, d'une part, « dans ses ouvrages sur *l'Influence des sciences* et sur *l'Inégalité des hommes*, [...] montre très justement la contradiction inévitable entre la civilisation et la nature du genre humain en tant qu'espèce *physique*, où chaque

individu doit réaliser pleinement sa destination ; mais, dans son *Émile*, dans son *Contrat social*, et d'autres écrits, il cherche à résoudre un problème encore plus difficile : celui de savoir comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce *morale*, conformément à leur destination, de façon que l'une ne s'oppose plus à l'autre conçue comme espèce naturelle ». Dans le même contexte, Kant nous dit : « L'histoire de la *nature* commence donc par le bien, car elle est *l'œuvre de Dieu* ; l'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est *l'œuvre de l'homme*<sup>61</sup>. » C'est ainsi que Kant regarde les premières démarches par lesquelles l'homme s'est reconnu différent de l'animal comme une rébellion de la raison et de la volonté contre l'ordre naturel. On peut donc dire que la première manifestation de la liberté a été une rupture de l'unité parfaite de l'homme et de la nature, une déchéance par rapport à l'innocence primitive, en un mot, une chute, un péché. Mais la déchéance de l'homme primitif a rendu possibles les biens de la culture qui donnent à la vie tout son prix. Dès que l'homme a pris conscience de sa liberté, sa raison le pousse à développer ses facultés naturelles. L'homme qui « venait d'atteindre l'*égalité avec tous les autres êtres raisonnables*<sup>62</sup> » voit avec les appétits et besoins nouveaux naître l'agriculture, la propriété, c'est-à-dire qu'il entre dans la période « du *travail et de la discorde*<sup>63</sup> ». C'est alors que se développe « peu à peu tout l'art humain, en particulier la *sociabilité* et la *sécurité civile* qui sont les pratiques les plus utiles. [...] C'est à cette époque aussi que naquit *l'inégalité* parmi les hommes, cette abondante source de tant de maux, mais aussi de tant de biens ; et elle s'accroît encore par la suite ». Les hommes peuvent commencer à jouir du « bien inestimable de la liberté » et avec elle du confort et d'une vie meilleure, car « sans liberté, aucune industrie susceptible de procurer la richesse ne peut se faire jour<sup>64</sup> ».

Ainsi l'histoire humaine proclame-t-elle la victoire de la liberté. Dans son *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, Kant affirme que la liberté individuelle « s'étend d'une manière continue ». La liberté est en marche et

« les restrictions apportées à la personne, dans ses faits et gestes, sont de plus en plus atténuées ; c'est pourquoi la liberté universelle de religion est reconnue ; ainsi perce peu à peu, sous un arrière-fond d'illusions et de chimères, *l'ère des Lumières*<sup>65</sup> »...

Disons-le encore : il ne saurait être question de se pencher ici sur la question de savoir si la critique herderienne a pour objet les Lumières telles qu'elles étaient dans la réalité ou les Lumières telles que leurs ennemis voulaient les voir, ce qui, dans la plupart des cas, n'était qu'une mauvaise caricature. Ernst Cassirer, Peter Gay, Paul Hazard, René Pomeau, Alfred Cobban, pour ne citer que les contributions les plus impressionnantes, ont depuis longtemps fait justice à la pensée des Lumières<sup>66</sup>. Aucune des attaques lancées au cours de la seconde moitié du siècle qui vient de s'écouler, depuis le post-structuralisme jusqu'aux diverses variantes de post-modernisme, n'a réussi à les égratigner. Dans sa grande thèse de 1940, Max Rouché montre lui aussi comment Herder a déformé et simplifié à l'extrême la pensée des « philosophes », tout en pillant leurs œuvres, pour mieux la combattre<sup>67</sup>.

Par ailleurs, le rationalisme tant décrié du XVIII<sup>e</sup> siècle a su corriger ses propres abus. Ses penseurs les plus importants, ceux chez qui Herder puise sans relâche, ne pratiquent que rarement, contrairement à ce que pense un Taine, les analyses *a priori*, les généralisations abusives. En revanche, ce sont les Lumières qui introduisent la tolérance religieuse, le droit à la différence – voir Voltaire et Montesquieu –, la sympathie pour les primitifs suscitée par les découvertes et les voyages, et le pluralisme, mais sans dénigrer la raison et la primauté de l'individu. Voltaire recommandait le respect des beautés inconnues, des goûts étrangers et pour ses compatriotes, « le droit d'être persan » – synonyme de culture lointaine et bizarre – était reconnu.

C'est Montesquieu, auteur du concept de « l'esprit général d'une nation<sup>68</sup> », qui fut pillé par Herder de la manière la plus criante. L'idée prétendument herderienne de *Volksgeist* était au centre de la pensée de Montesquieu : Meinecke, qui cite avec

révérence Montesquieu, le dit explicitement en renvoyant, pour « les interprétations données jusqu'à présent de la doctrine de *Volksgeist* de Montesquieu », à un ouvrage connu sur Hegel datant de 1920<sup>69</sup>. En effet, le terme n'apparaît dans cette forme-là, vraiment allemande, qu'en 1793 chez Hegel, et il se pourrait qu'il se retrouve quelques années plus tôt chez Jean-Paul, auteur très lié avec Herder et beaucoup admiré par Carlyle. Jusqu'alors, au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, juste après la parution de *L'Esprit des lois*, les termes utilisés – *Geist des Volkes*, *allgemeiner Geist*, *Nationalgeist* –, puisés dans Voltaire et dans Montesquieu, sentent l'origine française<sup>70</sup>. Pour tout ce qui concerne la compréhension des structures d'une société, la vénération des diversités et des particularités culturelles, historiques et nationales, pour tout ce qui est du respect du monde non européen, pour tout ce qui touche la compréhension des rapports complexes entre les éléments constitutifs d'une communauté, le grand œuvre du président à mortier du parlement de Bordeaux pourrait passer pour un ouvrage herderien. Mais ce n'est pas le cas, au contraire. La raison, c'est Hegel mieux que quiconque, on l'a vu, qui l'a donnée : l'antirationalisme de Herder était pour lui une manière d'attaquer la philosophie en elle-même.

En effet, *De l'Esprit des lois* ne constitue-t-il pas avec *l'Essai sur les mœurs* la première tentative décisive de fonder une philosophie de l'histoire ? C'est de l'esprit des lois et non pas de faits, comme le voulait Bayle chez qui la connaissance historique ne consistait encore qu'en un simple agrégat de faits et de détails sans lien entre eux et sans logique interne, que parle Montesquieu. Ce n'est pas par hasard que Bayle donne à son œuvre critique le titre de *Dictionnaire historique et critique*, alors que, dans l'œuvre de Montesquieu, la masse de détails est validée et dominée par un principe rigoureusement intellectuel. Les lois ne sont jamais accessibles que dans une matière concrète, mais cette matière ne trouve son sens véritable que lorsqu'on la prend pour paradigme de rapports universels. Montesquieu est le premier à exprimer la notion de « type idéal » historique, politique et sociologique :

*L'Esprit des lois*, dit Cassirer, est une théorie des types. Le premier chapitre du premier livre de *L'Esprit des lois* est l'un des textes les plus célèbres de la pensée politique, tout comme le chapitre XVIII des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. C'est ainsi que s'ouvre une nouvelle époque : les développements fameux sur la « fatalité aveugle », la « raison primitive », les « causes générales soit morales, soit physiques » et les rapports entre causes générales et causes particulières, entre causes matérielles et causes spirituelles ont nourri toute la pensée moderne<sup>71</sup>. En quoi consistait la spécificité culturelle et nationale, le baron de La Brède l'avait enseigné aux hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle bien avant Herder.

Dans *Une autre philosophie de l'histoire*, Herder lance une attaque haineuse contre Montesquieu, d'autant plus injustifiée qu'il s'inspire profondément de son œuvre tout en suggérant que celle-ci ne constitue qu'une malheureuse ébauche, pauvre et simpliste, aboutissant à un cul-de-sac. Montesquieu est pour Herder l'homme qui a développé des « principes [...] d'après et selon lesquels cent peuples et pays se laissent calculer en un clin d'œil sans préparation d'après la table de multiplication de la politique<sup>72</sup> ». En dépit de cela, depuis deux siècles, on cite toujours – c'est même le cas d'un Cassirer – les premiers mots d'une phrase où Herder fait l'éloge de l'auteur de *L'Esprit des lois* – « la noble œuvre gigantesque de Montesquieu » –, mais on oublie généralement la suite immédiate de cette phrase, un long paragraphe aussi venimeux qu'absurde : cette œuvre, dit le jeune pasteur, « n'a pas pu, sous la main d'un seul homme, devenir ce qu'elle devait être. C'est un édifice gothique dans le goût philosophique de son siècle, de l'esprit ! souvent rien de plus ! Des faits arrachés à leur lieu et pays d'origine et leurs décombres jetés sur trois ou quatre marchés, sous l'étiquette de trois misérables concepts généraux – des mots ! – et qui plus est, des mots d'esprit vides, inutiles, imprécis, qui brouillent tout ! Cette œuvre est donc traversée par le tourbillon vertigineux de tous les temps, toutes les nations et toutes les langues, comme celui qui enveloppa la tour de la confusion des langues, en sorte que chacun puisse accrocher à



trois faibles clous sa pacotille, sa richesse et son sac, l'histoire de tous les peuples et de tous les temps, dont la succession aussi constitue la grande œuvre vivante de Dieu, réduite à un tas de ruines avec trois pointes, trois boîtes – mais aussi, il est vrai, des matériaux très nobles, très dignes – Montesquieu<sup>73</sup> ! » Quelques pages plus loin, Herder lance un nouveau trait, raillant « le grand maître et législateur des rois [...]. Il a donné un si beau modèle de la façon de tout mesurer avec deux ou trois mots, de tout ramener à deux, trois régimes dont il est facile de voir de quand ils datent et combien leur dimension et leur durée sont limitées ». Après le rejet de la méthode de Montesquieu, vient le reproche suprême : « Qu'il est agréable de le suivre dans l'esprit des lois de tous les temps et de tous les pays, et non pas de son peuple – cela aussi est la destinée<sup>74</sup>. »

Pourtant, si quelqu'un possédait bien le sens des diverses formes de l'existence historique, un sens du spécifique, du particulier et du singulier, c'était bien le juriste français. Il n'a jamais voulu imposer la même forme de gouvernement à tous les pays ; il commence le premier livre de *L'Esprit des lois* en affirmant que les lois « doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre<sup>75</sup> ». Une loi est relative aux conditions sociologiques, économiques, politiques et culturelles : Montesquieu pense que la législation doit être adaptée aux conditions spécifiques d'un pays, à son climat, à ses conditions physiques, au genre de vie, à la religion, à la richesse des habitants. Herder a puisé largement dans le livre XIX : le chapitre x (« Du caractère des Espagnols et de celui des Chinois »), le chapitre v (« Combien il faut être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation »), le chapitre iv où l'auteur de *L'Esprit des lois* a enseigné à Herder « Ce que c'est que l'esprit général » : « Le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte<sup>76</sup> ». Meinecke ne s'est pas trompé qui, en citant le livre XIX, ch. iv, fait l'éloge du concept d'« esprit général » de Montesquieu, ainsi que de



l'idée en vertu de laquelle chaque époque a son « génie particulier<sup>77</sup> ».

Après Herder, Burke entreprend une démarche critique comparable. Leo Strauss a bien montré que, dans son premier livre publié en 1757, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Burke s'oppose non seulement au rationalisme des Modernes mais au rationalisme en tant que tel. L'auteur de *Droit naturel et histoire* pense que cette opposition de Burke au rationalisme affiche un caractère à la fois traditionnel et moderne<sup>78</sup>. Strauss a bien vu que cet essai, « l'unique effort théorique » de Burke, conduisait vers une « certaine émancipation du sentiment et de l'instinct à l'égard de la raison ». Pour le philosophe de Chicago, l'élément nouveau, dans la critique burkienne de la raison, est son rejet de la raison en tant que meilleur instrument pour la mise en place d'une Constitution. Chez les Anciens, une Constitution était le produit de la raison : même si son but n'était pas fixé par l'homme, sa fabrication l'était<sup>79</sup>. En fait, c'est d'un refus global du rationalisme qu'il s'agit, un refus qui n'a plus rien de traditionnel et se trouve à la pointe de la révolte moderne, celle dont seront faits déjà les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, contre la critique individualiste et rationaliste lancée par les Lumières. Son argument tout entier affiche déjà un caractère résolument nouveau, qui va bien au-delà de l'ancien *consensus gentium* : quand Burke oppose au jugement individuel l'intelligence collective des âges passés, la sagesse accumulée des générations qui nous ont précédés, c'est pour dire que l'homme n'est pas un être rationnel, et que la société n'est pas un ensemble d'individus, mais un corps. Ce corps a une constitution, une structure, c'est-à-dire, tout comme un individu, un ensemble de caractères congénitaux. Ce qui fait qu'une « Constitution », dans le sens d'un régime, ou d'un ensemble de chartes, de lois et de dispositions légales qui régissent la vie d'un pays, ne saurait, comme le pensaient Locke, les colons américains ou les hommes de 1789, être produite de toutes pièces, par la volonté d'une seule génération, à un moment quelconque de la vie d'un peuple.

Il est certain que Burke n'avait pas le même genre de préoccupations que Herder, il n'était pas un philosophe comme Jacobi, et son antirationalisme n'était pas de même nature. Il n'était pas non plus un touche-à-tout formidable comme Voltaire et n'avait rien non plus qui approchât au génie d'un Rousseau. C'était un homme politique qui était aussi un penseur politique, car il reconnaissait la puissance de la pensée comme instrument de l'action politique. Ce n'était pas un conformiste : dans cet âge éclairé, il n'a pas craint de clamer la faillite de la raison qu'il considérait comme très inférieure aux instincts<sup>80</sup>, ou pour fournir une interprétation franchement réactionnaire, dans le sens propre du terme, de la révolution de 1689. On vient de voir que, pour affirmer l'impuissance de la raison, il a écrit sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* : « Comment notre industrie, quelles qu'en soient les ressources, pourrait-elle jamais débrouiller la grande chaîne de causes dont les maillons remontent jusqu'au trône de Dieu lui-même ? Dès que nous perdons de vue les qualités immédiatement sensibles des choses, nous sortons de notre sphère. Tous les efforts que nous faisons ensuite sont vains et témoignent de ce que nous nous trouvons dans un élément qui n'est pas nôtre [...]. Si j'avais à expliquer le mouvement d'un corps qui tombe, je dirais qu'il est causé par la gravité, et j'entreprendrais de montrer ensuite comment agit cette force, sans essayer de montrer pourquoi elle agit ainsi<sup>81</sup>. » Dans sa préface à la seconde édition de son ouvrage, en 1759, il semble répéter Herder : « N'essayons pas de voler, quand nous pouvons à peine prétendre ramper<sup>82</sup>. » Ailleurs, il écrit : « Quand le Créateur voulut, dans sa sagesse, que des objets nous touchent, il ne confia pas l'exécution de ce dessein à l'action lente et précaire de notre raison ; mais il doua les objets de pouvoirs et de propriétés qui préviennent l'entendement et la volonté même, et qui, saisissant les sens et l'imagination, captivent l'âme avant que l'entendement ne soit prêt à s'unir ou à s'opposer à eux<sup>83</sup>. » Déjà dans son premier essai, dont l'objectif est une critique de Rousseau, Burke attaque l'abus de raison dont on se rend coupable de son temps. « Qu'advierait-il de notre monde, même dans les

domaines qui relèvent de notre compétence, si toutes les raisons de toutes les obligations morales et des fondements de la société dépendaient de leur clarté et de leur évidence pour chaque individu<sup>84</sup> ? »

Pour Burke histoire est synonyme de nature : la réalité, consacrée par l'histoire, correspond à l'ordre naturel des choses. Il arrive que Burke se défende d'être un ennemi de la raison, ce qui est beaucoup plus problématique, car non seulement il n'accepte le verdict de la raison que si celui-ci est conforme à celui de l'histoire et ne s'insurge pas contre l'expérience, autre façon de définir l'ordre établi<sup>85</sup>, mais de plus jamais il n'accepte l'idée que la raison, qui conduit naturellement à une volonté de changement, puisse jouer dans l'histoire un rôle autre que subordonné : l'histoire étant un processus aveugle, le changement ne peut être qu'un processus inconscient, imperceptible<sup>86</sup>. Concrètement, le culte burkien de l'histoire, « ce phare de la prudence [...], ce guide de la vie humaine<sup>87</sup> », débouche sur un refus de porter un jugement de valeur sur l'ordre existant.

C'est aussi dans cette œuvre théorique sur le beau et le sublime que Burke attaque Locke et son *Essai sur l'entendement humain*<sup>88</sup>. Certainement, il dit également que « l'autorité de ce grand homme est sans doute aussi grande que peut l'être celle d'un homme », mais la suite de cette phrase – que Strauss ne cite pas<sup>89</sup> – nous apprend que cette autorité « semble aller à l'encontre de notre principe général<sup>90</sup> ». Ce qui ne saurait étonner, car on voit mal en quoi Burke a suivi Locke et en quoi il a accepté son autorité. En vérité, Burke, qui refusait de se pencher sur les buts ultimes de l'existence humaine, regardait la politique non seulement comme une opération complexe, mais comme une entreprise dont la raison humaine ne pouvait prétendre saisir le mystère. Lord Acton, le grand penseur libéral de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui avait commencé par regarder Burke comme une mine inépuisable de sagesse politique, avait fini par se révolter contre son scepticisme. Il pensait à juste titre que, chez Burke, non seulement la science politique était impossible, contrairement

à la science économique, mais que son scepticisme s'alliait nécessairement à un extrême conservatisme, à une certaine façon de s'incliner devant le succès, à ne chercher ce qui devait être que dans ce qui existait, très proche de « *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* » hegelien<sup>91</sup>. Acton avait bien compris les dangers du conformisme burkien et il avait pris peur devant son anti-rationalisme, mais il ne voyait pas que Burke venait d'inventer une forme nouvelle de conservatisme, le conservatisme révolutionnaire.

Voilà pourquoi c'est encore vers Locke qu'il faut revenir pour bien comprendre l'aversion de Burke pour les droits de l'homme, pour l'Amérique de 1777 comme pour la France de 1789. L'auteur de la *Lettre sur la tolérance* apparaît, avec Hobbes, comme le fondateur d'une théorie politique ancrée dans l'idée selon laquelle, en politique, le bonheur de l'individu constitue l'unique critère sûr et fiable. Si Locke n'est pas, comme on le dit souvent, l'inventeur de l'individu, le premier grand prophète de son émancipation, s'il n'est pas le premier à annoncer une révolte de l'individu contre la religion – Machiavel et Hobbes l'ont précédé –, il est le premier à avoir construit sur ces bases un système politique cohérent. La laïcité lockienne est le produit de sa psychologie qui rejette nécessairement du domaine politique non seulement religion et tradition, mais toute la longue et somme toute mystérieuse production du génie national. À ce trésor collectif longuement accumulé Locke substitue l'utilitarisme, le simple bien-être de l'individu. Burke est le premier anti-Locke total, et il repousse le rationalisme lockien, son atomisme, son optimisme, sa conception du contrat, et évidemment le premier postulat de l'*Essay on Human Understanding*, selon lequel toute connaissance est empirique. Quelles que soient ses faiblesses, la psychologie lockienne de table rase devait jouer un rôle capital dans le développement de la pensée moderne. Car si l'homme vient au monde plein de principes innés, d'instincts inexorables, de traditions qui sont siennes de naissance, il est évident qu'il ne sera jamais que ce que ses ancêtres ont fait de lui, il en sera le prolongement et leur ressemblera. Jamais il ne pourra changer son sort, et le monde

restera ce qu'il a été, tout au moins dans ses grands principes. L'idée de progrès ne pouvait naître dans un monde dominé par la théologie, fondamentalement pessimiste.

En revanche, chez Locke l'individu sera façonné par son environnement, par les conditions de son existence, par l'éducation qu'il recevra : le philosophe de la révolution de 1689 venait de faire au monde le cadeau d'une théorie véritablement révolutionnaire. En prenant appui sur lui, il devenait possible de changer la face de la société en une génération. Le progrès, théorie nouvelle qui ne pouvait exister dans le passé, devenait à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle un problème pratique, un but accepté comme objectif réel de l'action politique. L'idée selon laquelle les hommes par nature sont les mêmes en tout temps et en tout lieu devient grâce à Locke une idée reçue, tout comme celle que dans l'état de nature, quelle que soit la signification de « nature », l'homme est libre et égal à ses prochains<sup>92</sup>. Au temps de la Glorieuse Révolution, individualisme et utilitarisme deviennent les deux piliers de la campagne que vont livrer les hommes des Lumières.

Les essais de Locke fournissent le cadre conceptuel du libéralisme anglais pour deux siècles, ils formulent les premiers principes de l'individualisme et donc de la démocratie moderne : on y trouve l'essentiel du potentiel de la démocratie libérale de notre temps. L'auteur du *Deuxième Traité* commence, comme tous les théoriciens de l'école du droit naturel, par montrer l'homme dans l'état de nature : « Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement<sup>93</sup>. » Tel que Locke le conçoit, « l'état de nature a la loi de la nature, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien<sup>94</sup> ». C'est ainsi que, gouverné par la raison, l'état de nature est celui de « parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à

personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun homme, ils peuvent faire ce qui leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la nature ». L'état de nature est aussi « un état d'égalité ; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre<sup>95</sup> ». Il s'ensuit que les limites de la liberté et de l'égalité sont fixées par la raison. Cependant, l'état de nature dans lequel l'homme est libre, « égal au plus grand et sujet à personne », soumis à la loi de la raison, ne présente pas, précisément du fait que « tous les hommes sont rois, tous étant égaux », toutes les garanties de paix et de sécurité qui puissent leur permettre de jouir de leurs droits naturels : « il y manque des lois établies, connues, reçues et approuvées d'un commun consentement », il y manque « un juge reconnu, qui ne soit pas partial » et « un pouvoir qui soit capable d'appuyer et de soutenir une sentence donnée<sup>96</sup> » : telle est l'origine de la société.

Au centre de toute la pensée politique depuis Locke se trouve une réflexion sur les origines de la société. La vision de l'état de nature forge les principes sur lesquels doit reposer l'organisation sociale, elle dicte la place de l'individu dans la société et joue un rôle de premier plan sur les structures du pouvoir qui conviennent à la société bonne. À cause de l'importance de cette question, il faut se pencher encore sur le triangle Locke-Herder-Burke. Herder lui aussi revient, selon l'usage en vigueur, aux origines, mais ces origines sont aux antipodes de celles de l'école des droits naturels. Il n'existe ni chez Herder ni chez Burke un état de nature individualiste qui permette de concevoir la société comme le produit artificiel de la volonté librement exprimée par des hommes qui passent entre eux un contrat de société d'abord, de gouvernement ensuite. Chez Herder, on ne trouve pas aux origines de l'humanité l'individu, mais une société constituée, une société patriarcale et autoritaire, vivant dans la crainte de Dieu, et dans laquelle il voit la société idéale. C'est ainsi que Herder commence par une réhabilitation de la Bible, dirigée d'abord contre Voltaire qui a présenté les traditions d'un certain



nombre de peuples situés en dehors du monde chrétien, les Chinois, les Perses, les Hindous, comme antérieures à la Bible<sup>97</sup>. C'est par un regard plein d'amour pour l'époque des Patriarches, conçue en termes d'origine de l'espèce, que commence *Une autre philosophie de l'histoire* : Herder chante « l'histoire des tout premiers développements du genre humain, telle que nous la décrit le plus ancien livre<sup>98</sup> ». Là est le berceau de l'humanité. Cette histoire que raconte la Bible hébraïque ne paraîtra courte et apocryphe qu'à ceux qui restent prisonniers de « l'esprit philosophique de notre siècle, qui ne déteste rien tant que ce qui est merveilleux et caché » : mais « par là, précisément, elle est vraie<sup>99</sup> ».

C'est ainsi que Herder entend remonter aux origines pour saisir « l'humanité dans ses premiers penchants, ses premières mœurs et institutions [...], fondements éternels pour tous les siècles d'éducation de l'humanité : sagesse en guise de science<sup>100</sup> ». Ce texte est capital car c'est bien pour « l'éducation de l'humanité » que Herder écrit son *Autre philosophie de l'histoire*. Le pamphlet de Bückeburg se présente comme une alternative totale aussi bien au *Deuxième Traité* de Locke qu'au *Discours sur l'inégalité*. Comme Locke et comme Rousseau, comme Thomas Paine après lui, Herder remonte aux origines pour y chercher la vérité, pour y découvrir la nature de l'homme et les critères de son comportement. La méthode est la même ; seulement là où Locke, Rousseau et Kant découvrent les droits de l'homme, là où ils voient surgir un être rationnel capable de maîtriser le monde, de façonner son existence selon ses besoins et ses droits naturels, un être libre, Herder voit la toute-puissance du Créateur. L'homme est fait pour suivre l'enseignement consacré dans les livres saints, qui lui racontent la création et lui tracent la voie, il est fait pour suivre les règles de la morale traditionnelle.

C'est pour faire face aux « ruines de l'histoire profane » ainsi qu'au « raisonnement le plus rapide, à la Voltaire, au sujet de celle-ci » que Herder en appelle « à ces débuts héroïques de la formation du genre humain » ; c'est avec « un



joyeux frisson que je me trouve là-bas », dit-il, « en présence d'un Patriarche du monde, cèdre sacré ! », cet « homme plein de la force et du sentiment de Dieu », armé de toute la puissance « dont est capable d'agir cet instinct naturel sain et silencieux concentré en lui<sup>101</sup> ». Voilà où réside l'idéal : « la vie calme et nomade à la fois de la chaumière paternelle », une famille où la femme est « créée pour l'homme », des descendants jusqu'à la troisième et quatrième génération que le père de famille dirige « tous dans les voies de la religion et du droit, de l'ordre et de la félicité ». Ce « monde patriarcal » demeurera « l'âge d'or de l'humanité enfant<sup>102</sup> ». Or, « par suite d'une imposture de notre époque », c'est-à-dire par habitude de tout regarder « d'après notre situation », de tout juger « selon nos façons de penser (et peut-être de sentir) européennes », en mettant tout dans le « langage desséché de notre politique », on définit ce régime en termes de despotisme. En fait, même s'il est vrai que sous la tente du Patriarche la crainte ait été le ressort de ce régime, il ne faut pas se laisser « égarer cependant par ce mot du philosophe de métier » : il s'agit ici, comme le dit une note de bas de page, de Montesquieu et de « la troupe des successeurs » de l'auteur de *L'Esprit des lois*<sup>103</sup>. Une autre note met en cause Boulanger, auteur du *Despotisme oriental*, Voltaire, Helvétius, « etc. » : le nombre des mauvais esprits qui pensent que l'autoritarisme peut avoir une définition universelle qui n'est pas fonction de temps, de lieu et de conditions spécifiques est trop élevé pour que tous soient cités. À tous ceux qui participent de l'esprit du siècle, Herder lance avec superbe : on n'apprend rien « au moyen de la froide et sèche raison<sup>104</sup> ». En cette période d'enfance de l'humanité, comme en période d'enfance de chaque être humain, où la socialisation se fait par « les préjugés et les impressions de l'éducation », le despotisme, contrairement à ce que pense « la froide philosophie » du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'est à proprement parler qu'une « autorité paternelle destinée à régir la demeure et la chaumière<sup>105</sup> ».

Comme les théoriciens du pouvoir royal des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, Herder assimile le pouvoir politique au pouvoir paternel. Locke avait consacré tout son *Premier Essai* à combattre Filmer, le théoricien du pouvoir royal illimité qui avait fait de cette idée la pierre angulaire de son système. Il en fut ainsi également en France au XVI<sup>e</sup> siècle. L'idée selon laquelle la société n'est pas comparable à la famille, ou à la tribu, cette famille élargie, et que le pouvoir du père de famille ne permet en aucune façon de déduire quoi que ce soit quant à la nature de la puissance publique, est un jalon clé de la naissance de la modernité rationaliste et du libéralisme. Pour les fondateurs du libéralisme, il existe une différence d'essence entre la société civile, fondée par un contrat entre individus libres, et la famille ou la tribu : Herder supprime cette distinction et voit dans les liens charnels le fondement de la société. Dans les premières années 1770, après Locke et Montesquieu, avec Voltaire et Rousseau encore en vie, le rétablissement de cette identité entre deux types de communauté, qui semblait avoir été balayée par l'école du droit naturel tout comme par les premières ébauches du constitutionalisme, apparaît comme appartenant à un autre monde. Mais en fait il s'agit déjà d'une démarche qui introduit de nouveaux critères d'organisation sociale et pose les fondements d'une autre modernité : Kant l'avait bien compris et il jugeait la pensée herderienne suffisamment dangereuse pour lancer sa critique. En effet, Herder balayait les progrès accomplis par l'école du droit naturel dans le processus d'émancipation de l'individu et, ce faisant, venait de mettre sur pied la plus formidable machine de guerre lancée contre le libéralisme.

La page 127 (595-596 de l'édition Pross) d'*Une autre philosophie de l'histoire* constitue une sorte de microcosme de l'argumentation herderienne tout entière, tissée comme elle l'est de contradictions, telle qu'elle se déroule non seulement dans l'ouvrage de 1774 mais aussi d'une certaine manière dans les *Idées*. Le genre humain tout entier en son enfance, comme de tout temps chaque individu, avait besoin de l'autorité paternelle : cela était utile, bon et nécessaire. Mais Herder va

plus loin et en fait transforme cette période d'enfance tant admirée en modèle pour tous les hommes en tous les temps. C'est ainsi que, contrairement à ce qu'il entend être son propre projet, il énonce des principes dont il fait des principes universels. Le temps des Patriarches devient ainsi un critère de comportement pour les générations à venir : « Ce qui était ou du moins semblait être le Droit et le Bien se trouvait [...] non pas sans doute démontré, mais en revanche fixé en des formes éternelles, revêtu de l'éclat de la divinité et de l'amour de la patrie [...]. Des fondements furent alors posés, qui ne pouvaient être posés différemment [...]. Des siècles ont bâti sur eux [...]. Ils subsistent encore ! Et heureusement, puisque tout repose sur eux<sup>106</sup>. » Voici donc comment une société donnée en une époque spécifique, en contradiction flagrante avec l'idée de la valeur égale de toutes les époques, devient un modèle pour l'humanité tout entière.

Même quand il attaque Boulanger, Herder ne peut ne pas reconnaître le fait que cet « Orient, sol de Dieu, [...] la sensibilité délicate de ces contrées, avec la prompte imagination ailée qui aime tant tout revêtir d'un éclat divin », ont quand même fini par produire un despotisme dont l'effet « le plus effrayant, comme dira le philosophe », est qu'« aucun Oriental en tant que tel n'est guère capable encore de concevoir une notion approfondie d'une meilleure constitution humaine ». Mais en même temps Herder s'applique à montrer comment, « au début, sous le doux gouvernement paternel [...], l'esprit humain reçut les premières formes de sagesse et de vertu avec une simplicité, une force et une grandeur qui maintenant [...] n'a pas du tout sa pareille dans notre monde européen, philosophique et froid<sup>107</sup> ». La société patriarcale suppose la religion, l'élément où tout cela baigne et le père comme le roi était le représentant de Dieu : faut-il donc en conclure, « d'après l'esprit et le cœur de notre temps à nous » – ici une note de bas de page renvoie de nouveau à Voltaire, à Helvétius et à Boulanger –, que tout cela a été inventé nécessairement par des imposteurs et des coquins<sup>108</sup> ? Pour « notre continent philosophe, pour notre époque cultivée », le sentiment religieux est devenu un sentiment honteux, et, ce qui

est bien pire, « absolument impossible, malheureusement », mais la plus ancienne philosophie comme la plus ancienne forme de gouvernement ne pouvaient être « primitivement en tout pays que théologie<sup>109</sup> ».

Il faut lire ces textes de près. Contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, ce n'est pas d'une leçon de méthode ou de pluralisme qu'il s'agit ici ; Herder ne constate pas seulement des faits pour les expliquer par les nécessités d'un temps et des conditions spécifiques qui y prévalaient. Le reproche adressé à Voltaire comme à tous les autres « philosophes » éclairés pris en bloc est de juger un autre monde en vertu des critères de leur temps et de ne pas le regarder de l'intérieur. En réalité, cette exigence signifie que l'on doit abandonner totalement la possibilité de porter un jugement de valeur quelconque, mais cette exigence n'est que théorique. Herder lui-même ne se plie pas aux règles d'une méthode impossible, il porte des jugements de valeur très durs et il fixe une claire hiérarchie de valeurs d'abord en ce qui concerne son propre temps, et ensuite quand il cherche en fait à introduire au cœur du XVIII<sup>e</sup> siècle des normes qu'il considère comme possédant une valeur universelle. La seule différence entre Herder et Voltaire est que le second considère comme néfastes des valeurs que le premier estiment idéales pour le genre humain. La religion constitue un bon exemple : Herder ne nous dit pas qu'elle était bonne pour l'époque des Patriarches, mais qu'elle possède une valeur éternelle. Son plus grand regret est que son siècle soit entré en une période de décadence qui ne lui permette plus de sentir la grandeur du sentiment religieux.

Voilà en quoi consiste la différence capitale entre Herder et Locke ainsi que tous les autres théoriciens de l'école des droits naturels. Selon ces derniers, les hommes fondent la société afin de préserver leur vie, leurs libertés et leurs biens : tel est le fondement de la légitimité politique et des structures du pouvoir. La société et l'État sont donc le produit d'une décision volontaire et visent un seul objectif : fournir aux hommes les moyens de préserver leurs droits naturels. « La grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société,

[est] de jouir de leurs propriétés, en sûreté et en repos. » À cet effet, par « la première et fondamentale loi positive de tous les États », ils se donnent un « pouvoir législatif » : aucune loi ne peut prétendre à la légitimité si elle n'est pas faite par cette « autorité législative. Sans cela, « une loi ne saurait avoir ce qui est absolument nécessaire à une loi ; savoir, le consentement de la société<sup>110</sup> [...] Car une loi, suivant sa véritable notion, n'est pas tant faite pour limiter que pour faire agir un agent intelligent et libre, conformément à ses propres intérêts ». Et plus loin : « Il est certain que la fin d'une loi n'est point d'abolir ou de diminuer la liberté, mais de la conserver et de l'augmenter. » Or « la liberté consiste à être exempt de gêne et de violence de la part d'autrui : ce qui ne saurait se trouver où il n'y a point de loi<sup>111</sup> ».

Le *Deuxième Traité* établissait clairement le principe de l'utilité, il formulait celui de la responsabilité des gouvernants et posait les fondements du système majoritaire<sup>112</sup>. Le paragraphe 97 posait les fondements de la démocratie : « Ainsi, chaque particulier convenant avec les autres de faire un corps politique, sous un certain gouvernement, s'oblige envers chaque membre de cette société, de se soumettre à ce qui aura été déterminé par le plus grand nombre, et d'y consentir<sup>113</sup>. » Le libéralisme de Locke fondait le droit des hommes à se gouverner eux-mêmes, à changer de système de gouvernement en fonction de leurs besoins et du fonctionnement du système en place. Le critère absolu restait le même : pour tout dire, il affichait un potentiel démocratique que les Américains n'auront nulle difficulté à développer et à traduire en termes concrets. En France et ailleurs en Europe, l'*Encyclopédie*, cette « machine de guerre » de la pensée des Lumières, vulgarise l'œuvre de Locke. « Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison » affirme Diderot<sup>114</sup>. Dans ce siècle « qui se croit destiné à changer les lois en tout genre<sup>115</sup> », « le prince tient de ses sujets mêmes l'autorité qu'il a sur eux ; et cette autorité est bornée par les

lois de la nature et de l'état. Les lois de la nature et de l'état sont les conditions sous lesquelles ils se sont soumis ou sont censés s'être soumis à son gouvernement<sup>116</sup> ». Il s'ensuit que, quand les conditions du pacte ne sont plus remplies, « la nation [...] rentre dans le droit et dans la pleine liberté d'en passer un nouveau avec qui, et comme il lui plaît<sup>117</sup> ». Ces articles de foi sont repris en Amérique comme ils le seront quasiment à la lettre par Richard Price à Londres dans le sermon qui fera l'objet de la diatribe de Burke et l'occasion directe de la publication des *Réflexions*, ainsi que par Thomas Paine dans sa riposte au pamphlet de Burke. Ils expriment l'esprit du temps.

C'est pourquoi, dans les derniers mois de 1789, quand il compose les *Réflexions*, Burke se tourne tout de suite vers ce qui est le plus urgent : il livre alors sa bataille d'Angleterre<sup>118</sup>. Il s'agit avant tout pour lui de contenir la révolution des droits de l'homme de telle sorte qu'elle ne puisse pénétrer les îles Britanniques. À cet effet, il faut transformer l'installation du nouveau régime en France en un événement unique en son genre, un événement contre nature, véritablement monstrueux. En allant au plus pressé, il faut désamorcer toute possibilité de rapprochement entre la Glorieuse Révolution et celle qui en France vient de mettre fin à l'Ancien Régime. En même temps, il faut jeter le voile de l'oubli sur cette autre révolution qui vient de s'achever de l'autre côté de l'Atlantique et de prétendre que les événements de France n'étaient que le produit d'un malentendu. La première partie des *Réflexions* est consacrée à cet objectif. Voilà pourquoi ce qui importe ici est non seulement ce que Burke dit au lecteur anglais, mais aussi ce qu'il occulte.

En effet, le lecteur pour qui les *Réflexions* seraient l'unique source d'information ne pourrait pas savoir qu'au moment où le vieux monde s'écroule à Paris les colons viennent non seulement de se donner une nouvelle identité, mais de jeter les bases d'une nouvelle nation, d'une nouvelle société et d'un nouvel État. Les « Anglais d'Amérique », ex-sujets d'un monarque héréditaire, sont devenus citoyens des États-Unis et,

après s'être donné une déclaration d'Indépendance, ont élu un Congrès et un président. Ce lecteur ne saurait pas que la déclaration d'Indépendance, comme toutes les autres déclarations de droits et Constitutions produites par les divers États de l'union, était fondée sur les principes des droits naturels et constituait une mise en pratique de la pensée de Locke. Ne serait pas porté à sa connaissance le fait qu'une césure vient de se produire et que des hommes qui ont commencé par lutter pour leurs libertés anglaises ont fini par combattre pour la liberté tout court. Si Burke avait été ce libéral dont on a si souvent parlé, notamment au cours des dernières années du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, il aurait mentionné les principes auxquels faisaient appel les fondateurs des États-Unis et qui constituèrent l'armature idéologique des dernières étapes de leur révolte contre la métropole. Si Burke avait réellement été un whig avancé, il aurait probablement mentionné le nom de John Locke et, après lui, celui de « Publius », pseudonyme collectif des trois auteurs du *Fédéraliste*. L'absence totale de l'auteur des deux *Traité sur le gouvernement civil* auquel les insurgés américains ne cessaient de se référer, tout comme à Montesquieu, constitue le lien logique avec son interprétation des événements survenus en Angleterre cent ans plus tôt.

Car nul ne comprenait mieux que Burke la parenté qui reliait Locke aux pères fondateurs des États-Unis. Voltaire disait de Locke que « jamais il ne fut un esprit plus sage, plus méthodique<sup>119</sup> » ; d'Alembert le plaçait sur le même pied que Bacon, Descartes et Newton<sup>120</sup>. Burke a rejeté Locke dont l'héritage, il le savait bien, avait été recueilli par Thomas Paine et les auteurs du *Fédéraliste*, par Price et les membres de la Société de la révolution de Londres, par les parlementaires whigs de Charles Fox, et finalement par les auteurs de la Déclaration française des droits de l'homme et la Constitution de 1791. Il en est de même avec Montesquieu. Dans les *Réflexions*, Burke cite l'auteur de *L'Esprit des lois* une seule fois pour rappeler « que c'est en organisant les citoyens en classes que les grands législateurs de l'Antiquité ont atteint le sommet de leur art<sup>121</sup> ». Montesquieu est cité une



deuxième fois dans l'*Appel des whigs modernes aux whigs anciens* d'août 1791, et cette fois il s'agit déjà d'un « génie [...] possédant une force d'esprit inexprimable », mais cet « homme doué de la nature » n'est mobilisé que pour déclarer en son nom la Constitution anglaise « digne de l'admiration du genre humain » et non pas pour faire état, comme cela a été le cas, en Amérique, de l'ensemble de son enseignement<sup>122</sup>. Le rationalisme de Montesquieu, son analyse sociologique, ses idées sur l'équilibre des pouvoirs répugnaient à Burke, tout comme il ne pouvait pardonner à Locke que son système ne nécessitât pas une monarchie héréditaire.

Devenu en 1771 agent parlementaire pour la colonie de New York, Burke, par aversion pour toutes les « distinctions métaphysiques » quelles qu'elles soient (« *I hate the very sound of them* »), refuse, en avril 1774, d'entrer dans une quelconque discussion sur la question des droits des Américains : il demande l'annulation pure et simple du système de taxation imposé aux colons, sans quoi ils finiront par remettre en cause l'idée même de la souveraineté anglaise sur l'Amérique<sup>123</sup>. Un an plus tard, le 22 mars 1775, il prononce son second grand discours sur les colonies, où il vante l'amour de la liberté de ces descendants d'Anglais vivant en Amérique. La liberté qu'ils aiment, à l'instar de leurs ancêtres qui eux aussi, depuis les temps les plus reculés, ont combattu pour la liberté essentiellement sur la question des impôts, est la liberté « selon les idées anglaises et les principes anglais. L'idée d'une liberté abstraite, tout comme d'autres simples abstractions, leur est inconnue<sup>124</sup>. »

Sa dernière intervention sur les colonies date du 3 avril 1777, quand, avec la suspension partielle au début de cette année de l'*habeas corpus* dans le royaume même, la question d'Amérique est devenue, une question anglaise de première importance<sup>125</sup>. Car Burke craignait que le conflit américain n'affaiblisse le pays sur la scène internationale et ne constitue « un poids accablant pour les finances de la nation ». Mais plus encore il redoutait que se créent des conditions qui produiraient « des armées, victorieuses sur des Anglais, dans

un conflit de droits et de privilèges touchant la Constitution d'Angleterre, et ensuite accoutumées (quoique en Amérique) à tenir des Anglais dans un assujettissement humiliant, deviendraient enfin fatales à la liberté de l'Angleterre même<sup>126</sup> ». Voilà pourquoi Burke prêchait avant tout la précaution : dans sa *Letter to the Sheriffs of Bristol* il mettait l'accent sur les mesures pratiques susceptibles de mettre fin au conflit. Les hommes, quand ils sont réellement heureux, « ne prennent pas un intérêt excessif aux théories, quelles qu'elles soient<sup>127</sup> » : bien meilleur politique que George III, il comprenait que, pour désamorcer et neutraliser la bombe américaine, il fallait éradiquer les causes immédiates du mécontentement de ces sujets de la Couronne vivant en Amérique. Cette position était sienne depuis le début du conflit. Le temps était compté : c'est seulement en mettant rapidement fin au conflit et, d'une manière décisive, en satisfaisant les rebelles et en les empêchant de pousser plus en avant dans la voie catastrophique de la nouveauté que l'on parviendrait à étouffer dans l'œuf l'expérience américaine. Arrêter la confrontation devenait donc une priorité absolue, car, à mesure que le conflit se développait et se poursuivait, les colons commençaient à mettre en marche une nouvelle idéologie : ils cessaient progressivement de revendiquer leurs privilèges historiques pour commencer à faire appel à la raison, et à combattre pour le droit des individus à créer volontairement une nouvelle société et de nouvelles structures de pouvoir. La dissolution des liens qui unissaient les Treize Colonies, non seulement au gouvernement de la Grande-Bretagne, mais à son peuple, ouvrait un processus de refondation de la société et de l'État. Avec un peu d'imagination, on pouvait concevoir la situation qui venait de se créer en Amérique en termes d'une sortie de l'état de nature proche de celui décrit par Locke : les Américains se constituaient en un nouveau corps politique. Ils créaient le premier système démocratique moderne dans un pays immense, ils éalisaient leurs représentants aux deux chambres du Congrès, un président, ainsi qu'un nombre incalculable d'agents d'autorité, depuis les juges de paix jusqu'aux

gouverneurs des États. Les Américains écrivaient une Constitution et les droits de l'homme devenaient la base d'une nouvelle organisation sociale et politique. Par ailleurs, leur interprétation de la Constitution anglaise était celle des whigs avancés, adaptée aux besoins des colonies, c'est-à-dire une interprétation lockienne des libertés anglaises.

Il est donc logique que, dès le moment où les « Anglais d'Amérique » deviennent citoyens des États-Unis, après avoir étoffé leurs revendications d'un appel aux principes des droits de l'homme pour en faire les fondements de leur indépendance, ils cessent de l'intéresser. Entre 1777 et 1791, Burke fait comme si l'Amérique avait été engloutie par l'océan. Pour préserver l'unité de l'empire et assurer les intérêts commerciaux anglais, mais aussi pour défendre les libertés anglaises traditionnelles, Burke avait lutté pour ces sujets en révolte contre l'arbitraire royal. Par ailleurs, en tenant tête au roi sur le terrain classique de la taxation, les colons constituaient une force d'appoint non négligeable pour les whigs au Parlement de Londres, mais, contrairement à un autre mythe qui a la vie dure, Burke n'a jamais soutenu la révolution américaine. Le caractère artificiel et volontaire de la société hautement affirmé par les Américains lui répugnait profondément. Nul ne haïssait plus que lui le « *We the people* » américain. Dans la même mesure, son combat pour les droits des populations des Indes en butte aux abus de l'administration du gouverneur Hastings était une défense non pas des droits des individus, mais des droits d'une communauté organisée, de ses élites et de ses traditions, donc de sa « constitution<sup>128</sup> ».

C'est pourquoi on ne trouve chez lui nul écho de la fameuse campagne électorale à l'issue de laquelle fut adoptée la Constitution des États-Unis : cette première grande manifestation de la démocratie moderne lui répugne tout autant que le système représentatif qui en est issu. Il juge préférable de n'en pas parler du tout plutôt que de reconnaître, par le fait même d'une réfutation, qu'un mouvement révolutionnaire a non seulement pris corps, mais réussi. Le

*Fédéraliste*, dont Burke, attentif comme il était à l'évolution de la situation en Amérique, ne pouvait ignorer le contenu, semble, en ce qui le concerne, n'avoir jamais existé. La constitution américaine pouvait ne pas être véritablement démocratique, à beaucoup d'égards elle ne l'est toujours pas<sup>129</sup>, le libéralisme de Hamilton, de Madison et de Jay pouvait bien être recouvert d'une couche épaisse de conservatisme, pour Burke c'était déjà beaucoup trop. Les droits inaliénables dont se réclament les Américains, leur caractère universel (les Noirs en moins), le principe de la souveraineté du peuple, l'idée du contrat social comme seule source de légitimité, le système électif mis en place et la nature contractuelle du gouvernement, la philosophie du républicanisme, l'appel constant à Locke lui sont insupportables. L'idée de souveraineté du peuple, en dépit du fait qu'elle est limitée par les termes du contrat, par la Déclaration des droits et par la Constitution, est fondée dans le contrat qui crée la société. Une nouvelle nation naît, et on met fin à la continuité historique. Pour Burke, l'Amérique est définitivement perdue.

En effet, l'idéologie américaine qui s'était formée tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, selon la définition de Thomas Jefferson, était le produit d'une synthèse « des principes les plus libres de la Constitution anglaise et d'autres principes dérivés du droit naturel et de la raison naturelle » : à la veille de l'indépendance, cette synthèse avait fini par reposer uniquement sur les droits naturels et la raison<sup>130</sup>. L'idée selon laquelle la liberté est naturelle aux hommes se trouve dans la Constitution de la Virginie qui est un exemple classique d'une déclaration des droits. Presque tous les États avaient formulé, comme la Constitution du Massachusetts de 1780, le principe selon lequel le but de toute institution politique était « la protection des droits naturels » ; partout le corps politique était formé par « une association volontaire d'individus » au moyen d'un « contrat social<sup>131</sup> ». En Amérique, les lois naturelles, tant discutées depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, devenaient les lois de la société civile. En Angleterre même, William Blackstone, dans ses fameux *Commentaries on the Laws of*

*England*, publiés entre 1765 et 1769, expliquait les fins de toute société en des termes qui ne différaient guère de ceux des fondateurs des États-Unis pour la simple raison qu'il s'agissait bien des grands principes du libéralisme de Locke largement acceptés. Il était normal que Burke désapprouvât formellement Blackstone.

Plus que quiconque, Burke comprenait la puissance de dissolution de l'ordre existant inhérent à la philosophie des droits naturels : en Amérique, un processus d'atomisation venait de se produire. Il appréciait à sa juste valeur l'observation de Thomas Paine et en comprenait les implications : « L'indépendance de l'Amérique, considérée simplement sous le point de vue de sa séparation de l'Angleterre, n'aurait été qu'une chose de peu d'importance si elle n'avait été accompagnée d'une révolution dans les principes et dans la pratique des gouvernements<sup>132</sup>. » Les accents de la pensée éclairée, il les avait bien identifiés en Amérique, mais, dans les années 1770, il avait espéré que le mal serait étouffé ou au moins circonscrit et limité au Nouveau Monde.

Cette seconde révolution libérale prenait les dimensions d'un véritable viol de l'histoire, c'est-à-dire de la nature : Burke craignait que l'exemple ne fasse tache d'huile, d'autant plus que les colons étaient en train de démontrer que des innovations exécrables pouvaient fort bien réussir. Jusqu'à la fin des années 1780, il espérait encore que, plantés comme ils l'étaient sur « les plages lointaines de l'Atlantique<sup>133</sup> », les colons ne constitueraient pas un danger immédiat. Mais, à la faveur de la révolution qui se produisit en France, il comprit qu'un même désastre pouvait engloutir l'Angleterre. C'est pourquoi, quand éclate la révolution en France, Burke revient à l'Amérique pour affirmer que, « jusqu'à présent, nous n'avons pas connu d'exemples de grandes démocraties<sup>134</sup> ». Il ne fait pas de doute que le souvenir de l'année 1776 pesait de tout son poids sur 1789. Burke craignait la démocratie et la méprisait, il voyait dans son avènement la fin de la

civilisation : il refusait de la voir même quand il la croyait confinée à l'autre bout du monde.

C'est pourquoi l'auteur des *Réflexions* a raison quand, au faite de sa croisade idéologique, parlant à la troisième personne, il affirme dans son *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens* n'avoir jamais varié. « Quant à la guerre de l'Amérique, il n'a jamais eu d'avis qu'il ait été dans le cas de rétracter, et dont il se soit départi. Il diffère entièrement de M. Fox sur les causes de la guerre. M. Fox a jugé à propos de dire que les Américains s'étaient révoltés parce qu'ils croyaient ne pas jouir d'une assez grande liberté [...]. Voilà ce que M. Burke n'a jamais cru. Quand il fit la motion du second bill *conciliatoire* en 1776, il est entré dans une grande discussion à ce sujet ; il a posé neuf chefs de présomption, d'après lesquels il a tâché de prouver que l'accusation portée contre ce peuple n'était pas fondée<sup>135</sup>. » Burke a raison de rappeler qu'en 1776 il était parvenu à la conclusion que les colons n'avaient pris les armes que pour « s'opposer aux taxes qu'on voulait leur imposer sans leur consentement » : pour tout dire « il croyait donc fermement qu'en se révoltant ils n'étaient que sur la défensive<sup>136</sup> ». Selon lui, les Américains se trouvaient dans la situation qui prévalait en Angleterre en 1688, quand « un monarque légitime [...] cherchait à usurper un pouvoir arbitraire<sup>137</sup> ». Il n'était pas moins fermement convaincu que la seule voie intelligente à suivre pour la Grande-Bretagne était la révocation « de son bill des taxes », non seulement pour ne pas aggraver la situation en Amérique, mais aussi pour ne pas mettre en danger l'Angleterre elle-même.

Voilà pourquoi, en pleine révolution française, au moment où une nouvelle révolution déchire l'ordre établi, sachant qu'un malentendu s'était créé notamment du côté de ses anciens amis whigs, il prend la peine de revenir sur ses lignes de défense : s'il avait pensé « que les Américains ne s'étaient révoltés que pour étendre leur liberté, M. Burke aurait envisagé tout autrement la cause des Américains<sup>138</sup> ». En effet, en 1777, il avait violemment attaqué le raisonnement que



tenaient ceux qui s'appliquaient à « détourner nos esprits du sens commun de notre politique américaine » et à discuter sur la liberté politique comme s'il s'agissait d'une liberté métaphysique. Tous ces gens « discutaient sur la question de savoir si la liberté était une idée positive ou négative » sans se poser tout d'abord celle de savoir si l'homme possédait des droits naturels quelconques et si l'individu n'était redevable à l'existence même de l'État (« *alms of his government* ») de tout ce qu'il possédait, y compris sa vie même<sup>139</sup>.

À la veille de sa mort, en fermant le cercle de sa pensée, Burke revient encore à l'Amérique : il voit dans la création des États-Unis, dans l'alliance américaine contre la monarchie anglaise une erreur monumentale de Louis XVI, non point cependant, comme on le pense souvent, à cause du coût de la guerre qui a affaibli le royaume, mais de ses implications politiques et idéologiques. La naissance même des États-Unis créa un danger d'une nature toute nouvelle. Tel est le sens véritable de la « Deuxième lettre sur la paix régicide » : « Louis XVI ne pouvait protéger impunément une nouvelle République ; et cependant, entre son trône et cet asile dangereux qu'il élevait pour un ennemi, s'étendait le vaste fossé de l'Atlantique<sup>140</sup>. » En dépit de la marginalité de l'Amérique, en dépit de l'existence des monarchies européennes, l'influence de la révolution américaine a été fatale. Il convient d'en tirer les enseignements qui s'imposent : si cette République primitive, pays de paysans et de pêcheurs, a pu être à l'origine d'un tel désastre, qu'advient-il de l'ordre existant, en fait de la civilisation chrétienne, des structures et hiérarchies sociales, de l'ordre chevaleresque, si l'on accepte la présence d'une république infiniment plus puissante, implantée au cœur de l'Europe ?

Cette « Deuxième lettre » est d'une grande importance car elle montre bien que, contrairement à ce que pensent ses fidèles disciples depuis Gentz et Rehberg jusqu'aux néoconservateurs de nos jours, pour Burke, la différence entre les deux révolutions n'était point d'essence. Le mal était le même des deux côtés de l'Atlantique, mais sa proximité et son



intensité faisaient de sa variante française un danger mortel. Si Burke pensait pouvoir se permettre de traiter l'Amérique par le silence, sinon par le dédain, dans le cas français, la seule solution était celle du cordon sanitaire et de la guerre idéologique menant à la destruction du nouveau régime. Car la guerre était celle « des partisans de l'antique ordre civil, moral et politique de l'Europe, contre une secte d'athées fanatiques et ambitieux qui en ont juré la ruine. Ce n'est point la France imposant un joug étranger à d'autres peuples ; c'est une secte qui aspire à une domination universelle et qui commence par la conquête de la France<sup>141</sup> ». Nourrie « d'une métaphysique adultérée<sup>142</sup> », « cette faction n'est point locale ou territoriale » ; elle est un fléau général « qui « existe dans toutes les contrées de l'Europe : [...] – Le centre est là : la circonférence est l'Europe entière ; elle est partout où vit la race européenne. Militante partout ailleurs, c'est en France que la faction est triomphante<sup>143</sup> ». La révolution universelle a maintenant sa capitale et un État-major : la même argumentation revient après la révolution soviétique : le centre du mal va seulement se déplacer. Au temps de la guerre froide, ce sera l'argument massue de la croisade idéologique contre le communisme.

Burke cherche à faire prendre conscience à ses concitoyens que la Révolution est un « un événement inouï<sup>144</sup> », une « révolution des sentiments, des mœurs et des opinions morales ». Le gouvernement que la France vient de se donner « est le produit immédiat d'un éclair de génie » – d'un mauvais génie. « Le plan est pervers, immoral, impie, oppressif ; mais il est ardent et audacieux, systématique et simple dans son principe<sup>145</sup>. » En effet, outre la volonté d'abattre l'ordre européen dans son ensemble, « l'extirpation radicale de la religion » constitue « le caractère principal de la révolution française » et l'objectif du « fanatique athéisme » au pouvoir à Paris<sup>146</sup>. Voilà ce qui rend la guerre « juste et nécessaire<sup>147</sup> », une guerre livrée par les « puissances chrétiennes » pour « maintenir l'ordre social et politique parmi les nations civilisées » et pour abattre « le mauvais génie qui

s'est saisi du corps de la France<sup>148</sup> ». Car « le gouvernement actuel en France », le « mauvais génie » – le terme revient à plusieurs reprises en deux pages de texte – « est son âme ; il imprime à son ambition et à tous ses actes un caractère à part », sans précédent et sans comparaison possible avec d'autres pays et d'autres situations. « C'est ce génie qui inspire aux Français une activité nouvelle, funeste et dévorante », et de ce fait a rendu la France « formidable ». Il s'ensuit que non seulement on ne pourra envisager « que nous puissions faire la paix avec ce système », mais c'est précisément parce qu'il est l'incarnation du mal que ce système doit être atteint « dans son existence même<sup>149</sup> ». Dans les *Réflexions*, Burke parle de « la quarantaine la plus sévère<sup>150</sup> », dans son dernier écrit c'est déjà d'une campagne pour la destruction du régime tout entier qu'il s'agit<sup>151</sup>. »

Dès le début de sa carrière, Burke avait été saisi de terreur devant le caractère universel du mouvement des Lumières qui commençait à balayer l'ordre ancien. En 1789, la peste avait atteint le cœur de l'Europe. Il fallait aller au fond du problème, aux origines, il fallait, tout en établissant un cordon sanitaire autour des idées venues d'Amérique, donner à 1689 un caractère anglais spécifique, particulier, inimitable, venant du fond de l'histoire nationale, et surtout extrêmement limité. Il importait de modifier le sens de la Glorieuse Révolution de telle sorte que le changement de dynastie en Angleterre cesse d'être perçu comme l'événement fondateur du libéralisme, que cet événement cesse d'être vu comme la première révolution éclairée et réussie, suivie par deux autres révolutions de même nature, et devienne simplement une « révolution évitée ». Voilà pourquoi le débat anglais sur les affaires françaises est axé non pas sur les événements et les idées dont est fait le passé immédiat, mais sur ceux qui sont déjà vieux d'un siècle.

Au moment où il lance sa campagne contre les principes de 89 en soutenant que la Révolution française repose sur des principes totalement étrangers à ceux de la Glorieuse Révolution<sup>152</sup>, Burke n'affirme pas sa fidélité à la tradition de 1689 ; bien au contraire, il s'en coupe. Dans l'Angleterre de

1790, il n'est pas un conservateur au sens propre du terme, c'est un doctrinaire dont le messianisme est révolutionnaire, comme le sera un siècle plus tard le conservatisme de la génération du tournant du xx<sup>e</sup> siècle. En réalité, il est à l'origine de la première grande révolte contre le libéralisme, d'autant plus significative qu'elle monte dans le pays le plus libre de son temps. Il n'y a pas de véritable ambiguïté ou équivoque dans la pensée de Burke, et les conflits d'interprétation qui existent proviennent d'une lecture des *Réflexions* fondée sur un postulat erroné : Burke n'était pas à la fois un écrivain politique libéral et contre-révolutionnaire, il n'était pas un représentant de la tradition libérale anglaise, au contraire. La tradition libérale anglaise était fondée sur le rationalisme de Hobbes et de Locke, sur les principes de l'école du droit naturel et sur le caractère artificiel, rationnel et volontaire de la société. Burke honnissait ces principes, et il refusait d'implanter les premiers embryons de la démocratie et de la souveraineté du peuple, comme le voulaient les héritiers de Locke. Finalement, il n'était pas un adversaire mais un fondateur de l'historisme moderne<sup>153</sup>.

Dans l'Angleterre de 1789, les adeptes des droits de l'homme se regroupent autour d'une interprétation libérale de la Constitution anglaise, comparable à celle qui prévalait aux États-Unis, et ils voient dans la chute de l'Ancien Régime en France la naissance de la liberté, comparable en ampleur et en grandeur politique et morale à leur propre révolution. Ils sont pour tout dire fidèles à la conception classique du libéralisme anglais. En effet, les libéraux que Burke attaque en la personne du pasteur Price et des hommes de la Société de la révolution voient dans les événements de 1689 la mise en pratique des droits naturels énoncés par Locke et acclamés par tous les whigs avancés depuis la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. C'est précisément cette interprétation lockienne de la Glorieuse Révolution qui constitue l'objet de la vindicte de Burke.

Quand, le 4 novembre 1789, Richard Price monte dans la chaire de la chapelle d'Old Jewry<sup>154</sup> pour faire le panégyrique de la révolution de France en la comparant à la Glorieuse

Révolution, quand les membres de la Société de la révolution envoient par la suite une adresse à l'Assemblée nationale fondée sur les principes énoncés dans ce discours, leur démarche n'affiche rien de bien novateur. Au contraire : tous, ils ont le sentiment de reprendre des idées quasiment banales. La large acceptation dont jouissent ces idées tout comme le statut du pasteur Price constituent précisément la raison de la hargne de Burke. Car Price n'est pas n'importe qui. Auteur en 1777 d'un ouvrage vigoureusement pro-américain, *Observations on the Nature of Civil Liberty*, il est le porte-parole d'une vision de la fondation des États-Unis en termes de révolution des droits de l'homme<sup>155</sup>. Cet ouvrage lui vaut rapidement l'attaque d'un Burke avant la lettre, Josiah Tucker<sup>156</sup>. Price avait d'ailleurs le don, comme le note John Pocock, de provoquer la riposte des conservateurs : c'est en réponse à une lettre de Turgot à Price que John Adams écrit en 1787 *A defence of the Constitutions of government of the United States*<sup>157</sup>. Dix ans avant l'auteur des *Réflexions*, Tucker, lui aussi ecclésiastique anglais qui correspondait avec Hume et Adam Smith et s'intéressait à la nouvelle économie politique, accuse Price de récuser la légitimité de tout système de pouvoir dont l'objectif ne serait pas la protection de la liberté naturelle des individus. En d'autres termes, il prétend que l'insistance sur le principe des droits naturels détruit les liens moraux qui rendent possible l'existence de la société et ses activités économiques et commerciales. Selon Pocock, Tucker lance cette accusation contre Locke aussi bien que contre Price, ce qui n'était pas le cas de Burke<sup>158</sup>.

Ici réside l'erreur répandue qui consiste à ignorer le sens de la campagne de Burke contre Price. Burke attaque Price pour n'avoir pas à se mesurer directement à la formidable figure de Locke, le philosophe qui a détrôné Descartes. Nombreux étaient ceux qui voyaient en lui le plus grand nom de la philosophie politique du siècle qui commence en 1689 et se termine en 1789. Rousseau était une figure ambiguë, Kant était encore en pleine activité et déjà en butte aux attaques de l'antirationalisme allemand. Locke appartenait déjà à l'histoire, et les morts possèdent toujours un certain avantage :

avec le temps, les grands grandissent encore. En 1790, comme en 1777, Locke était quasiment intouchable. Burke savait qu'une attaque frontale lancée contre l'auteur de la *Lettre sur la tolérance* aurait eu pour effet non seulement d'accentuer encore son isolement et sa marginalisation au sein de la mouvance whig, mais, en lui interdisant d'en appeler à l'héritage whig, de le rejeter totalement du camp libéral.

C'est pourquoi Burke choisit d'ignorer Locke dans ses *Réflexions* ainsi que dans tous ses écrits des années 1790, mais en réalité toute son argumentation est dirigée contre les principes du *Deuxième Traité*. D'autre part, c'est Price qui mène le combat en Angleterre et c'est lui qui vient de publier son sermon d'Old Jewry sous le titre de *A Discourse on the Love of Our Country*. L'activité de Price en faveur des mesures prises à Paris par l'Assemblée nationale s'inscrit dans le cadre d'une longue lutte dans laquelle ce pasteur non conformiste était engagé depuis les années 1770. Couronnée de succès, la démarche de Price pouvait finalement déboucher sur la séparation de l'Église et de l'État. En effet, avec John Priestley et d'autres « radicaux », Price avait fait campagne pour libérer les dissidents de l'Église d'Angleterre des incapacités qui leur avaient été imposées à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Jouissant depuis la Glorieuse Révolution de la liberté du culte préconisée par les *Lettres sur la tolérance* de Locke, les dissidents, sans parler évidemment des catholiques, étaient exclus de l'Acte de tolérance. En fait, toute personne n'appartenant pas à l'Église d'Angleterre était exclue du corps des citoyens. Cette situation contre laquelle, dans la lignée de Locke, Price s'insurgeait était fondée sur un désaccord d'ordre théologique mais dont les implications sociales étaient d'une grande importance. Burke s'opposait à ce que le statut de l'Église soit ramené à celui d'une communauté volontaire de personnes professant les mêmes opinions, tout comme il ne pouvait concevoir la société comme un simple ensemble de citoyens. En 1790, il s'élevait contre Price qui, en s'alignant sur la reconstitution révolutionnaire de l'Église de France, attaquait la position unique de l'Église d'Angleterre. En exigeant une totale égalité de droits pour les dissidents

protestants, Price demandait en fait l'égalité des droits civiques.

Aux libéraux anglais, notamment ceux qui, comme Charles Fox, regardaient la chute de l'Ancien Régime en France comme l'événement le plus important de l'histoire humaine, Burke reproche de regarder la culture politique anglaise moderne comme façonnée par 1689 et son interprétation idéologique campée par Locke, et de ce fait reposant sur les principes des Lumières. En effet, les libéraux reconnaissant comme leurs les principes qui orientent la fin de l'Ancien Régime en France placent dans la seule volonté des hommes la source de la légitimité politique. C'est ainsi que, pour eux, le seul pouvoir légitime qui existe est celui qui a obtenu l'assentiment du peuple, et le roi de Grande-Bretagne, responsable devant son peuple, est de ce fait le seul souverain légitime au monde<sup>159</sup>. En en appelant à la Glorieuse Révolution, les libéraux revendiquent pour la société le droit de se donner un gouvernement et le cas échéant de le destituer pour cause d'indignité<sup>160</sup> : cette idée seule, celle de la souveraineté populaire, remplit Burke « de dégoût et d'horreur<sup>161</sup> ». En 1688, dit-il, « les deux chambres ne disent pas un mot du droit d'instituer notre propre forme de gouvernement<sup>162</sup> ». De plus, le changement de dynastie s'est fait par un acte de « la fleur de l'aristocratie anglaise », et non par une émeute populaire<sup>163</sup>. Voilà pourquoi le sens véritable de la Glorieuse Révolution réside dans le fait que « nous prévînmes plutôt que nous ne fîmes une révolution<sup>164</sup> ».

C'est ainsi que, contrairement aux libéraux qui voient dans l'année 1689 le début d'une ère nouvelle, Burke décrit l'avènement de Guillaume d'Orange comme la restauration des traditionnelles libertés anglaises, cet « héritage inaliénable qui nous est venu de nos aïeux [...] un bien appartenant en propre au peuple de notre royaume ». Ces biens sont « une couronne héréditaire ; une pairie héréditaire ; et une Chambre des communes et un peuple qui tiennent par héritage, d'une longue suite d'ancêtres, leurs privilèges, leurs franchises et leurs libertés<sup>165</sup> ». Alors que les fondateurs du libéralisme, non

seulement Locke et Hobbes, utilisent l'adjectif « inaliénable » pour décrire les droits naturels, alors que, pour eux comme pour tous les penseurs des Lumières, le temps écoulé ou tout simplement la durée ne constituent aucune source de légitimité, pour Burke, ce mot ne s'applique qu'aux coutumes ancestrales, dont chacune est enracinée dans celles qui la précèdent : la Grande Charte (*Magna Carta libertatum*) du XIII<sup>e</sup> siècle se rattache à une autre datant du temps d'Henri I<sup>er</sup>, l'une et l'autre ne faisant que réaffirmer des lois existant dans le royaume à une époque plus ancienne encore<sup>166</sup>. Face à la « folie » des « prétendus droits de l'homme<sup>167</sup> », face à « cette monstrueuse tragi-comédie<sup>168</sup> » qui se joue à Paris, « le peuple anglais [...] regarde la structure de son État, telle qu'elle est, comme un bien d'un prix inestimable », il affirme sa fidélité à cet ensemble unique que sont « notre État, nos foyers, nos tombeaux et nos autels<sup>169</sup> ». Pour lui, la révolution de 1688 n'a eu d'autre objectif que d'« assurer à jamais la conservation du même gouvernement<sup>170</sup> ».

Cette interprétation de la Glorieuse Révolution forgée par Burke, largement acceptée depuis deux siècles dans tous les milieux conservateurs, toutes disciplines confondues, constitue toujours l'interprétation dominante. Cependant, ce n'est pas et n'a jamais été la voie royale du libéralisme anglais. Car si le Bill of Rights a en effet restauré certains droits anciens, comme les droits du Parlement en matière d'impôts, c'était essentiellement un document radicalement novateur. Le terme radical dans ce contexte n'est pas un anachronisme : il apparaît en anglais dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Le Bill of Rights a été le produit d'un énorme travail idéologique qui s'exprime en des centaines de tracts, pamphlets et brochures appelant à une refondation de la monarchie. Le *Convention Parliament* opérait sur la base de la théorie de contrat de gouvernement qui avait été formulée pendant la guerre civile et qui, de ce fait, était loin d'être originale en 1689. Les réformateurs formulaient en fait une théorie de pouvoir limité que Locke rend célèbre. Ses deux *Traités* résument en réalité les arguments développés pendant le demi-siècle qui précède



1689 et qui reviennent en 1776 : entre-temps, ces arguments auront été codifiés par le plus grand philosophe de son temps. En ce sens, il est juste de dire que, dans la mesure même où 1776 fut une seconde révolution anglaise, 1689 fut la première révolution américaine. Les principes étaient les mêmes : la source du pouvoir politique se trouvait dans le peuple, le pouvoir royal était limité par le contrat et non le droit naturel, ainsi que par le serment prêté par le roi à la loi. Le roi exerçait le pouvoir par fidéicommiss (*trust*) du peuple, détenteur du pouvoir. La violation par le roi des termes du contrat transformait le souverain en tyran et relevait le peuple de ses obligations d'obéissance. Dans ce cas, le contrat était dissous, nul et non avvenu, et le pouvoir retournait chez son détenteur légitime, le peuple. Ces arguments, fort connus aussi bien du temps de la guerre civile que de la guerre d'indépendance américaine, étaient aussi ceux qui avaient cours au temps de la Glorieuse Révolution<sup>171</sup>.

Une importante littérature voit alors le jour qui nourrit les débats de la Convention et dont l'objectif est la promotion d'une réforme de la royauté<sup>172</sup>. La plupart des mesures préconisées ne se retrouvent pas dans le document final, probablement à cause du refus opposé par Guillaume d'Orange. Cependant, deux mesures essentielles furent adoptées : celles qui ont trait à la législation et à l'armée. Le prince y était formellement opposé et menaçait de rentrer en Hollande. Il pensait que le pouvoir royal avait été fondamentalement limité, de sorte qu'une nouvelle situation légale venait d'être créée. À l'issue de longues manœuvres politiques, on parvint à un compromis, mais c'était un arrangement qui donnait finalement la victoire aux réformateurs : des droits anciens en butte aux assauts de Jacques II furent restaurés, mais en même temps une nouvelle royauté était fondée. Si une Déclaration des droits lue aux nouveaux souverains le 13 février 1689 et acceptée par Guillaume et Marie n'avait pas vu le jour, si celle-ci n'avait pas été confirmée par le Bill of Rights, la révolution de 1689 n'aurait été qu'un coup d'État, comme certains aujourd'hui le pensent<sup>173</sup>. En réalité, c'était bien une révolution à deux

facettes : à la fois une restauration et un saut en avant. Le Bill of Rights fondait une nouvelle monarchie et allait bien au-delà d'un changement de souverain. Tel était bien le sentiment des contemporains, tel était également le sentiment des colons américains quand ils évoquaient le Bill of Rights en 1776. C'est ainsi que Price, Paine, Hamilton, Madison ou Jefferson, sur les traces de Locke et des réformateurs de 1689, comprenaient les événements de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. C'est leur interprétation qui a façonné le libéralisme anglais des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Burke, lui, représente le camp du refus, il s'inscrit dans la lignée de ceux qui en 1689 entendaient couronner simplement un nouveau roi et qui considéraient que l'Angleterre telle qu'elle était constituait l'idéal d'une société bien ordonnée et d'un État bien gouverné.

Certes, Burke ne niait pas que tout n'y fût pas parfait dans la mesure où rien, dans l'existence des hommes, ne peut prétendre à la perfection, mais il ne voyait rien qui dût y être fondamentalement changé. En dépit de ses protestations qu'il ne s'opposait pas aux améliorations et réformes, mais seulement aux changements, il ne donne pas un seul exemple de réforme qui serait pour lui souhaitable, voire acceptable. Au contraire l'ordre existant, fruit de l'histoire et de la volonté divine, devait être préservé. C'était là un principe universel : les changements ne devaient être que marginaux et lents, et se faire d'une façon « presque imperceptible<sup>174</sup> ». En fait, il faudrait de longues périodes de temps, sinon des siècles, pour s'en apercevoir. De toute façon, il n'existait aucune raison de recourir à la révolte : l'Europe dans son ensemble était florissante, et en dernière analyse, cette situation heureuse, elle la devait « à l'esprit de anciennes mœurs et opinions<sup>175</sup> ». Le peuple français avait une « bonne Constitution », et « s'il avait eu de la vertu publique, ou seulement de la prudence, il aurait profité des heureuses dispositions de son monarque », un prince « qui ne demandait que de connaître les abus pour les réformer », pour donner aux états généraux, constitués en trois ordres, « une permanence convenable<sup>176</sup> ». Car les Français avaient le bonheur d'être soumis à un pouvoir « qui ne leur

offrait que grâces, faveurs et privilèges<sup>177</sup> », il n’y avait rien qui devait les pousser à « répudier aussi bien les liens de fidélité qui les engageaient envers leur roi que l’ancienne constitution de leur pays<sup>178</sup> ». En outre, si leur passé immédiat n’offrait pas de recours, les Français pouvaient toujours en appeler aux aïeux plus lointains encore<sup>179</sup>.

Le mot « Constitution » signifie chez Burke non pas la structure formelle du pouvoir, mais toute la structure sociale d’un pays. La structure de la société anglaise et son régime étaient à ses yeux une pure merveille. Alors que d’autres conservateurs, proches de Burke, comme l’Américain John Quincy Adams, distinguaient structure du gouvernement et structure de la société et se montraient fort critiques à l’égard du système de gouvernement anglais et des maux de la société, en tête desquels venait la corruption, Burke n’avait pas un seul blâme à adresser aux réalités britanniques. Cette Angleterre, il fallait la préserver telle qu’elle était, aussi bien dans sa structure sociale que dans ses structures de pouvoir. Or l’Angleterre de son temps affichait un caractère semi-féodal qui paraissait peu satisfaisant non seulement aux libéraux anglais mais aussi à un Hegel, qui pourtant n’avait rien d’un grand révolutionnaire<sup>180</sup>. Hegel peut à la rigueur être interprété également non pas comme le philosophe de l’État prussien mais, ainsi que le veut Éric Weil, comme le philosophe de l’État tout court, « de l’État *qui est*, et non d’un État idéal et rêvé » : cette théorie peut être conçue comme « la théorie de la raison réalisée dans l’homme, réalisée *pour* elle-même et *par* elle-même<sup>181</sup> ». Cependant, ce ne pouvait être la démarche de Burke qui n’était pas un rationaliste et ne pouvait mettre sur pied une structure étatique froide et logique dans son autoritarisme : la vieille Angleterre, précisément parce qu’elle affichait un système politique qui défiait le bon sens, un système où la liberté était synonyme de privilège, où les inégalités étaient conçues comme des produits de la nature, elle-même assimilée à l’histoire, répondait exactement à l’idéal qui était le sien.

Comme Burke, Maistre est convaincu de l'impuissance de la raison s'il s'agit de « conduire les hommes<sup>182</sup> ». Il n'entend pas « insulter » la raison, mais le bon sens enseigne la supériorité de la foi<sup>183</sup>. La raison, ou, si l'on préfère, la philosophie, « ayant rongé le ciment qui unissait les hommes, il n'y a plus d'agréations morales<sup>184</sup> ». Ainsi a pu être commis le crime de l'assassinat de Louis XVI : il ne s'agissait pas de la mort d'un être humain qui ne méritait pas ce sort, mais de l'attentat contre la *souveraineté* même<sup>185</sup>. Le niveau de désagrégation atteint par la société française est révélé par le fait que le monarque marcha à sa mort sans qu'une voix s'élève, ni à Paris ni en province : tous les Français n'ont pas voulu la mort de Louis XVI, mais l'immense majorité du peuple a voulu « toutes les folies » qui ont précédé le 21 janvier<sup>186</sup>.

Un demi-siècle après Burke, une génération après Maistre, chez Carlyle, l'origine du mal est toujours la même : le rationalisme et l'individualisme. « La pensée, dit Carlyle, ne conduit pas à l'acte, mais à un chaos sans bornes, se dévorant lui-même<sup>187</sup>. » Il pensait que l'homme a été envoyé ici-bas non pour interroger, mais pour travailler : « La fin de l'homme, cela a été écrit il y a longtemps, est l'action, non la pensée<sup>188</sup>. » Pour Carlyle, l'infériorité de la raison est un acquis de la nature. « La logique est bonne, mais elle n'est pas ce qu'il y a de meilleur », et « l'entendement sain [...] n'est pas le logique, l'argumentatif, mais l'intuitif ; car la fin de l'entendement n'est point de prouver et de trouver des raisons, mais de connaître et de croire<sup>189</sup>. » Déjà dans *Sartor Resartus*, son premier roman, qui est consacré à la théorie des symboles, Carlyle est catégorique : c'est « par des symboles que l'homme est guidé et commandé, heureux ou misérable », et « ce n'est point notre pouvoir logique, mensuratif qui nous régit, mais bien notre pouvoir imaginaire<sup>190</sup> ». Instinctivement, les masses savent aussi reconnaître l'homme exceptionnel et le suivre : « Nous ne vous comprenons pas bien ; [mais] nous voyons que vous êtes plus noble, plus sage et plus grand que nous, et [par conséquent] nous vous suivrons loyalement<sup>191</sup>. »

Il existe pourtant un passage des *Héros* qui fait dire à Ernst Cassirer que, s'il s'est bien exprimé en mystique, Carlyle n'a jamais été un irrationaliste. Tous ses héros – les prophètes, les prêtres et les poètes – furent décrits en même temps comme des penseurs profonds et authentiques<sup>192</sup>. Il est vrai qu'Odin, en qui les Vikings voyaient « le roi des dieux » et qui avait résolu pour eux la grande énigme de l'Univers, est un penseur. Il est vrai aussi que, dans l'esprit de Carlyle, en toute époque de l'histoire du monde, le grand événement fondateur à l'origine de tous les autres est toujours l'apparition d'un penseur sur la terre<sup>193</sup>. Mais, précisément, la pensée en tant que force sociale n'est-elle pas l'apanage, pour ne pas dire le monopole, des hommes tout à fait exceptionnels ? N'est-ce pas seulement chez eux qu'elle peut jouer le premier rôle, et engendrer cet éclair de génie dont étaient capables un Luther, un Napoléon, un Goethe<sup>194</sup> ? Chez le commun des mortels, c'est-à-dire la totalité des hommes moins les géants qui constituent le sujet de son livre, si « l'entendement est notre fenêtre », c'est « l'imagination [qui] est notre œil<sup>195</sup> ». Ces formules ne semblent-elles pas puisées dans les *Recherches sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* ?

Après Herder, Burke, Maistre et Carlyle, Taine met à son tour le doigt sur la plaie : la prétention de l'individu d'exercer au moyen de la raison un droit de regard illimité sur son destin et sur les choses humaines en général. Pour l'auteur de *l'Histoire de la littérature anglaise*, au fondement du désastre se trouve l'esprit du siècle, « l'indépendance de la raison raisonnante qui, écartant l'imagination, s'affranchissant de la tradition, pratiquant mal l'expérience, trouve dans la logique sa reine, dans les mathématiques son modèle, dans le discours son organe, dans la société polie son auditoire, dans les vérités moyennes son emploi, dans l'homme abstrait sa matière et dans l'idéologie sa formule<sup>196</sup> ». Car, dit-il dans le grand chapitre consacré à Carlyle, « le sentiment des choses intérieures [*insight*] est dans la race, et ce sentiment est une sorte de divination philosophique. Au besoin le cœur tient lieu de cerveau. L'homme inspiré, passionné, pénètre dans

l'intérieur des choses ; il aperçoit les causes par la secousse qu'il en ressent ; il embrasse les ensembles par la lucidité et la vélocité de son imagination créatrice ; il découvre l'unité d'un groupe par l'unité de l'émotion qu'il en reçoit [...]. L'intuition est une analyse achevée et vivante ; les poètes et les prophètes, Shakespeare et Dante, saint Paul et Luther, ont été sans le vouloir des théoriciens systématiques<sup>197</sup> ».

Cette idée est au cœur de la démonstration longue et détaillée qui est proposée dans les *Origines* : ici Taine montre comment, aux approches de 1789, avait mûri la grande révolte intellectuelle contre toutes les certitudes, toutes les croyances, toutes les institutions politiques, sociales et religieuses. On vit le triomphe de l'esprit du siècle des Lumières et de « l'âge de raison » (les guillemets ironiques toujours à leur place), cet âge qui prétendait « qu'auparavant le genre humain était dans l'enfance, [et] qu'aujourd'hui il est devenu "majeur" », cette époque où « enfin la vérité s'est manifestée » et où pour la première fois on allait « voir son règne sur la terre<sup>198</sup> ». L'allusion à Kant saute aux yeux. Et Taine poursuit sa critique : par nature, la vérité est universelle, elle doit donc commander à tous ; son droit est suprême puisqu'elle est la vérité. Par ces deux croyances, dit Taine, « la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle ressemble à une religion, au puritanisme du XVII<sup>e</sup>, au mahométisme du VII<sup>e</sup> ». Seulement, cette religion nouvelle, qui parlera aussi haut que les précédentes, diffère de celles-ci en ce qu'elle entend s'imposer non pas au nom de Dieu mais au nom de la raison<sup>199</sup>. L'emprise de la raison constitue un phénomène sans pareil, qui ébranle et bouleverse un édifice où toutes les pierres se tiennent, « des lois observées, un pouvoir reconnu, une religion régnante » dont les assises puisent dans une coutume immémoriale : la croyance et l'obéissance étaient des héritages, la volonté royale, ce premier des pouvoirs publics, trouvait son fondement dans une possession de huit siècles, donc un droit héréditaire pur et simple ; la religion, qui ordonne aux hommes de se soumettre aux pouvoirs établis, tirait sa légitimité d'une tradition de dix-huit siècles<sup>200</sup>. La volonté divine était le « dernier roc primordial » sur lequel



s'appuyait le « préjugé héréditaire », fondement de l'ordre établi, qui est, « comme l'instinct, une forme aveugle de la raison. Et ce qui achève de le légitimer, c'est que, pour devenir efficace, la raison elle-même doit lui emprunter sa forme<sup>201</sup> ».

Dans ce contexte, Taine ajoute une longue observation, capitale pour la compréhension de la pensée anti-Lumières. Alors que les Lumières voyaient dans la raison l'apanage de tous les êtres humains, un instrument apte à les servir toujours et en toute circonstance, seul critère universel pour juger du bien et du mal en politique, leurs critiques libéraux-conservateurs, eux-mêmes rationalistes jusqu'au bout des ongles dans leur travail scientifique, considéraient la raison comme le privilège des savants, utile dans le seul domaine de la haute culture. En revanche, dans la vie sociale, la raison mène au désastre. C'est pourquoi « la raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé conduit les choses humaines, puisque, pour les conduire, elle doit elle-même devenir un préjugé ». En effet, « une doctrine ne devient active qu'en devenant aveugle » : pour devenir une force sociale, pour dicter le comportement humain, « il faut qu'elle se dépose dans les esprits à l'état de croyance faite, d'habitude prise, [...] [qu'elle] s'incruste dans les bas-fonds immobiles de la volonté<sup>202</sup> ».

Dans son refus sans hésitation et sans réticence de la capacité de la raison à modeler l'existence sociale, à construire des institutions et en général à accepter l'autonomie de l'individu, Taine poursuit le raisonnement de Burke et de Maistre. Ce raisonnement est aussi celui de Renan, de Carlyle, de Meinecke et de Croce : sur les questions de fond, les ennemis des Lumières professaient les mêmes principes. Dans les quatre pages ramassées qui constituent la préface des *Origines*, Taine livre son credo, véritable antithèse de la pensée éclairée. Les seize cents pages qui suivent n'en sont qu'une illustration. Le premier principe est fort simple : « Un peuple consulté peut à la rigueur dire la forme de gouvernement qui lui plaît, mais non celle dont il a besoin. » La qualité d'une « maison politique » est fonction des mœurs,



des singularités, du caractère des occupants. Si ailleurs, dans d'autres pays, des « habitations politiques » subsistent indéfiniment, c'est que nulle d'entre elles n'a été « bâtie d'un seul coup, sur un patron neuf et d'après les seules mesures de la raison ». Car « l'invention subite d'une constitution nouvelle, appropriée, durable, est une entreprise qui surpasse les forces de l'esprit humain<sup>203</sup> ». Une Constitution convenable, « il s'agit de la *découvrir*, si elle existe, et non de la mettre aux voix ». En effet, le choix a déjà été fait : « D'avance la nature et l'histoire ont choisi pour nous », le système politique qui convient à chaque peuple est déterminé « par son caractère et son passé<sup>204</sup> ». Cette idée revient tout au long de l'ouvrage : l'homme n'est pas un être libre, ou, en d'autres termes, la liberté de choix n'existe pas. L'homme est soumis au préjugé héréditaire, à son environnement social et familial, à l'instinct animal et à ses besoins corporels. Ce qui fait que le concept de liberté de Rousseau tel qu'il figure dans le *Contrat social* n'est qu'une malheureuse abstraction sans prise sur la réalité. La mise en pratique de la doctrine des droits naturels, selon laquelle « la société ainsi construite est la seule juste ; car [...] elle n'est pas l'œuvre d'une tradition aveuglément subie, mais d'un contrat conclu entre égaux, examiné en pleine lumière et consenti en pleine liberté », ne peut mener qu'au désastre<sup>205</sup>.

Le prix mortel du rationalisme, la France a été la seule à le payer dans toute son horreur. Elle fut seule, écrit Renan, à faire une révolution qui devait l'engager « dans une voie pleine de singularités », à l'issue de laquelle, après avoir versé des flots de sang, elle est toujours loin d'avoir atteint le but fixé : une société juste, humaine, honnête<sup>206</sup>. Ce but, l'Angleterre, qui n'a pas procédé par révolutions, l'a presque atteint<sup>207</sup>. Les sources de cette spécificité française tiennent au caractère rationaliste et matérialiste des Lumières françaises, à leur tendance à « déclarer absurde ce dont on ne voit pas la raison immédiate<sup>208</sup> ». Vingt ans plus tard, Renan résume la nature du mal : la France « procéda philosophiquement en une matière où il faut procéder historiquement<sup>209</sup> ». En cherchant à

dépasser le cadre de la vie nationale, qui est par sa nature même « quelque chose de limité, de médiocre, de borné », et en voulant « faire de l'extraordinaire, de l'universel, [...] on déchire sa patrie, une patrie étant un ensemble de préjugés et d'idées arrêtées que l'humanité entière ne saurait accepter<sup>210</sup> ». Car les peuples n'ont d'existence « qu'en tant qu'ils sont des groupes naturels formés par la communauté approximative de race et de langue, la communauté de l'histoire, la communauté des intérêts<sup>211</sup> ». Quant à la nation, Herder, Burke et Maistre ont déjà développé ce thème organiciste, elle est « comme le corps humain<sup>212</sup> ».

À mesure que le temps passe, c'est le mal révolutionnaire qui va occuper le centre de sa pensée et le ton se durcit. « Le jour où la France coupa la tête à son roi, elle commit un suicide », écrit-il au lendemain de Sedan<sup>213</sup>. Dans son importante préface au volume d'essais réunis sous le titre *Questions contemporaines*, Renan, comme Burke et comme Taine, accuse ceux qui, « dans les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, préparèrent un monde de pygmées et de révoltés ». D'un même souffle, il dénonce « la banqueroute de la Révolution », « la constitution sociale sortie de la Révolution », « un code de lois qui semble avoir été fait pour un citoyen idéal, naissant enfant trouvé et mourant célibataire<sup>214</sup> ». Car selon Renan, en vertu des principes de 89, « la société n'est pas quelque chose de religieux ni de sacré. Elle n'a qu'un seul but, c'est que les individus qui la composent jouissent de la plus grande somme de bien-être, sans souci de la destinée idéale de l'humanité<sup>215</sup> ». Ainsi sont venus au monde ces principes de désagrégation et de mort sociale que sont l'égoïsme et la propriété conçue non pas comme une chose morale, mais comme une jouissance appréciable en argent : en d'autres termes, l'individualisme, l'utilitarisme et « le honteux hédonisme des dernières années » portent la responsabilité de la décadence<sup>216</sup>.

À tous ces maux il convient d'en ajouter un autre, et non des moindres, contracté au XVIII<sup>e</sup> siècle : l'habitude de voir dans toutes les grandes luttes politiques des questions de vie et de

mort. Ainsi, tout orage devient déluge, et, en se précipitant tout de suite aux dernières extrémités, on a appris à jouer à tout propos le sort de la société tout entière<sup>217</sup>.

Assurément, les événements de 1789 ne devaient pas nécessairement déboucher sur un désastre. Si l'on s'était borné à convoquer les états généraux en les rendant annuels, « on eût été parfaitement dans la vérité. Mais la fausse politique de Rousseau l'emporta<sup>218</sup> ». Voilà donc, comme chez Burke, Maistre et Taine, comme plus tard chez Sorel, Maurras, Barrès et Berlin, comme d'une manière très différente mais néanmoins assez semblable chez Carlyle, identifié une fois de plus le grand coupable. Il est vrai que Renan ne prend pas le parti du tiers état, il ne dit pas que la transformation des états généraux en Assemblée nationale était justifiée et même nécessaire parce que répondant aux réalités de l'heure. En 1870, il pense encore, comme Burke, et en dépit de l'exemple américain, que le système qui prévalait au début du XVII<sup>e</sup> siècle était, en 1789, toujours bien conforme aux besoins du plus grand pays européen. Il ne fallait pas se laisser déborder par le peuple et il fallait suivre l'exemple de l'Angleterre, « le plus constitutionnel des pays [qui] n'a jamais eu de constitution écrite, strictement libellée<sup>219</sup> ».

Au lieu de cela, on suivit Rousseau, on tomba dans le grand défaut de « sa tendance vers l'organisation abstraite, sans tenir compte ni des droits antérieurs ni de la liberté » : c'est bien à l'auteur du *Contrat social* que l'on doit l'émergence de « l'école révolutionnaire proprement dite [...] [celle] qui a donné à la révolution française son caractère définitif<sup>220</sup> ». Ainsi, « en croyant fonder le droit abstrait, on fondait la servitude<sup>221</sup> ». Fille des Lumières « matérialistes » et rousseauistes, en guerre contre l'histoire et la tradition, la Révolution, dans l'esprit de Renan, n'était peut-être pas un tout – dans le sens burkien, maistrien ou maurrassien du terme –, mais la pente sur laquelle elle s'engageait était difficilement évitable. La volonté de « faire une constitution *a priori* » issue de la pensée de Rousseau (le terme « fausse politique » revient de nouveau<sup>222</sup>) constitue « l'erreur

originelle », elle-même ancrée dans l'idée à « plusieurs égards très fausse de la société humaine<sup>223</sup> » véhiculée par l'auteur du *Contrat social* et l'école des droits naturels. C'est ainsi que « la Révolution française eut le tort de toutes les révolutions fondées sur les idées abstraites, et non sur des droits antérieurs<sup>224</sup> ».

Une remarque s'impose ici tout de suite : à l'instar de Burke, Renan n'oppose pas Locke à Rousseau. Comme Burke, Taine et Carlyle, il rejette toute la tradition des droits naturels et affiche son refus de l'individualisme démocratique et égalitaire. C'est bien là le point de départ de sa critique de la civilisation de son temps. Le XVIII<sup>e</sup> siècle « était trop dominé par l'idée de la puissance inventrice de l'homme<sup>225</sup> ». L'homme est « comme l'ouvrier des Gobelins qui tisse à l'envers une tapisserie dont il ne voit pas le dessin [...]. Oh ! le bon animal que l'homme ! Comme il porte bien son harnais<sup>226</sup> ! » À la suite de Burke, dont il reprend les formules quasi mot à mot, Renan voit en chacun d'entre nous « l'héritier d'une somme immense de dévouements, de sacrifices, d'expériences, de réflexions, qui constitue notre patrimoine, fait notre lien avec le passé et avec l'avenir. Il n'y a pas de philosophie plus superficielle que celle qui, prenant l'homme comme un être égoïste et viager, prétend l'expliquer et lui tracer ses devoirs en dehors de la société dont il est une partie<sup>227</sup> ». Depuis *L'Avenir de la science* et tout au long de sa vie, Renan n'a cessé de dénoncer la racine du mal : la « théorie, qu'on peut bien qualifier de matérialisme en politique », qui conçoit « les jouissances de l'individu comme l'objet unique de la société<sup>228</sup> ». Voilà bien la source de cet individualisme et de cet utilitarisme qui font le grand malheur de la tradition démocratique en France.

Dans son style plus violent et plus coloré, Carlyle lance avant Renan les mêmes accusations. La guerre aux Lumières n'est pas le produit de circonstances : les réactions de Carlyle face au monde qui est le sien ne diffèrent guère de celles qu'affichent les Français après Sedan ou de celles de la génération du tournant du XX<sup>e</sup> siècle dans tous les grands pays

européens. En août 1850, Carlyle décrit le monde de son temps comme « une immense auge à porcs ». La seule morale qui y prévaut est celle des porcs : « La mission de la cochonnerie universelle et le devoir de tous les cochons, en tout temps, est d'augmenter la quantité de biens accessibles et de diminuer celle qui restent hors d'atteinte<sup>229</sup>. » Voilà, dit Taine, la fange où Carlyle plonge la vie moderne, et par-dessus toutes les autres la vie anglaise, noyant du même coup et dans la même bourbe l'esprit positif, le goût du confortable, la science industrielle, l'Église, l'État, la philosophie et la loi<sup>230</sup>.

La décadence moderne est donc celle d'une civilisation matérialiste, « mécanique » et utilitaire. La victoire de la matière sur l'esprit, la désertion de la métaphysique d'abord par les Français – le pays de Malebranche, de Pascal, de Descartes et de Fénelon n'a plus que des Cousin et des Villemain – sont les grands signes du temps. La métaphysique elle-même, depuis Locke, est mécanique. Les philosophes du temps présent ne sont plus un Socrate ou un Platon, mais un Bentham qui pense que le bonheur dépend totalement des circonstances extérieures à l'homme. Voilà pourquoi, dit Carlyle, même au sein des nations les plus civilisées, on n'entend qu'un seul cri : donnez-nous de bonnes institutions, de bons arrangements politiques et le bonheur viendra de lui-même<sup>231</sup>. Car la conception moderne veut que tout dans notre Univers soit affaire d'affrontements de forces et d'intérêts et que, dans les rapports entre les hommes, il n'y ait strictement rien qui relève de la divinité<sup>232</sup>. Non seulement les hommes ont perdu la foi dans l'invisible et ne s'intéressent qu'au visible, le matériel et le pratique, non seulement le XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas un « âge religieux », mais c'est une époque peu capable de comprendre le bien et le beau : l'utilitarisme benthamite, la pratique de la vertu en fonction d'un calcul des pertes et des profits est son principe dominant<sup>233</sup>.

<sup>1</sup> Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 127-129 (S. 483-484).

<sup>2</sup> Jeffrey Andrew Barash, « Herder et la politique de l'historicisme », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 208-210.

<sup>3</sup> Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 367 (S. 585).

[4](#) Myriam Bienenstock, « Le sens historique : un sens de la force ? Herder, Hegel et leurs interprètes », in Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 182, citation de Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1967, p. 23.

[5](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 175 (S. 505).

[6](#) A. Gillies, *Herder*, Oxford, Blackwell, 1945, p. 36 et 58.

[7](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 169 (S. 503).

[8](#) *Ibid.*, p. 189 (S. 512).

[9](#) *Ibid.*, note de bas de page (S. 512).

[10](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre IX.

[11](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 251 (S. 538) : « *Licht unendlich erhöht und ausgebreitet : wenn Neigung, Trieb zu Leben ungleich geschwächt ist !* » (édition Pross, p. 642).

[12](#) *Ibid.*, p. 251 (S. 538).

[13](#) *Ibid.*

[14](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 241-242.

[15](#) A. Renaut, « Universalisme et différentialisme : le moment herderien », in Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. III, *Lumières et romantisme* (Paris, Calmann-Lévy, 1999), p. 247-248.

[16](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 267 (S. 545). Voir aussi p. 257 (S. 541).

[17](#) *Ibid.*, p. 267 (S. 545).

[18](#) Renaut, « Universalisme et différentialisme : le moment herderien », p. 248-249.

[19](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 259 (S. 542).

[20](#) *Ibid.*, p. 265 (S. 543).

[21](#) *Ibid.*, p. 267 (S. 545).

[22](#) *Ibid.*, p. 261 (S. 541).

[23](#) *Ibid.*, p. 249 (éd. Pross, p. 641, S. 537).

[24](#) *Ibid.*, p. 251 (S. 538).

[25](#) *Ibid.*, p. 295-297 (S. 556).

[26](#) Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 36 (p. 411 de l'original).

[27](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 253-255 (éd. Pross, p. 643, S. 539).

[28](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XV, ch. III, p. 275.

[29](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 219 (S. 524).

[30](#) *Ibid.*, p. 221 (S. 525).

[31](#) *Ibid.*, p. 221-223 (S. 525-526).

[32](#) *Ibid.*, p. 223 (S. 526-527).

[33](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, p. 137. Voir texte quasi identique plus haut, provenant d'*Une autre philosophie de l'histoire*, p. 183.

[34](#) Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in Kant, *La Philosophie de l'histoire (opuscules)*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier, 1947, p. 66. La même traduction dans une nouvelle édition, avec une Introduction et des notes de Philippe Raynaud, est parue chez Flammarion (« GF ») en 1990 sous le titre *Opuscules sur l'histoire*. Voir l'important ouvrage de Yirmiahu Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

[35](#) *Ibid.*, p. 69.

[36](#) *Ibid.*, p. 66.

[37](#) Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 77 de l'édition Raynaud de 1990 (italiques dans le texte).

[38](#) *Ibid.*, p. 76 de l'édition Raynaud de 1990 (italiques dans le texte).

[39](#) *Ibid.*, p. 80 de l'édition Raynaud de 1990 (italiques dans le texte).

[40](#) Théodore Ruysen, « La philosophie de l'histoire selon Kant », in *La Philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 39.

[41](#) Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, éd. de 1947, p. 63-64.

[42](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XV, ch. V, p. 281.

[43](#) *Ibid.*, livre VIII, ch. V, p. 141.

[44](#) Ruysen, « La Philosophie de l'histoire selon Kant », p. 42-43.

[45](#) Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, éd. Raynaud de 1990, p. 71 (en italiques dans le texte). Voir aussi Ruysen, « La philosophie de l'histoire selon Kant », p. 43.

[46](#) Kant, *Vers la paix perpétuelle*, éd. Proust de 1991, p. 84 et 89 (italiques dans le texte).

[47](#) Cf. Ruysen, « La Philosophie de l'histoire selon Kant », p. 40.

[48](#) Cité in Renaut, « Universalisme et différentialisme : le moment herderien », p. 246, note 11. Renaut se réfère à Pénisson, *Herder; la raison dans les peuples*, p. 159.

[49](#) Éric Weil, « Kant et le problème de la politique », in *La Philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 11-12.

[50](#) *Ibid.*, p. 9 et p. 25-29.



[51](#) Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité" », in Kant, *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, éd. de 1947, p. 95-96.

[52](#) *Ibid.*, éd de 1947, p. 111.

[53](#) *Ibid.* éd. de 1947, p. 118-121, 126.

[54](#) *Ibid.* éd. de 1947, p. 123 (p. 118-119 de l'édition Raynaud de 1990).

[55](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre IX, ch. IV, p. 157.

[56](#) Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité" », in Kant, *La Philosophie de l'histoire (opuscules)*, éd. de 1947, p. 124.

[57](#) *Ibid.*, p. 126 (italiques dans le texte).

[58](#) Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, éd. Raynaud de 1990, p. 164.

[59](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre VIII, ch. V, p. 137.

[60](#) Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité" », éd. de 1947, p. 124-125.

[61](#) Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » in Kant, *Opuscules sur l'histoire* (éd. Raynaud de 1990), p. 154-155 (italiques dans le texte).

[62](#) *Ibid.*, p. 152 (italiques dans le texte).

[63](#) *Ibid.*, p. 157 (italiques dans le texte).

[64](#) *Ibid.*, p. 159 (italiques dans le texte). Voir aussi Ruysen, « La Philosophie de l'histoire selon Kant », p. 42.

[65](#) Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », p. 84-85 (italiques dans le texte).

[66](#) Peter Gay est auteur d'une magistrale étude intitulée *The Enlightenment : an Interpretation*, t. I, *The Rise of Modern Paganism* ; t. II, *The Science of Freedom*, New York, Norton, 1995 (1<sup>re</sup> éd. en 1966). Plus récemment a paru un ouvrage de Jonathan I. Israel, historien spécialisé dans l'histoire des Pays-Bas, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001. Ce livre est loin de tenir les promesses de son titre : il s'agit en fait de Spinoza, du spinozisme et des Pays-Bas. Il se termine précisément au moment où les Lumières s'approchent du sommet de leur influence.

[67](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 9 (note 1), p. 10, p. 135-141, 147-148. Cette thèse n'a toujours pas vieilli. Voir aussi Introduction à J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 93. Contrairement à l'idée que l'on se fait encore des Lumières, les « philosophes » n'ont pas tous cru en un progrès continu et indéfini du genre humain. Les diverses théories de progrès présentées au XVIII<sup>e</sup> siècle ne sont unanimes et optimistes qu'en ce qui concerne l'histoire européenne ; les divergences sont profondes lorsqu'elles envisagent le genre

humain tout entier ou l'histoire générale des peuples. Assurément Kant, on vient de le voir, parle d'une marche vers les Lumières ; Gibbon écrira bien en 1781 : « nous pouvons donc conclure avec confiance que, depuis la création du monde, chaque siècle a augmenté les richesses réelles, le bonheur, l'intelligence, et peut-être les vertus de la race humaine », mais d'autres *Aufklärer* convaincus mettront bien l'accent sur les périodes de déclin qui suivent des périodes de grandeur. Dans *L'Antiquité dévoilée*, Boulanger reconnaît même à l'Antiquité une certaine supériorité par rapport à son temps ; mais c'est surtout Voltaire, particulièrement haï de Herder parce que le penseur le plus influent de son temps, qui montre comment les grandes périodes de l'histoire humaine sont interrompues par de longs siècles de déclin et de barbarie. Qu'est-ce chez lui que le Moyen Âge sinon une période de barbarie séparant le monde d'Auguste de la Renaissance italienne ? Il n'y a rien chez Voltaire qui permette de penser qu'une nouvelle période de déclin était exclue.

[68](#) Montesquieu, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. II, 1951, p. 558.

[69](#) Meinecke, *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*, p. 120 (italiques dans le texte). Meinecke se réfère à *Hegel und der Staat* (1920).

[70](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 137.

[71](#) Voir Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 217-222.

[72](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 247 (S. 246).

[73](#) *Ibid.*, p. 319. Dans une note de bas de page, le traducteur Max Rouché explique que les « trois faibles clous » sont la crainte, l'honneur et la vertu, principes du despotisme, de la monarchie et de la république selon Montesquieu.

[74](#) *Ibid.*, p. 323.

[75](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, texte établi avec introduction, notes et relevé de variantes par Gonzague Truc, Paris, Garnier, 1961, t. I, p. 10.

[76](#) *Ibid.*, t. I, p. 319.

[77](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 121 : Meinecke cite *Pensées et fragments*, 2, 141.

[78](#) Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric Dampierre, Paris, Flammarion (« Champs »), 1986, p. 271. Le texte original est paru en 1953 (*Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953).

[79](#) *Ibid.*, p. 270-271. Sur la lecture de Burke par Strauss, voir Steven J. Lenzner, « Strauss's Burkes », *Political Theory*, 19 (3), août 1991, p. 364-390.

[80](#) Cf. Rodney W. Kilcup, « Burke's historicism », *Journal of Modern History*, 49, 1977, p. 396.

[81](#) Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Avant-propos, trad. et notes par Baldine Saint-Girons, Paris, Vrin, 1990, p. 171-172 (4<sup>e</sup> partie, première section).

[82](#) *Ibid.*, p. 52.

[83](#) *Ibid.*, p. 147. Voir l'original dans Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful and other Pre-Revolutionary Writings*, Londres, Penguin Books, 1998, p. 142. Ce texte est aussi cité dans Gertrude Himmelfarb, *The Roads to modernity*, p. 76.

[84](#) Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society : Or A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society*, in *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful and other Pre-Revolutionary Writings*, Londres, Penguin Books, 1998, p. 5.

[85](#) Edmund Burke, « Speech on a Motion made in the House of Commons the 7<sup>th</sup> of May 1782, for a Committee to inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament », *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Henry G. Bohn, 1854-1856, vol. VI, p. 148 : « *I do not vilify theory and speculation : no, because that would be to vilify reason itself... No, whenever I speak against theory, I mean always a weak, erroneous, fallacious, unfounded, or imperfect theory ; and one of the ways of discovering that it is a false theory is by comparing it with practice.* »

[86](#) Voir Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 215.

[87](#) Burke, « Deuxième lettre, sur le génie et le caractère de la révolution française, dans ses rapports avec les autres nations » (Deuxième lettre sur la paix régicide), in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 600.

[88](#) Burke, *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*, p. 171-172.

[89](#) Cité in Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 270.

[90](#) Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, avant-propos, traduction et notes par Baldine Saint-Girons, Paris, Vrin, 1990, p. 185 (4<sup>e</sup> partie).

[91](#) Seamus F. Deane, « Lord Acton and Edmund Burke », *Journal of the History of Ideas*, 33 (2), 1972, p. 329.

[92](#) Voir Alfred Cobban, *Edmund Burke*, p. 24-25. Cobban ne tire pas les conclusions qui s'imposent à la suite de cette analyse : il pense que Burke, en l'approfondissant, poursuit la lignée de Locke et est en fait son disciple (p. 74-74).

[93](#) John Locke, *Traité du Gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, « GF », [1984], ch. II, 4, p. 173. Cette traduction modernisée et corrigée abonde cependant de mots en italiques, ce qui n'est pas le cas dans le texte anglais introduit par J.W. Gough, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*, Oxford, Basil Blackwell, 1948. J'ai décidé de suivre cette édition classique.

[94](#) *Ibid.*, ch. II, 6, p. 175.

[95](#) *Ibid.*, ch. II, 4, p. 173.

[96](#) *Ibid.*, ch. IX, 123-127, p. 273-276.

[97](#) Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 12, cite *Essai sur les mœurs*, ch. I<sup>er</sup> et ch. III.

[98](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 115 (S. 478).

[99](#) *Ibid.*, p. 117 (S. 478).

[100](#) *Ibid.*, p. 119 (S. 479).

[101](#) *Ibid.*, p. 119-121 (S. 479-480).

[102](#) *Ibid.* p. 123 (S. 481).

[103](#) *Ibid.*, p. 125 (S. 482).

[104](#) *Ibid.*

[105](#) *Ibid.*, p. 125-127 (S. 482-483).

[106](#) *Ibid.*, p. 127 (S. 483).

[107](#) *Ibid.*, p. 129 (S. 484).

[108](#) *Ibid.*, p. 131 (S. 485).

[109](#) *Ibid.*

[110](#) Locke, *Traité du Gouvernement civil*, ch. XI, 134, p. 279-280. Dans la traduction française, le terme « État » rend le terme de « *Commonwealth* » employé par Locke.

[111](#) *Ibid.*, ch. VI, 57, p. 217-218.

[112](#) *Ibid.*, chapitres X à XV, 132 à 174, p. 278-314, où Locke présente d'une manière très détaillée les structures du pouvoir.

[113](#) *Ibid.*, ch. VIII, 97, p. 251.

[114](#) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, textes choisis et présentés par Alain Pons, Paris, Flammarion, « GF », 1986, vol. I, p. 257, article « Autorité politique ».

[115](#) *Ibid.*, p. 128, Discours préliminaire.

[116](#) *Ibid.*, p. 259, article « Autorité politique ».

[117](#) *Ibid.*, p. 261, article « Autorité politique ».

[118](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 12 : « quand la maison de notre voisin est en feu, on n'a pas tort de faire jouer un peu les pompes sur la nôtre ».

[119](#) Voltaire, *Lettres philosophiques*, édition présentée, établie et annotée par Frédéric Deloffre, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, p. 88.

[120](#) D'Alembert, « Discours préliminaire », in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, p. 152.

[121](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 236.

[122](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 449.

[123](#) Burke, « Speech on American Taxation », *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Henry G. Bohn, 1854, vol. I, p. 432. Ce texte figure dans l'édition d'Oxford, vol. II, p. 406-463.

[124](#) Burke, « Speech on Moving Resolutions for Conciliation with the Colonies », *ibid.*, vol. I, p. 464. Ce discours fameux est plus connu sous le titre « Speech on Conciliation with America » et c'est ainsi qu'il figure dans le volume III de l'édition d'Oxford, p. 102-169. Dans ce contexte, il importe de jeter un premier coup d'œil sur la signification véritable de cette conception de la liberté concrète et non point abstraite que prisait Burke. Ce sont les colons du Sud, les gens de Virginie et des Carolines, dit Burke, qui sont le plus attachés à la liberté. Assurément, tous les colons chérissent l'esprit de liberté, fondé sur le protestantisme. « Toujours un principe d'énergie », la religion est une « raison majeure de cet esprit de liberté » : « tout protestantisme, même le plus froid et le plus passif, est une forme de dissidence », mais le protestantisme qui prévaut dans les colonies du Nord est une dissidence de la dissidence. Voilà qui explique l'attachement des colons à la liberté. Cependant, c'est dans le Sud que cet esprit est encore « plus altier et plus sourcilieux » : propriétaires d'esclaves, côtoyant la servitude dans leur existence quotidienne, ils sont, comme c'est le cas partout ailleurs dans le monde, « ceux qui sont de loin les plus fiers et les plus jaloux de leur liberté. Chez eux, la liberté n'est pas seulement une jouissance, mais une façon

de tenir leur rang et un privilège ». Burke n'entend pas porter un jugement de valeur sur la réalité sudiste, il n'ira pas jusqu'à « louer la moralité supérieure de ce sentiment, qui a en lui au moins autant d'orgueil que de vertu » ; mais dit-il, « je ne peux changer la nature de l'homme » : c'est un fait que l'attachement à la liberté dans le Sud est plus profond que dans le Nord. « Il en a été ainsi dans les républiques du monde antique ; il en a été ainsi chez nos ancêtres goths ; tels étaient de nos jours les Polonais ; et tels seront tous les maîtres d'esclaves, qui ne sont pas esclaves eux-mêmes. » C'est ainsi que l'esclavage développe et renforce l'esprit de liberté : en d'autres termes, Burke ne voit aucun mal à fonder la liberté des uns sur l'absence de liberté, voire l'esclavage des autres. La liberté est une façon de tenir son rang, elle est l'apanage naturel d'une minorité. Ce principe explique les positions de Burke en ce qui concerne les projets de réforme électorale de 1782 en Angleterre, ainsi que sa défense du principe de représentation virtuelle, tout comme son opposition aux premiers changements d'ordre constitutionnel intervenus en France en mai 1789 (p. 466-467).

[125](#) Burke, « A Letter to... Sheriffs of the City of Bristol, on the Affairs of America », *ibid.*, vol. II, p. 2-10. On trouvera ce texte au vol. III des *Writings and Speeches* de l'édition d'Oxford, p. 288-230.

[126](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 413.

[127](#) Randall B. Ripley, « Adams, Burke and 18<sup>th</sup> century conservatism », *Political Science Quarterly*, vol. 80, n<sup>o</sup> 2, 1965, p. 220, cite Burke « Letter to the Sheriffs of Bristol », in F.G. Selby (ed.), *Burke's Speeches*, Londres, 1917, p. 169.

[128](#) Le procès Hastings, gouverneur de l'Inde de 1773 à 1785, dura jusqu'à 1795. Hastings fut acquitté. Burke, qui préparait cet *impeachment* depuis 1784, y attachait une extraordinaire importance. Il prononça le discours d'ouverture qui dura quatre jours (les 15, 16, 18 et 19 février 1788) et était considéré comme l'une des plus grandes performances oratoires de son temps. Ce texte est imprimé dans le volume VI des *Writings and Speeches* (éd. d'Oxford), p. 269-459. Voir aussi l'Introduction au volume VII. Il n'est pas possible, dans le cadre de cet ouvrage, d'entrer dans l'analyse de tous ces textes qui occupent les volumes V à VII et qui somme toute, en ce qui concerne les sujets qui nous intéressent ici, reviennent toujours aux mêmes grands principes : respect des traditions, de l'histoire et des cultures locales, danger des révolutions, respect des valeurs chrétiennes qui tiennent chez Burke une place comparable à celle qu'elles occupent chez Herder.

[129](#) Voir l'ouvrage récent du doyen des politologues américains, Robert A. Dahl, *How democratic is the American Constitution ?*, New Haven, Yale University Press, 2001.

[130](#) Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, p. 50.

[131](#) *Ibid.*, p. 84 et p. 87. Comment la déclaration des droits de la Virginie pouvait-elle supporter l'esclavage, comment Thomas Jefferson, propriétaire d'esclaves dans sa belle propriété de Monticello, tout comme George Washington, propriétaire d'une plantation du nord de l'État, aujourd'hui située dans la banlieue de la capitale fédérale, n'en percevaient-ils pas le caractère insupportable est une autre question qui tient à la culture sudiste tout entière. Cependant, du point de vue qui nous concerne ici, il suffit de noter que la Révolution française, elle, a libéré ses

esclaves, tout comme elle a libéré les juifs. À l'exception de cette défaillance énorme en soi de la part des Américains, les principes des droits de l'homme étaient inscrits dans la loi et dans les structures de gouvernement des États-Unis.

[132](#) Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, présenté par Claude Mouchard, Paris, Belin, 1987, p. 185. Cf. aussi p. 193.

[133](#) Burke, « Deuxième lettre sur la paix régicide », in Burke, *Réflexions*, p. 602.

[134](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 158-159.

[135](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 411. Voir aussi p. 413.

[136](#) *Ibid.*, p. 412 (italiques dans le texte).

[137](#) Burke, Discours du 9 février 1792 in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 331.

[138](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 411.

[139](#) Burke, « A Letter... Sheriffs of the City of Bristol, on the Affairs of America », *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Londres, Henry G. Bohn, 1854, vol. II, p. 29-30.

[140](#) Burke, « Deuxième lettre sur la paix régicide », in Burke, *Réflexions*, p. 601.

[141](#) *Ibid.*, p. 581.

[142](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 114-115.

[143](#) Burke, « Deuxième lettre sur la paix régicide », in Burke, *Réflexions*, p. 580.

[144](#) *Ibid.*, p. 590.

[145](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 102.

[146](#) Burke, « Deuxième lettre sur la paix régicide », in Burke, *Réflexions*, p. 589-590.

[147](#) Voir une intéressante étude sur la raison d'État chez Burke : David Armitage, « E. Burke and Reason of State », *Journal of the History of Ideas*, 61 (4), 2000, p. 617-634.

[148](#) Burke, « Deuxième lettre sur la paix régicide », in Burke, *Réflexions*, p. 579.

[149](#) *Ibid.*, p. 579-580 et 597-598.

[150](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 112-113.

[151](#) Burke, « Deuxième lettre sur la paix régicide », in Burke, *Réflexions*, p. 599.

[152](#) Burke, Discours du 9 février 1792, in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 331.



[153](#) Sur un Burke libéral, voir notamment S. Lakoff, « Tocqueville, Burke and the origins of Liberal Conservatism », *Review of Politics*, 60 (3), 1998, p. 435-464, ainsi que Cruise Conor O'Brien, *The Great Melody : a thematic biography and commented anthology of Edmund Burke*, London, Sinclair-Stevenson, c. 1992. En français, voir Michel Ganzin, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 302 et suiv., ainsi que la préface de Philippe Raynaud aux *Réflexions sur la Révolution de France*, p. XV. Dans ces deux textes, on voit un Burke disciple de Locke. Dans ce contexte, voir aussi Isaac Kramnick, « The left and Edmund Burke », *Political Theory*, 11 (2), 1983, p. 189-214.

[154](#) Cette chapelle tire son nom de son emplacement sur le site d'un ancien ghetto, ce qui fournit à Burke l'occasion d'une de ses nombreuses allusions antisémites : voir *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 106-107.

[155](#) Sur Richard Price (1723-1791), voir Carl B. Bone : *Torchbearer of Freedom : the influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought*, Lexington, University of Kentucky Press, 1952 et D.O. Thomas, *The Honest Mind : The Thought and Work of Richard Price*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

[156](#) Sur Josiah Tucker (1711-1799) voir notamment J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

[157](#) J.G.A. Pocock, introduction à Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis et Cambridge, Hackett Publishing Company, 1897, p. LI.

[158](#) *Ibid.*, p. XV-XVI.

[159](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 17.

[160](#) Burke résume correctement, pour mieux le réfuter, l'argument libéral : voir *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 20. Voir aussi p. 37.

[161](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 39-40. Voir aussi p. 13-20.

[162](#) *Ibid.*, p. 41. Voir aussi p. 39-40.

[163](#) Burke, Discours du 9 février 1790, in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 331.

[164](#) *Ibid.*, p. 332.

[165](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 42.

[166](#) *Ibid.*, p. 40-41. À cet argument Thomas Paine a répondu que l'on pouvait toujours remonter plus haut dans l'histoire et trouver une coutume plus ancienne encore, et qu'en fait en cheminant ainsi on finirait par trouver la vérité : « Nous arriverons au temps où l'homme sortit des mains du créateur. Qu'était-il alors ? *homme ; homme* était son grand et seul titre » (Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, présenté par Claude Mouchard, Paris, Belin, 1987, p. 96, italiques dans le texte).

[167](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 394.

[168](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 13.

[169](#) *Ibid.*, p. 33 et 43. Voir aussi pages 41-42.

[170](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 425.

[171](#) Lois G. Schworer, « The Bill Of Rights : Epitome of the Revolution of 1688-89 », in J.G.A. Pocock (ed.), *Three British Revolutions : 1641, 1688, 1776*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 226-237.

[172](#) La plus efficace de ces nouvelles éditions fut une adaptation anonyme de *The Tenure of Kings and Magistrates* de John Milton publiée sous le titre explicite de *Pro populo adversus tyrannos*. Un autre texte qui éclaire la nature du débat public de l'époque est *Politica sacra et civilis : or a model of ecclesiastical government* de George Lawson, qui anticipe sur Locke ; voir Pocock, *The British Revolution*, p. 233.

[173](#) Pocock, *The British Revolution*, p. 237.

[174](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 215.

[175](#) *Ibid.*, p. 99.

[176](#) Burke, Discours du 9 février 1790, in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 328.

[177](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 49.

[178](#) *Ibid.*, p. 67.

[179](#) *Ibid.*, p. 44. Il ne reconnaissait pas à la France d'avoir produit un système possédant un même degré de perfection, mais il pensait qu'un ordre établi existait et son existence même constituait une garantie.

[180](#) Voir Éric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, J. Vrin, 1950, p. 21.

[181](#) *Ibid.*, p. 27.

[182](#) Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris, éditions de la Maisnie, 1980, tome 1, p. 108.

[183](#) *Ibid.*, t. 1, p. 216.

[184](#) Maistre, *Écrits sur la Révolution*, p. 139-140.

[185](#) Maistre, *Considérations sur la France*, p. 25.

[186](#) *Ibid.*, p. 26.

[187](#) Carlyle, *Essais choisis*, p. 75.

[188](#) *Ibid.*, p. 72. Voir aussi p. 75.

[189](#) *Ibid.*, p. 50-51. Voir aussi *Nouveaux Essais choisis*, p. 320 : « c'est toujours le cœur qui voit, avant que la tête puisse voir » (italiques dans le texte).

[190](#) Carlyle, *Sartor Resartus*, p. 240-242. L'ensemble du chapitre III, p. 238-251, est consacré aux symboles. Cet ouvrage, qui est ce que Taine appelle une « philosophie du costume », contient une métaphysique, une politique, une psychologie. L'homme, pour Carlyle, est un animal habillé et la société a pour

fondement le drap : H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., tome V, p. 218.

[191](#) « The New Downing Street », in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20, p. 142.

[192](#) Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, traduit de l'anglais par Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 295-296.

[193](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 46-47.

[194](#) Carlyle, *Essais choisis*, p. 51.

[195](#) Carlyle, *Sartor Resartus*, p. 242.

[196](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, tome 3, p. 7, cité in Éric Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine : entre traditionalisme et libéralisme*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1993, p. 194.

[197](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., tome V, p. 253.

[198](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1986, t. I, p. 153. Le mot « majeur » est lui aussi entre guillemets.

[199](#) *Ibid.*, t. I, p. 154 et 155. « Raison » en italiques dans le texte.

[200](#) *Ibid.*, t. I, p. 154.

[201](#) *Ibid.*, t. I, p. 154 et p. 158. Voir aussi p. 160 ainsi que la table des matières analytique établie par Taine, p. 829, où l'auteur résume son argument en employant de nouveau la formule « préjugé héréditaire ».

[202](#) *Ibid.*, t. I, p. 158.

[203](#) *Ibid.*, t. I, p. 3-4.

[204](#) *Ibid.*, t. I, p. 4.

[205](#) *Ibid.*, t. I, p. 165 et 175-180.

[206](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 237-238.

[207](#) *Ibid.*, p. 238.

[208](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 749.

[209](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 239.

[210](#) *Ibid.*, p. 236.

[211](#) Renan, *Questions contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 7<sup>e</sup> éd., s.d. [1929], Préface, p. XXVI.

[212](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 304.

[213](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 9.

[214](#) Renan, *Questions contemporaines*, Préface, p. II-IV. Cependant, il convient de ne pas oublier la dualité renanienne : Renan ne parviendra jamais à se libérer complètement de la fascination qu'exerça sur lui la Révolution. On trouvera sous sa plume d'innombrables contradictions. À la veille de Sedan on peut lire encore le

texte suivant (*La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 235-236) : « La Révolution française est un événement si extraordinaire, que c'est par elle qu'il faut ouvrir toute série de considérations sur les affaires de notre temps. Rien d'important n'arrive en France qui ne soit la conséquence directe de ce fait capital. [...] Comme tout ce qui est grand, héroïque, téméraire, comme tout ce qui dépasse la commune mesure des forces humaines, la révolution française sera durant des siècles le sujet dont le monde s'entretiendra. [...] En un sens, la Révolution française (l'Empire, dans ma pensée, fait corps avec elle) est la gloire de la France, l'épopée française par excellence ; mais presque toujours les nations qui ont dans leur histoire un fait exceptionnel expient ce fait par de longues souffrances et souvent le payent de leur existence nationale. » Il en est de même en ce qui concerne les Juifs : son souci constant de minimiser la place des Juifs dans la civilisation occidentale est contrebalancé par deux conférences faites douze mois après la conférence sur « Qu'est-ce qu'une nation ? » et publiées à sa suite : « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme : conférence faite à la Société des études juives le 26 mai 1883 » et « Le judaïsme comme race et comme religion : conférence faite au cercle Saint-Simon le 27 janvier 1883 », in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, [1956], t. I, p. 907-944.

[215](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 241.

[216](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1030 et *Questions contemporaines*, préface, p. III-IV.

[217](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, in *Questions contemporaines*, p. 31-32.

[218](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 7.

[219](#) *Ibid.*

[220](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, in *Questions contemporaines*, p. 61-62.

[221](#) Renan, « Monsieur de Sacy », in *Essais de morale et de critique*, p. 47 cité in Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 130.

[222](#) Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 140-141.

[223](#) *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 241.

[224](#) Renan, *Essais de morale et de critique*, p. 83, cité in Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 130-131.

[225](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 749.

[226](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 572.

[227](#) Renan, *La Part de la famille et de l'État dans l'éducation*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, [1956], t. I, p. 526. Ce texte est cité aussi in Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 202, note 751.

[228](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 242.

[229](#) Carlyle, « Jesuitism », 1<sup>er</sup> août 1850, in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20, p. 816.

- [230](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., tome V, p. 227.
- [231](#) Carlyle, « Signs of Times », in *Critical Essays*, vol. II, p. 63-67.
- [232](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 263.
- [233](#) Carlyle *Critical Essays*, vol. II, p. 67 et 73-74 ; *Les Héros*, p. 110-111 et 228-229.

## C H A P I T R E I V

### La culture politique des préjugés

L'homme tel que les Lumières le conçoivent est un géant, celui de leurs ennemis un nain. Dans cette vision de l'humanité Herder est le premier à ouvrir la voie. Quelques années plus tard Maistre ne fera que le suivre. Le pasteur luthérien s'applique à montrer l'insignifiance humaine et à construire sur cette base l'ensemble de son système. C'est bien le cœur de la pensée des Lumières que vise la révolte herderienne. « Tout d'abord, il me faut dire, à propos des louanges excessives accordées à l'intelligence humaine, que toujours ce fut moins elle-même que, si je puis m'exprimer ainsi, un aveugle destin lançant et dirigeant les choses, qui opéra cette transformation générale du monde [...], s'il en est ainsi, que devient votre idolâtrie de l'esprit humain<sup>1</sup> ? » En effet, qui donc conduit la destinée des hommes ? Qui donc « établit Venise à cet emplacement [...] et qui réfléchit à ce que cette Venise, à cet emplacement seul, durant un millénaire, pourrait et devrait être pour tous les peuples de la terre ? Celui qui jeta dans les marécages ce détroit plein d'îles, [...] ce fut celui-là même qui fait tomber la semence afin qu'en temps et lieu il en sorte un chêne ; et qui planta une chaumière au bord du Tibre, afin qu'en sortît Rome, chef éternel du monde. C'est le même aussi qui maintenant amène des Barbares afin qu'ils anéantissent la bibliothèque d'Alexandrie [...], le même justement qui [...] fait détruire une ville impériale [Constantinople] afin que les sciences que personne n'allait y chercher et qui demeurèrent si longtemps inutilisées, se réfugiassent en Europe. Tout cela est un grand destin ! Non calculé, non espéré, non opéré par l'homme – fourmi que tu es, ne vois-tu pas que tu ne fais que ramper sur la grande roue de la destinée<sup>2</sup> ? » Plus loin : « Homme, tu ne fus jamais, presque contre ta volonté, qu'un petit instrument aveugle<sup>3</sup>. » À l'avant-dernière page de l'ouvrage, Herder revient une fois de

plus sur la même idée. À la question : « Qu'es-tu, ô individu humain, avec tes penchants, tes capacités et ton apport personnel ? » il répond à la première personne : « La défaite de mes forces, qui ne sont faites que pour l'ensemble d'un jour, d'une année, d'une nation, d'un siècle, cela précisément me garantit que moi je ne suis rien, mais que l'ensemble est tout ! Quelle œuvre, dont font partie tant de groupes d'ombres dépourvues de point de vue et de perspective, tant d'instruments aveugles qui tous agissent dans l'illusion de la liberté et pourtant ignorent ce qu'ils font et dans quel but ils agissent<sup>4</sup>. » Maistre reprendra cette idée textuellement. Pour l'un comme pour l'autre l'histoire est un texte écrit par Dieu, un drame qu'il fait jouer aux hommes, ces « ombres sur la terre » qui ne font que « traverser le monde en courant<sup>5</sup> ».

Tous les théoriciens des anti-Lumières, jusqu'à cette forme de communautarisme libéral qui fleurit au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, voient dans la primauté de la société le fondement de la civilisation. Pour Burke, « la mystérieuse cohésion de la société des hommes<sup>6</sup> » appartient à « ce grand mystère de la nature auquel nous n'avons aucune part ». Arrivés « au monde par un chemin ténébreux et qui nous est inconnu », nous savons seulement que « le respectable auteur de nos jours est aussi l'auteur de la place que nous occupons dans l'ordre de l'existence ; et que, nous ayant rangés et disciplinés d'après une tactique divine [...] il nous a par cet ordre et dans cet ordre soumis à remplir habituellement le rôle qui appartient à la place que nous occupons ». Il s'ensuit que « nous sommes tenus à des devoirs envers nos semblables qui ne sont écrits nulle part, et dont il n'existe aucun contrat<sup>7</sup> ». Telle est pour Burke la nature des rapports sociaux, calqués sur les devoirs moraux qui lient parents et enfants, et les enfants, sans « consentement actuel », sont liés à leurs devoirs par une sorte d'accord tacite gravé dans la nature des choses<sup>8</sup>.

C'est ainsi que la société apparaît comme un véritable organisme, un corps dont toutes les parties sont liées par « la fidélité que nous témoignons à nos aïeux », et les rapports qui existent entre ses membres sont en fait immuables. C'est ainsi



qu'« en adoptant ce principe de l'héritage, nous avons donné à notre forme de gouvernement l'image d'une parenté par le sang ; nous avons fait entrer notre constitution et nos lois fondamentales jusque dans nos foyers, et noué avec elles de véritables liens de famille ; et nous avons ainsi uni dans nos cœurs, pour les chérir avec toute l'ardeur de leurs affections réciproques et rassemblées, notre État, nos foyers, nos tombeaux et nos autels<sup>9</sup> ». La conclusion pratique ne se fait pas attendre : « Notre système politique se trouve ainsi dans une juste correspondance et symétrie avec l'ordre du monde, et avec le mode d'existence assigné à tout corps permanent composé de parties périssables ; ce qui fait que [...] le tout n'est à aucun moment ni vieux, ni jeune, ni entre deux âges, mais demeure à jamais identique à lui-même à travers les vicissitudes toujours recommencées de la décadence, de la chute, de la renaissance et du progrès<sup>10</sup>. »

Cette « société est un contrat », mais un contrat aux antipodes de cet acte librement exprimé d'individus agissant en fonction de leurs besoins et intérêts, il n'est en rien utilitariste, comme le veulent Locke et Rousseau, au contraire. Locke, à la suite de Hobbes, on l'a vu plus haut, a posé le principe selon lequel le bien de l'individu constitue l'objet et le critère de toute action politique et de toute organisation sociale. Comme Rousseau plus tard, il avait exprimé ce principe dans l'idée de contrat social. Toute l'œuvre de Burke tend à détruire cette idée. En fait, Burke emploie le terme « contrat », mot code de la pensée éclairée, pour le vider de son contenu. Le contrat burkien ne produit rien de neuf, il n'est pas un commencement, car tout commencement est en soi une aberration ; il ne fait que refléter l'ordre naturel des choses, il signifie « une association non seulement entre les vivants, mais entre les morts et tous ceux qui vont naître », et ce « contrat propre à chaque État particulier n'est qu'une clause dans le grand contrat primitif de la société éternelle [...], conformément au pacte immuable, sanctionné par un serment inviolable, qui maintient toutes les natures physiques et morales chacune à sa place assignée<sup>11</sup> ». Ce qui ferait de tout changement de régime un véritable crime, car « on

romprait toute la chaîne et toute la continuité de la chose publique<sup>12</sup> ». Burke est catégorique : « Aucun rassemblement d'hommes ne peut tenter de dissoudre un État, selon son caprice<sup>13</sup>. » En vérité, il est ridicule, dans le contexte burkien, de parler de contrat dans le sens propre du terme. Alors que chez Hobbes et Locke toute l'idée de contrat exprimait une décision rationnelle et volontaire, chez Burke, « le consentement d'une créature raisonnable doit être regardé comme étant toujours d'accord avec l'ordre préétabli des choses. Les hommes arrivent de cette manière à la communauté de l'état social de leurs pères, jouissant de tous les avantages, et chargés de tous les devoirs qu'entraîne cette situation ». Ces « liens sociaux, formés par ces parents qui ont été les éléments de la communauté, commencent le plus souvent et continuent toujours indépendamment de notre volonté<sup>14</sup> ». La société existe de tout temps, ce qui fait qu'elle ne peut être ni créée ni refaite selon les besoins des individus. Elle n'est même pas composée d'individus, mais de corps. Toute la question est : comment empêcher les hommes de détruire ce fruit de la volonté divine telle qu'elle se manifeste dans l'histoire ?

**Pour télécharger plus d'ebooks  
gratuitement et légalement, veuillez  
visiter notre site : [www.bookys.me](http://www.bookys.me)**

À cet effet, il faut « le secours de la religion<sup>15</sup> ». « L'homme est par nature un animal religieux » et « la religion est la base de la société civile et la source de tout bien et de toute consolation<sup>16</sup> ». Burke considère « la consécration de l'État par une religion d'État » comme une nécessité inscrite dans la nature de l'organisation sociale. Ici, il pose un principe d'une grande importance : « Toute personne qui détient une part quelconque de pouvoir devra être pénétrée, avec force et avec gravité, de l'idée qu'elle agit en mandataire : et qu'à ce titre elle aura à rendre compte de sa conduite au seul Maître suprême, auteur et fondateur de toute société<sup>17</sup>. » L'idée de

mandat – *trust* – est un principe lockien ; seulement, chez l’auteur du *Second Essai*, le mandataire est responsable devant le peuple et non pas devant notre « Maître suprême ». C’est toute la différence entre une pensée libérale ancrée dans le rationalisme et les différentes formes de communautarisme, à commencer par le système burkien. D’autant plus que cette « responsabilité » est gravée dans les principes et la structure du pouvoir. « Notre Église établie [...] est dans nos esprits le commencement, la fin et le milieu. Car, en nous fondant sur le système religieux qui est le nôtre, nous continuons à agir en conformité avec le jugement formé par le genre humain dès les temps les plus anciens et transmis uniformément jusqu’à nous<sup>18</sup>. » Voilà pourquoi « le peuple anglais considère son établissement religieux comme le fondement de toute sa constitution, à laquelle et à chaque partie de laquelle il est indissolublement uni. Dans son esprit, « l’Église et l’État sont des idées inséparables<sup>19</sup> ». Fondement de la civilisation, de la morale, de la vie sociale, de la famille, la religion est un pilier de l’État. Loin de la reléguer « dans des bourgs obscurs ou de rustres villages, [...] nous voulons qu’elle élève son front mitré dans les Cours et dans les parlements<sup>20</sup> ». La religion est un facteur de stabilité et de continuité assuré par les « anciennes méthodes ecclésiastiques d’éducation [...] à peine modifiées depuis le XIV<sup>e</sup> ou le XV<sup>e</sup> siècle [...], favorables à la morale et à la discipline ». Voilà pourquoi, « chez nous, l’éducation est en un sens entièrement entre les mains des hommes d’Église et cela depuis la première enfance jusqu’à l’âge viril<sup>21</sup> ». Ces liens perdurent au sortir des écoles et des universités, les ecclésiastiques jouant le rôle de mentors de ces jeunes nobles dans leurs voyages à l’étranger – étape importante dans la formation des élites –, ce qui fait que, « devenus ainsi leurs familiers, ils entretiennent généralement avec nos gentilhommes des rapports étroits et qui durent toute leur vie<sup>22</sup> ».

C’est dans cet esprit que Burke défend les droits des catholiques irlandais. Ce n’est pas la défense des droits individuels qui l’intéresse, mais la protection des droits

traditionnels d'une collectivité constituée. Le catholicisme est un élément fondamental de l'identité irlandaise, il appartient à son histoire, il fonde sa solidité en tant que communauté. De ce fait, il est un facteur de stabilité et de conservation de l'ordre établi. Il constitue ainsi une digue contre le danger infiniment plus grand qui guette l'Angleterre, la subversion qui vient de France. Car, si l'on ne met pas fin immédiatement à toute querelle religieuse, ce ne sera ni l'Église de Rome, ni l'Église d'Écosse, ni l'Église de Luther, ni celle de Calvin qui sortira en vainqueur : on aura fini par assurer le triomphe de « la religion nouvelle et fanatique [...] des Droits de l'homme, qui rejette toutes les institutions établies, toute discipline, tout ordre ecclésiastique et en vérité tout ordre civil<sup>23</sup> ». Voilà pourquoi toutes les Églises ont un intérêt commun à se défendre contre « ce système exterminatoire, nouveau et en pleine expansion<sup>24</sup> ».

Thomas Paine avait immédiatement saisi le sens de cette « continuelle chanson de M. Burke... *l'Église et l'État*. Il n'entend aucune église particulière, ou aucun état particulier ; et il se sert de ce terme comme d'une figure générale, pour débiter la doctrine politique de réunir l'Église et l'État dans tous les pays<sup>25</sup> ». Ce n'est pas l'effet du hasard si les libéraux anglais ainsi que les auteurs du *Fédéraliste* comme leurs héritiers aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles dénonçaient ce que Paine appelle « la doctrine antipolitique d'État et d'Église » de Burke et œuvraient pour une séparation de l'Église et de l'État. Ce n'est pas non plus l'effet du hasard si tous les ennemis des Lumières, du libéralisme des droits de l'homme et de la société entendue comme une simple communauté de citoyens, faisaient appel à la religion. Il est donc évident que, pour Burke comme pour Maistre, l'athéisme est un « vice abominable » et le « fanatisme athée que propagent une multitude d'écrits » à Paris et qui « ont enflammé la populace d'une passion cruelle, sombre et farouche<sup>26</sup> » créent une situation où on voit la religion humiliée, les biens de l'Église confisqués, la maison royale bafouée, le peuple dans les rues,

et au pouvoir « les contrebandiers d'une métaphysique adultérée<sup>27</sup> ».

Cependant, la conception burkienne de la religion est hautement ambiguë. D'une part, quand il insiste sur le rôle de la providence dans l'histoire, il semble aussi reconnaître l'existence d'un ordre divin et d'une vérité qui seraient révélés par la religion. L'interprétation libérale de sa pensée, dont Kirk dans les années 1950 et Gertrude Himmelfarb de nos jours sont les grands prêtres au nom de tous les néoconservateurs, tend à voir en Burke un maillon de la tradition platonicienne, comme Philon et Cicéron qu'il prend la peine de citer, le héraut d'une doctrine de *jus naturale* divine dont les lois humaines ne seraient qu'une manifestation<sup>28</sup>. Rodney Kilcup lui aussi pense que, pour Burke, la constitution de la nature humaine est une expression de la volonté supérieure à laquelle nous sommes tous soumis. C'est ainsi que la loi morale n'est pas imposée à l'homme, mais immanente en lui<sup>29</sup>. En effet, il croit trouver chez Burke l'idée selon laquelle les hommes ne changent pas et restent toujours ce qu'ils ont été de tout temps. C'est pourquoi les causes du mal aussi sont permanentes<sup>30</sup>. Mais d'autre part, en regardant les choses de près, on parvient à la conclusion que « l'esprit de noblesse et l'esprit de religion » constituent pour lui les deux colonnes de l'ordre et de la conservation, et le plus souvent il semble bien que la religion remplisse avant tout la fonction d'un instrument de travail.

C'est ainsi que Acton, pourtant fervent admirateur de l'auteur des *Réflexions*, critique sa dangereuse conception de l'histoire. Il pense que la vérité et l'ordre éternel sont révélés par la religion, non par l'histoire, et constituent les critères par lesquels l'histoire elle-même est jugée. D'après lui, la position de Burke était inverse : la vérité n'appartient pas à la métaphysique mais à la vie des hommes, et ce n'est qu'en étudiant la vie que l'on peut la saisir. Selon Acton, le cœur de Burke ne penche qu'à moitié vers l'idée de l'immanence ; l'autre moitié associe religion et histoire<sup>31</sup>. En fait, les deux aspects existent dans la pensée de Burke et ne sont pas

incompatibles, enracinés comme ils le sont dans son anti-rationalisme. Avec la plus grande consistance, Burke s'emploie à rejeter tout effort de lier notre capacité de compréhension morale avec la raison : celle-ci, pour lui, est incapable de saisir l'essence des choses. Tout compte fait, il semble bien que Burke ne reconnaisse pas l'existence de principes moraux permanents, valables en tout temps, pour guider le comportement politique. Assurément, la volonté divine constitue théoriquement pour l'homme une obligation morale, mais cette volonté ne se découvre que dans la marche de l'histoire : il s'ensuit que si c'est la contingence qui fait l'histoire, la contingence fait aussi l'ordre public moral. De toute façon, c'est vers les sentiments qu'il fallait se tourner quand il s'agissait de vérités morales et religieuses<sup>32</sup>. On voit ainsi comment l'antirationalisme, en repoussant en fait le christianisme, engendre le relativisme. La pensée de Burke suit donc la même pente que celle de Herder. La religion n'est pas une vérité révélée, mais un instrument de cohésion et de santé sociale : on en arrive de la sorte à Barrès, à Maurras et à Spengler, ainsi qu'aux formes les plus extrêmes de cette démarche que sont les divers mouvements fascistes. Maurras, leader d'un mouvement politique qui n'a pas cessé de se réclamer du catholicisme, finira par être rejeté par le Vatican.

Contrairement à un Acton, la religion est donc pour Burke une machine de guerre lancée contre la « Déclaration des droits » des révolutionnaires français, ce manifeste dont l'objet est « à la fois impie et méchant », car « on voulait inculquer dans l'esprit du peuple un système de destruction, en mettant sous sa hache toutes les autorités civiles et religieuses et en lui remettant le sceptre de l'opinion<sup>33</sup> ». La religion est un rempart contre cette « sorte d'Institut ou de Digeste d'anarchie » qui a permis d'attaquer « la propriété elle-même jusque dans ses fondements » : à cette œuvre de destruction Burke oppose « les véritables droits de l'homme », les avantages dont celui-ci jouit dans le cadre de la société<sup>34</sup>. Certes, la « société civile est faite pour l'avantage de l'homme. [...] C'est une institution de bienfaisance » ; tous les hommes « ont droit à la justice, [...] ils ont droit aux fruits de leur

industrie. [...] Ils ont le droit de conserver ce que leurs parents ont pu acquérir ; celui de nourrir et de former leur progéniture » : ils ont aussi celui « d'être consolés sur leur lit de mort ».

Mais, et là vient l'essentiel : « Dans cette association tous les hommes ont des droits égaux, mais non à part égale. Celui qui n'a placé que cinq shillings dans une société a autant de droits sur cette part que n'en a sur la sienne celui qui a apporté cinq cents livres. Mais il n'a pas droit à un dividende égal dans le produit du capital. » Voilà qui ne serait pas venu à l'idée d'un Locke ou même d'un Madison. L'inégalité des droits qui fait le fond de la pensée sociale de Burke se transforme, dès que l'on passe au domaine politique, en un refus total, absolu des droits quels qu'ils soient : « Quant au droit à une part de pouvoir et d'autorité dans la conduite des affaires de l'État, je nie formellement que ce soit là l'un des droits directs et originels de l'homme dans la société civile ; car pour moi il ne s'agit ici que de l'homme civil et social et d'aucun autre. Un tel droit ne peut relever que de la convention<sup>35</sup>. » Deux ans plus tard, en août 1791, alors que l'œuvre de l'Assemblée constituante touche à sa fin, Burke se résume : « Les prétendus *droits de l'homme*, qui ont fait ce ravage, ne peuvent être les droits du peuple ; car être peuple et avoir les droits sont deux choses incompatibles ; l'une suppose l'existence et l'autre le manque d'un état de société civile<sup>36</sup>. »

Ce même raisonnement, Burke l'avait tenu à la veille de la Révolution, lors de l'ouverture du procès du gouverneur Warren Hastings. La seule et unique égalité qui existe est une égalité morale d'êtres créés à l'image de Dieu<sup>37</sup>. Les droits naturels, sans prise sur les réalités sociales, sont de pures « abstractions<sup>38</sup> », mot de code pour définir tout principe destructeur de l'ordre existant et pour signifier une condamnation sans appel de l'individualisme, de l'égalité et de la liberté telle qu'elle est définie depuis Locke jusqu'à la Déclaration française de 1789 en passant par les Déclarations des droits américaines. Quand il prend conscience du caractère anachronique de son propos aux yeux des leaders whigs,



Burke en appelle à « une liberté raisonnable et virile<sup>39</sup> », et s'efforce de faire passer son culte de l'histoire et de l'immobilisme, qui dix ans plus tôt déjà le situait à l'extrême droite du parti whig, pour le seul et unique héritage whig authentique<sup>40</sup>.

En tant que révolte de l'individu contre Dieu et la nature, de la raison contre l'histoire et la société, la Révolution était diabolique. Assurément, Burke n'ignore pas le sens de la Réforme, et il sait que c'est pour cet individu « réformé » que Hobbes et Locke ont produit la théorie des droits naturels. Pourtant, aussi longtemps que l'ordre social anglais n'a pas été mis en cause par la Glorieuse Révolution, aussi longtemps que l'indépendance des États-Unis pouvait être interprétée comme le produit des maladresses de la Couronne, le mal restait confiné à l'œuvre d'un Hobbes, d'un Locke ou d'un Rousseau. Mais dès le moment où l'insurrection de l'individu prend les dimensions d'un désastre qui, dans son esprit, menace, par la force d'un utilitarisme vulgaire, d'engloutir toute une civilisation, Burke lance la première grande révolte communautarienne et nationaliste.

Cependant, sa défense de la communauté contre l'individu, du spécifique contre l'universel, sa défense des cultures locales, des communautés organisées contre la prétention de la raison, son pessimisme foncier ne font pas de lui un défenseur aveugle de l'histoire. Assurément, il s'insurge contre les prétentions de la raison et leur oppose l'histoire et la tradition, mais pas n'importe quelle histoire ni n'importe quelle tradition. En effectuant ses choix, il est le premier à tracer la voie qu'emprunteront les grands noms de la révolution conservatrice : l'histoire est faite de traditions diverses et contradictoires. Elle n'est pas un tout et a plus d'un enseignement à livrer. Burke fait comme si la guerre civile et l'exécution de Charles I<sup>er</sup> n'appartenaient pas à l'histoire de l'Angleterre. En effet, quand il s'agit de mouvements de protestation et de dissidence, de radicalisme politique et d'égalitarisme, l'histoire de l'Angleterre jusqu'à la révolution est d'une grande richesse, bien plus que celle de la France. Les

Niveleurs (*Levellers*) et les *Diggers*, les Hugh Peter et John Ball, Thomas More, auteur de la fameuse *Utopie*, représentent une tradition anglaise dont Richard Price pourrait facilement se réclamer. Les Niveleurs n'avaient-ils pas lancé des revendications progressistes, comme la réforme de la loi sur l'endettement, l'abolition de la dîme, la séparation de l'Église et de l'État ? Les *Diggers*, avec leurs projets de communisme agraire, n'avaient-ils pas conçu des objectifs sociaux et politiques qui avaient permis un développement de la conscience démocratique dans un pays en mutation ? Mais pourquoi remonter jusqu'aux dissidents qui entendaient faire de l'Angleterre une république égalitaire, si, pour l'auteur des *Réflexions*, même la tradition de Locke est inacceptable ?

Burke n'était pas assez naïf pour croire qu'il puisse exister une seule tradition, ou que l'expérience du passé puisse être aveuglément appliquée aux besoins du présent<sup>41</sup>. Au contraire : dans le cas de la France révolutionnaire, le théoricien de la guerre idéologique met en garde contre « ces princes incorrigibles, qui, dans leur lutte avec cette puissance nouvelle et inouïe, se conduisent comme si la guerre présente ressemblait à leurs anciennes querelles. [...] C'est ici que le sentier battu est le plus périlleux des sentiers<sup>42</sup> ». Burke savait que l'histoire était un processus dynamique et que des changements dans la vie des hommes étaient inévitables, mais il fallait à tout prix que les solutions adaptées aux circonstances fussent conformes aux grands objectifs qui assuraient la pérennité d'une civilisation chrétienne. À cet effet il était impératif de préserver la hiérarchie sociale, de limiter au maximum la participation politique et de briser dans l'œuf toute velléité de démocratisation, même limitée à l'extrême de la vie politique. Savoir faire le bon choix, voilà ce que signifiait chez l'auteur des *Réflexions*, comme chez ses successeurs au XX<sup>e</sup> siècle, prendre la voie de la tradition.

Il en est de même quand il s'agit des grandes périodes de l'histoire générale. Comme Herder, Burke privilégie le Moyen Âge. Planté au cœur d'un monde qui cultive le scepticisme et nie la foi, un monde en révolte contre l'ordre établi, un monde

qui prêche l'autonomie de l'individu, Burke se tourne non seulement – comme les catholiques Maistre et Maurras ayant en horreur la Réforme individualiste qui finit par aboutir aux Lumières –, mais aussi comme le pasteur luthérien Herder vers l'âge de la foi, de la stabilité, du respect des hiérarchies et des classes sociales, de l'harmonie des rapports sociaux. Quoi de plus naturel, quand on vit en une période qui élève le doute au rang de vertu et qui part en guerre contre la religion, contre les inégalités naturelles, contre l'ordre ? Quoi de plus naturel, alors que tout un monde s'écroule, de revenir vers l'âge de la chevalerie, d'un mode de vie bien ordonné, vers l'harmonie de rapports sociaux acceptés, respectés, et perçus comme immuables ? La société médiévale, conçue comme un corps, fondée sur la dépendance réciproque, reconnaissait la valeur de la vie communale et la beauté de l'ordre corporatif. Ainsi se forge la vision d'un monde où l'homme est pris dans le cadre de sa famille, de son clan, de sa communauté, de sa ville et finalement de la nation.

En effet, « les hommes arrivent de cette manière à l'état social de leurs pères, jouissant de tous les avantages, et chargés de tous les devoirs qu'entraîne cette situation. Si les liens sociaux, formés par ces parents qui ont été les éléments de la communauté, commencent le plus souvent, et continuent toujours indépendamment de notre volonté, de même cette parenté appelée patrie [...] nous lie également sans aucune stipulation de notre part ». Il s'ensuit que « notre patrie n'est pas une chose purement locale ; elle consiste en quelque sorte dans l'ancien ordre des choses dans lequel nous sommes nés<sup>43</sup> ». « L'amour de son pays, dit-il encore au procès Hastings, constitue chez l'homme, après l'amour de ses enfants, l'instinct le plus puissant, à la fois naturel et moral<sup>44</sup>. » La nation est l'expression par excellence de l'idée de continuité<sup>45</sup> : c'est ainsi qu'au fil des siècles une communauté nationale se développe et prend conscience d'elle-même ; des modes de comportement, des sentiments, des opinions et des préjugés se forment qui deviennent partie intégrante du caractère national. Une personne née dans une communauté nationale absorbe le tempérament national et,

façonnée par les préjugés et habitudes ancestrales, elle acquiert une seconde nature<sup>46</sup>. Les préjugés et sentiments d'une nation appartiennent à un ordre naturel divin auquel tous les hommes sont soumis<sup>47</sup>. Les préjugés hérités d'une nation possèdent une signification morale qui ne peut être ignorée que des athéistes ou des imbéciles. Finalement, si des changements devaient intervenir dans la vie des nations et des États avec chaque nouvelle mode, les hommes vaudraient à peine mieux que les mouches d'un été : les individus passent comme des ombres, les nations et l'espèce restent<sup>48</sup>. La comparaison des individus avec les ombres qui traversent en courant le monde de l'histoire est, on vient de le voir tout au début de ce chapitre, un grand thème herderien.

Burke a été l'un des tout premiers fondateurs de l'idéologie nationaliste et l'un des tout premiers penseurs européens à comprendre sa force d'intégration. La nation constitue le type idéal de communauté organique ; forgée par l'histoire, elle possède une existence objective et se reconnaît à des critères totalement indépendants de la volonté individuelle et de la raison. Dans la mesure même où il avait horreur des droits de l'homme, droits de l'individu pris en dehors de son contexte social et culturel, Burke était le grand défenseur des communautés constituées, des nations historiques touchées dans leurs droits. Il s'est opposé à l'annexion de la Corse par la France tout comme au démembrement de la Pologne. La nation, véritable organisme vivant, était distincte du peuple, mot dont la connotation démocratique le blessait profondément. Burke craignait et méprisait le peuple, ensemble d'individus toujours aptes à revendiquer des droits, les exécrables droits de l'homme, et à oublier les devoirs d'obéissance et de respect de l'ordre établi. Il fut l'un des premiers à comprendre que le nationalisme organique représentait une digue face à la marée démocratique. La préservation de l'ordre établi ne constitue pas une valeur en soi, mais c'est l'instrument qui permettra, en bloquant le libéralisme des droits de l'homme et la démocratie, d'enrayer la décadence. L'obéissance est d'ailleurs chez Burke le fondement de sa conception de l'État : c'est sur elle que repose

le gouvernement des hommes<sup>49</sup>. Ne trouve-t-on pas là les grands principes des campagnes que mèneront les maurrassiens ainsi que les éléments déjà ouvertement fascistes tout au long de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle ? N'est-ce pas là ce que le bismarckien Meinecke admire toujours chez Burke ?

Les objectifs que Burke s'était fixés sont précisément ce à quoi Maistre consacre son œuvre et sa formulation ne diffère guère de celles de Herder ou du « vénérable Burke<sup>50</sup> ». « Dès que l'homme a reconnu sa nullité, il a fait un grand pas<sup>51</sup> », dit-il, il admet sa dépendance, il comprend que « quoiqu'il puisse, par exemple, planter un gland, [...] il ne fait pas des chênes ». Le malheur consiste dans le fait que dans le domaine social il se met à croire qu'il est réellement « l'auteur direct de tout ce qui se fait par lui : c'est, dans un sens, la truellerie qui se croit architecte<sup>52</sup> ». Rien n'est plus faux que la phrase fameuse par laquelle commence le *Contrat social* : l'homme n'est pas libre, c'est le contraire qui est vrai. Contre Rousseau, auteur malfaisant entre tous, Maistre en appelle à Aristote qui allait « jusqu'à dire *qu'il y avait des hommes qui naissaient esclaves*, et rien n'est plus vrai<sup>53</sup> ». L'inégalité est naturelle, et les justes conclusions d'Aristote sont fondées sur l'histoire « qui est la politique expérimentale ». Et l'histoire nous apprend que l'homme « *est trop méchant pour être libre*<sup>54</sup> ». Maistre, comme Taine plus tard, voit dans l'homme qui échapperait à l'emprise de l'Église un révolté en puissance, un Jacobin potentiel auquel la société apparaîtra toujours injuste et son arrangement contraire à la raison. Ce qui signifie qu'il est absurde, sinon criminel, de parler de souveraineté du peuple : les hommes ne peuvent inventer la chose « la plus sacrée, la plus fondamentale du monde moral et politique<sup>55</sup> », pas plus qu'ils ne peuvent constituer des nations.

Certes, le chrétien qu'il est ne peut jamais concevoir un déterminisme qui rendrait impossible toute responsabilité individuelle. Les hommes sont « librement esclaves, ils opèrent à la fois volontairement et nécessairement » : « Nous sommes tous attachés au trône de l'être suprême par une

chaîne souple qui nous retient sans nous asservir<sup>56</sup>. » Cependant, « notre funeste inclination au mal étant une vérité de sentiment et d'expérience proclamée par tous les siècles », « le dogme lamentable » qui en émerge est sans appel : l'homme « ne peut être *méchant* sans être *mauvais*, ni mauvais sans être dégradé, ni dégradé sans être puni, ni puni sans être coupable<sup>57</sup> ». Il s'ensuit que la société existe par la crainte du châtement et de Dieu : « Le châtement gouverne l'humanité entière ; le châtement la préserve [...]. La race entière des hommes est retenue dans l'ordre par le châtement<sup>58</sup>. » L'humanité ne survit que par le bourreau et la religion. Le bourreau, comme le militaire, lui aussi tueur de profession, est un noble exécuter, véritable pierre angulaire de la société sans laquelle tout ordre disparaîtrait<sup>59</sup>. En réalité, seule l'Église catholique est capable de maintenir la crainte du châtement : aucune institution humaine n'est durable si elle n'a une base religieuse, source de discipline et de respect pour l'autorité<sup>60</sup>. L'homme a besoin d'un maître, il lui faut une éducation religieuse, il lui faut mettre la foi avant la science, il lui faut avant tout reconnaître que Dieu, « qui est l'auteur de la souveraineté, l'est aussi du châtement<sup>61</sup> ». Il faut donc « une révolution morale en Europe », car « si l'esprit religieux » n'y est pas renforcé, « le lien social » va être dissous<sup>62</sup>.

Or le plus grand dissolvant qui ait jamais existé est l'individualisme. Le christianisme a été la religion de l'Europe, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, en tant qu'« institution politique », et le principe fondamental sur lequel cette religion reposait « était l'infailibilité de l'enseignement d'où résulte le respect aveugle pour l'autorité, l'abnégation de tout raisonnement individuel<sup>63</sup> ». Le protestantisme est « l'insurrection de la raison individuelle contre la raison générale » ; en affranchissant le peuple du joug de l'obéissance, il est non seulement une hérésie religieuse mais une hérésie civile, il déchaîne « l'orgueil général contre l'autorité, et met la discussion à la place de l'obéissance<sup>64</sup> ». Né les armes à la main, le protestantisme est rebelle par essence, anti-souverain par nature, « il est ennemi mortel de



toute raison nationale ; partout il lui substitue la raison individuelle : c'est-à-dire qu'il détruit tout<sup>65</sup> ». Maistre, qui n'a pas une connaissance directe de Herder, montre comment Condorcet, pour lui le plus odieux des révolutionnaires et le plus fougueux ennemi du christianisme en même temps qu'ami de la Réforme, savait bien ce qu'il disait quand il s'émerveillait devant la mise en œuvre du principe du libre examen : rien ne pouvait résister à cet appel à la raison individuelle<sup>66</sup>. Le protestantisme a fourni le principe, les hommes des Lumières se sont chargés des conséquences<sup>67</sup>. Une affinité frappante existe entre « le protestantisme et le jacobinisme<sup>68</sup> », qui est « le *sans-culottisme* de la religion » : tous deux prêchent la souveraineté du peuple, « l'un invoque la parole de Dieu, l'autre les droits de l'homme<sup>69</sup> ». Un siècle après Maistre, Maurras reprendra les mêmes arguments, quasi inchangés.

C'est ainsi que la raison désorganise la société. Elle ne peut « suppléer à ces bases qu'on appelle *superstitieuses* » sans savoir ce qu'on dit, elle ne peut remplacer « la force de la coutume, l'ascendant de l'autorité<sup>70</sup> » : comme Burke et Herder avant lui, comme Taine, Barrès et Maurras après lui, Maistre fait du préjugé une digue contre la raison. Parce qu'elle a violé « tous les préjugés et toutes les coutumes », la Révolution ne pouvait que déboucher sur la tyrannie<sup>71</sup>.

C'est pourquoi, comme Burke, Maistre pose une « règle générale » : « *L'homme ne peut faire une constitution, et nulle constitution légitime ne saurait être écrite*<sup>72</sup>. » Le diplomate savoyard revient sur ce principe à d'innombrables reprises. Il attaque Locke et Paine, l'un pour avoir cherché le caractère de la loi dans l'expression des volontés réunies, l'autre pour avoir déclaré « *qu'une constitution n'existe pas tant qu'on ne peut la mettre dans sa poche*<sup>73</sup> ». Jamais on n'a écrit, jamais on n'écrit *a priori* le recueil des lois fondamentales qui doivent constituer une société civile ou religieuse<sup>74</sup>. Une Constitution n'a pas véritablement d'origine, tout comme on ne peut pas dire comment s'est constituée une société : « Rien de grand n'a de grands commencements<sup>75</sup>. » La société, pour Maistre,



« est aussi ancienne que l'homme » et cet « état imaginaire [...] nommé ridiculement *l'état de nature* » n'a jamais existé<sup>76</sup>. Il s'ensuit évidemment que les droits de l'homme n'existent pas, puisque la société constituée est aussi ancienne que l'individu.

Ici réside le fondement de l'égarement des Français qui ont fait une Constitution pour « l'homme. Or il n'y a point d'homme dans le monde », dit Maistre dans un de ses textes les plus connus, qui fera la joie non seulement de Maurras, mais aussi de Berlin et des communautariens de la fin du xx<sup>e</sup> siècle. « J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même grâce à Montesquieu, *qu'on peut être persan* : mais quant à *l'homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie<sup>77</sup>. » Maurras reprendra cette idée en la radicalisant pour lui conférer un sens nationaliste et en faire un élément fondamental de son système. Dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, Isaiah Berlin rendra lui aussi hommage à l'auteur des *Considérations sur la France* pour avoir énoncé ce qui selon lui aussi est une grande vérité<sup>78</sup>, à laquelle Maurras ajoute que la seule chose certaine en ce qui concerne les origines de l'homme est « le péché originel, qui explique tout, et sans lequel on n'explique rien<sup>79</sup> ».

« Le xviii<sup>e</sup> siècle ne s'est douté de rien, n'a douté de rien » ; il croyait que l'homme pouvait faire une loi, c'est-à-dire créer des structures de pouvoir à volonté<sup>80</sup>. Mais l'homme ne peut faire que des règlements qui peuvent être révoqués ; quant à la loi, elle n'a de véritable autorité que si on la suppose émanée d'une volonté supérieure, ce qui fait que son caractère essentiel « est de *n'être pas la volonté de tous*<sup>81</sup> ». Comme Burke, Maistre pense que les racines des Constitutions politiques existent avant toute loi écrite et qu'une loi constitutionnelle ne peut être que la sanction d'un droit préexistant et non écrit. « L'essence d'une loi fondamentale est que personne n'ait le droit de l'abolir<sup>82</sup>. »

C'est pourquoi Maistre, qui pensait que, pour tenir les hommes dans le droit chemin, il fallait la présence continuelle

du bourreau, porte un regard plein d'envie sur le système anglais. L'auteur en qui Berlin voit le fondateur du fascisme se révèle un admirateur de la Constitution anglaise, aboutissement d'un nombre infini de circonstances qui, après plusieurs siècles, a produit « l'unité la plus compliquée et le plus bel équilibre de forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde<sup>83</sup> ». Dans une note au bas de cette page, Maistre va plus loin encore et il cite Tacite, d'après Cicéron, pour qui « le meilleur de tous les gouvernements serait celui qui résulterait du mélange des trois pouvoirs balancés l'un par l'autre ; *mais ce gouvernement n'existera jamais ; mais s'il se montre, il ne durera pas* ». Non seulement Maistre fait sienne cette vision du bien politique, mais il assure ses lecteurs : le bon sens anglais peut faire durer son système de gouvernement bien plus longtemps qu'on ne saurait l'imaginer, « en subordonnant sans cesse [...] la théorie, ou ce qu'on appelle *les principes*, aux leçons de l'expérience et de la modération : ce qui serait impossible, si les principes étaient écrits<sup>84</sup> ».

Il ne faut pas prendre Maistre pour ce qu'il n'était pas. Ce n'était pas un simple réactionnaire, comme on n'a cessé de le répéter depuis toujours, ce n'était pas un croisé arrivé tout droit du temps de saint Louis, pas plus qu'il n'a été le fondateur du fascisme. Le bon sens vient chez lui tenir en échec la raison : au moyen du bon sens, « heureusement antérieur aux sophismes<sup>85</sup> », il cherche à amarrer les normes de comportement en dehors de l'homme. La sanction est celle de l'histoire, « qui est la politique expérimentale<sup>86</sup> » – formule que Maurras rendra fameuse au xx<sup>e</sup> siècle –, donc la seule source de vérité qui existe et que le xviii<sup>e</sup> siècle, ce siècle pour qui « toutes les réalités sont des mensonges, et tous les mensonges des réalités », repousse au nom de la raison souveraine<sup>87</sup>. Aussi longtemps que le bon sens, l'histoire et la religion parviennent à museler la raison, aussi longtemps que les mots « *Church and State* » n'ont pas été bannis de sa langue, le système politique anglais survivra<sup>88</sup>. Burke ne disait pas autre chose, et l'auteur des *Considérations sur la France* comprenait à merveille la pensée de celui des *Réflexions sur la*

*Révolution de France*. En effet, dit Maistre, jamais les Anglais n'auraient demandé la Grande Charte si les privilèges de la nation n'avaient pas été violés, mais ils ne l'auraient pas demandée non plus si les privilèges n'avaient pas existé avant la charte. La constitution anglaise « *ne va qu'en n'allant pas*<sup>89</sup> » : cette formule maistrienne rend parfaitement le sens de toute l'œuvre politique de Burke, tout comme de la sienne. Burke connaissait toutes les défaillances du système, mais essayer de le corriger revenait selon lui à créer un danger de chute totale. Une construction aussi complexe ne pouvait changer que par un processus d'accumulation quasi insensible et étalé sur des siècles. Maistre dit exactement la même chose : si l'on s'avisait de faire une loi en Angleterre pour donner une existence constitutionnelle au Conseil privé, régler ses attributions de telle sorte qu'il ne puisse en abuser, on renverserait l'État<sup>90</sup>.

La France possédait elle aussi une Constitution qui ressemblait beaucoup à la Constitution anglaise : « toutes les influences étaient fort bien balancées, et tout le monde était à sa place<sup>91</sup> ». Les monuments du droit public français l'attestent, tout comme le témoignage d'un connaisseur comme Machiavel, pourtant ardent républicain, dit Maistre : pour l'auteur du *Prince*, le gouvernement du royaume de France était « le plus tempéré par les lois<sup>92</sup> ». Un caractère particulier de la monarchie française est son élément théocratique : « il n'y a rien de si national que cet élément<sup>93</sup> ».

À la suite de Herder, de Burke et de Maistre, la préservation d'une culture de préjugés et la négation de l'autonomie de l'individu constituent l'alpha et l'oméga de la pensée d'Hippolyte Taine : c'est bien la signification de l'idée selon laquelle l'homme est le produit de sa race, du milieu et du moment. En 1907 déjà, Alphonse Aulard avait bien vu que cette fameuse théorie tainienne élaborée dans la préface de *l'Histoire de la littérature anglaise* venait tout droit de Montesquieu et d'Auguste Comte pour une part, mais surtout de Herder. En effet, dans le treizième livre des *Idées*, la formule « L'étendue des circonstances de lieu, de temps et de

nation<sup>94</sup> » précède celle que l'on trouve dans le livre XV, « Le lieu, le temps et les circonstances » : ici Herder montre comment « les nations se modifient selon le lieu, le temps et leur caractère interne ; chacune porte en elle l'harmonie de sa perfection, non comparable à d'autres<sup>95</sup> ». Aulard, qui connaissait la première traduction française des *Idées*, celle de Quinet, utilisait aussi le texte original et citait Herder en mettant le doigt sur l'essentiel : « Les peuples changent et se modifient suivant le temps, le lieu, leur caractère intime<sup>96</sup>. » Et aussi : « Quelle est la loi principale que nous avons observée dans chacun des grands phénomènes de l'histoire ? La voici selon moi. Toutes choses sur notre terre ont été ce qu'elles pouvaient être selon la situation et les besoins du lieu, les circonstances et les caractères du temps, le génie natif ou accidentel des peuples<sup>97</sup>. » Seulement Aulard est convaincu que, tout en puisant dans l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire*, Taine « s'est borné à outrer paradoxalement cette théorie que Herder avait indiquée avec finesse et mesure ». Car là où Herder parle de « caractère national » ou de « génie national », Taine, en parlant de « la race », déforme et exagère les vues de Herder<sup>98</sup>. L'historien de la Sorbonne insiste à juste titre sur la dépendance de Taine à l'égard de Herder : l'idée d'assujettissement de l'homme à l'ensemble des conditions naturelles et culturelles, historiques et sociologiques dans lesquelles il se développe constitue l'idée herderienne par excellence. Cependant, si Aulard, en vantant le « sage scepticisme » de l'auteur des *Idées*<sup>99</sup>, s'emploie à montrer autant de générosité envers Herder, c'est pour mieux noircir Taine qu'il accuse d'avoir perverti l'auteur allemand. En réalité, s'il est exact que le mot « race » ne figure pas chez Herder, ce qui n'a rien d'étonnant, ne serait-ce que du fait que le XVIII<sup>e</sup> siècle n'était guère familier avec ce concept, l'idée de « caractère national » n'en est pas tellement éloignée. Dans le contexte de l'époque, ce vocable tient en fait plus ou moins le rôle qui revient à l'idée de race au XIX<sup>e</sup> siècle. Les premiers éléments d'un certain déterminisme culturel et ethnique sont bien évidents : le terrain était bien défriché pour l'arrivée de la

génération qui connaissait déjà le darwinisme social et le racisme gobinien.

Cependant, en ce qui concerne Taine, sa pensée n'est pas vraiment tributaire de celle de Gobineau. L'influence déterminante est celle de Herder et de Burke, sur laquelle vient se greffer plus tard celle de Darwin. En effet, la formule « la race, le milieu, le moment » se retrouve dès 1850 dans les notes du jeune élève de Normale. Ni François Léger ni André Chevrillon ne mentionnent l'origine de ces notes, mais Taine n'avait guère l'habitude, pas plus que Renan, de toujours citer ses sources<sup>100</sup>. Il avait lu Montesquieu et il connaissait sans doute aussi l'abbé Dubos. Grâce à Michelet et à Quinet il ne pouvait ignorer ni Vico ni Herder. C'est ainsi que la réflexion de Taine, tout au long des années 1850, sur les habitudes mentales des peuples européens poursuit celle de Herder sur le « caractère » et le « génie » des nations. Dans les deux cas, il s'agit d'expliquer le comportement des hommes par le monde auquel ils appartiennent et par lequel ils ont été formés. Quand Herder dit que « le caractère primitif d'une nation dérive de ses traits de famille, de son climat, de son genre de vie, de son éducation, de ses premiers efforts, de ses occupations habituelles<sup>101</sup> », il prépare la voie à Taine. Tout dépend de la distance qui sépare l'idée de « caractère » de celle de « race ». Les concepts herderiens sont encore ceux du déterminisme culturel, Taine introduit déjà un déterminisme véritablement racial. Il n'est pas le premier en France : une certaine forme de pensée raciale existait au temps de la Restauration. Renan adopte lui aussi presque dans sa totalité la vision herderienne des différences ethniques. Il pousse plus loin que Herder, et l'inégalité des races devient pour lui un élément fondamental de sa propre philosophie de l'histoire. Cependant, Herder lui-même ne reste jamais véritablement fidèle au principe de l'égalité de tous les groupes ethniques. L'idée même de peuples jeunes à qui appartient l'avenir et celle de peuples qui descendent la pente introduit une claire hiérarchie qu'il n'est pas impossible de traduire en termes d'inégalités raciales telles que Renan et Taine les concevaient. Presque un siècle après Herder, alors que le darwinisme social fait tache d'huile, et

que le déterminisme culturel se développe en déterminisme biologique, sa signification change profondément. Ce processus doit aussi beaucoup à la volonté de Taine de faire de l'histoire ce qu'Aulard appelait une science analogue à la physiologie et à la géologie<sup>102</sup>.

En effet, ici réside « l'idée mère » de Taine : sa méthode consiste non pas seulement, comme on le pense souvent, à faire de l'histoire une science, mais à assimiler l'ordre humain à l'ordre naturel. Herder, lui aussi, assimilait le monde historique à la nature<sup>103</sup>. Dès les toutes premières pages des *Origines*, Taine déclare n'avoir « point d'autre but » : et, planté devant son « sujet comme devant la métamorphose d'un insecte », il exige que l'on permette « à un historien d'agir en naturaliste<sup>104</sup> ». Déjà, dans l'*Histoire de la littérature anglaise*, il regarde « l'homme comme une continuité de la nature<sup>105</sup> ». Dans ce contexte, Taine se veut héritier de Voltaire et s'inscrit dans la droite ligne du grand saut en avant effectué au XVIII<sup>e</sup> siècle quand « les sciences morales se détachent de la théologie et se soudent comme un prolongement aux sciences physiques ». Alors que les penseurs du siècle précédent portaient encore du dogme, les écrivains du XVIII<sup>e</sup> siècle partent de l'homme, et la critique, dit Taine, trouve son principe : les lois de la nature étant « universelles et immuables », il s'ensuit que, « dans le monde moral comme dans le monde physique, rien n'y déroge ». Ainsi, on trouve « un moyen sûr de discerner le mythe de la vérité<sup>106</sup> ». Plus loin il réaffirme le même principe : l'observation des lois biologiques est une nécessité de méthode, et « l'histoire humaine est chose naturelle comme le reste ; sa direction lui vient de ses éléments ; il n'y a point de forces extérieures qui la mènent, mais des forces intérieures qui la font : elle ne va pas vers un but, elle aboutit à un effet<sup>107</sup> ». Voilà pourquoi tous les phénomènes historiques – structures sociales, nature des régimes, conditions économiques – ne sont ni le fruit du hasard ni le produit de l'arbitraire, mais « ont des conditions auxquelles nous ne pouvons nous soustraire<sup>108</sup> ». Ce qui signifie que « la forme sociale et politique dans laquelle un



peuple peut entrer et *rester* n'est pas livrée à son arbitraire, mais déterminée par son caractère et son passé<sup>109</sup> ». Dans *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle français* il affirme que le monde constitue un « être unique<sup>110</sup> », et il donne un autre texte qui assied bien ses conceptions naturalistes, déterministes et, à terme, racistes : l'idée selon laquelle « le dehors exprime le dedans, l'histoire manifeste la psychologie, le visage révèle l'âme<sup>111</sup> ». Cette idée essentielle constitue bien le fondement d'un déterminisme sans lequel le racisme du XX<sup>e</sup> siècle est difficile à concevoir.

L'organicisme, cette forme suprême de la subordination de l'individu à la collectivité, est l'une des grandes « idées mères » de la pensée des anti-Lumières. D'une manière naturelle, Taine s'avance dans le sillon ouvert par Burke et Herder. C'est alors qu'apparaît aussi un phénomène mal compris et mal connu : la poussée de la droite révolutionnaire n'a été possible que parce que la révolte aristocratique avait formé le cadre conceptuel du grand mouvement populaire du rejet des Lumières. Devenu phénomène de masse, la révolte contre les Lumières se poursuit en vertu des mêmes principes. Ainsi, on voit comment les grandes lignes de la pensée de Burke et de Taine convergent, et les accents particuliers que l'on doit à l'auteur des *Origines* proviennent surtout du fait que Taine venait d'intégrer d'abord Herder et ensuite Darwin. Comme pour Burke, la société, pour Taine, est une « vieille bâtisse dont l'assise est arbitraire, dont l'architecture est incohérente et dont les accommodages sont apparents ». Arrangée par des générations venues les unes après les autres, la société, pour tout dire, « est un scandale pour la raison pure », car elle « n'est pas l'œuvre de la logique, mais de l'histoire ». Il existe pour cela encore une autre raison : la société n'est pas le produit d'un accord quelconque, d'un assentiment de ses membres. Toutes les formes sociales, lois, institutions, mœurs, l'individu « ne les a point consenties ; d'autres, ses prédécesseurs, ont choisi pour lui, et l'ont enfermé d'avance dans la forme morale, politique et sociale qui leur a plu<sup>112</sup> ». Ce qui fait que la société est un organisme,



« un corps vivant<sup>113</sup> » formé au cours des siècles par les innombrables générations venant les unes après les autres. Tous ces hommes si différents entre eux sont bien loin d'être indépendants et de « contracter entre eux pour la première fois ». Depuis huit cents ans, dit Taine en faisant écho à Burke, eux et leurs ancêtres « font un corps de nation », ils forment une communauté qui leur a permis de vivre et d'accumuler « tout l'héritage de bien-être et des lumières dont ils jouissent aujourd'hui ». C'est pourquoi chaque individu « est dans cette communauté comme une cellule dans un corps organisé » et « la cellule ne naît, ne subsiste, ne se développe et n'atteint ses fins personnelles que par la santé du corps entier<sup>114</sup> ». Tel est l'axe principal au long duquel se développe l'œuvre d'Hyppolite Taine : « Une civilisation fait corps, et ses parties se tiennent à la façon des parties d'un corps organique<sup>115</sup>. »

Ici apparaît la métaphore fameuse célébrée par Barrès et tous les nationalistes : la société assimilée à un arbre « dont le tronc, épaissi par l'âge, garde dans ses couches superposées, dans ses nœuds, dans ses courbures, dans son branchage, tous les dépôts de sa sève et l'empreinte des innombrables saisons qu'il a traversées<sup>116</sup> ». La nation est bien cet arbre plusieurs fois centenaire : depuis huit siècles, les Français, « eux et leurs ancêtres font un corps de nation<sup>117</sup> ». Il en est de même de l'État et de la famille, ces « deux principales œuvres de l'association humaine » : à la suite de la famille qui est un « État naturel, primitif et restreint », l'État pour Taine est une « famille artificielle, ultérieure et étendue » qui, comme chez Herder, Maurras et Spengler, ne doit rien aux individus, à leurs volontés et à leurs besoins. La famille comme l'État sont fondés sur l'autorité : qu'est-ce qui fait la famille, sinon « le sentiment d'obéissance par lequel une femme et des enfants agissent sous la direction d'un père et d'un mari » ? Qu'est-ce qui produit l'État « sinon le sentiment d'obéissance par lequel une multitude d'hommes se rassemble sous l'autorité d'un chef<sup>118</sup> ? » Avec Taine, comme avec Herder, on se croirait revenu au temps des théoriciens de l'autorité du droit divin et du caractère naturel de la société des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles,

contre lesquels se sont dressés Hobbes et Locke. Mais, en fait, c'est d'une définition très moderne qu'il s'agit, celle dont l'objectif est toujours de nier le libre arbitre et l'autonomie de l'individu comme base de toute organisation sociale et politique. Taine revient sur cette idée à plusieurs reprises : l'État est bien une association naturelle préexistant à l'individu, ce qui fait qu'« on y entre de force, dès qu'on naît, avant de se connaître et de rien savoir ». C'est ainsi que l'engagement de l'individu « est tacite », n'a aucun besoin d'être exprimé par « un vote », il est « antérieur, inné, parfois indestructible, en tant que physiologique<sup>119</sup> ». En réalité, chez Taine, il n'existe pas de véritable distinction entre l'État, institution juridique, et la société, synonyme de la communauté nationale : toute forme d'organisation sociale est un organisme produit par l'histoire, donc indépendante de la volonté humaine.

Il est évident que s'incliner devant le verdict de l'histoire ne devrait pas signifier dans le cas de Burke la même chose que chez Taine : l'auteur des *Origines* achève son œuvre majeure un siècle après la chute de l'Ancien Régime. La Révolution fait alors partie intégrante de l'histoire nationale, mais, pour Taine comme pour Maurras après lui, comme à Vichy, elle reste encore un corps étranger. Le respect de l'histoire signifie respect de cette histoire dont la Révolution ne fait pas partie et qui permettrait d'évacuer de l'histoire de France les événements qui se sont produits après 1789. Telle est également la signification concrète de la méthode inductive en politique : la politique est gouvernée par l'histoire. En clair, cela signifie que toute mise en cause de l'ordre existant mène sans faute au désastre. Taine admire le modèle anglais, dans sa version burkienne, qu'il est d'usage, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, de porter aux nues comme une expression classique de la « politique expérimentale » et de la « méthode inductive » d'un empirisme relié à la réalité vivante<sup>120</sup>. Cette conception prétendument historique et naturelle, sous le couvert de l'exécution de seules réformes opportunes en renonçant d'emblée aux « réformes impraticables » pour se rabattre sur une démarche faite

d'« attermoiements, transactions et compromis<sup>121</sup> », n'est en réalité rien d'autre, chez Taine comme chez Burke, qu'un moyen de laisser les choses dans l'état où on les trouve, à condition que cet état de choses leur convienne.

Pour combattre les principes de la pensée éclairée, il faut mettre en évidence le fait que chaque génération n'est que « la gérante temporaire et la dépositaire responsable d'un patrimoine précieux et glorieux qu'elle a reçu de la précédente, à charge de le transmettre à la suivante<sup>122</sup> ». Dans toute société, on retrouve un « résidu de vérité, [...] un résidu de justice, reliquat petit mais précieux [...] que la tradition conserve<sup>123</sup> ». Ce qui signifie que l'acte de refondation d'une société qui se poursuit dans les premiers mois de 1789 ne peut être qu'une aberration, un crime contre l'histoire et la nature qui, chez Taine comme chez Burke et chez Maurras, prend la place de la providence. Produit de l'histoire, construite le long des siècles par les générations venant les unes après les autres, la société est un tissu de traditions et préjugés héréditaires, une construction patiemment édifiée aux profondes racines. Les Français n'ont pas à créer leur association, elle existe depuis huit siècles, il y a chez eux « *une chose publique* » : il est absurde de parler d'un contrat entre les individus autrement que pour dire que « leur quasi-contrat est fait, conclu d'avance<sup>124</sup> ». Ce qui fait que les seuls pactes que Taine reconnaisse sont ceux qui, comme chez Burke, consacrent un droit antérieur. Son interprétation du Bill of Rights est calquée sur celle de Burke, de Maistre, de Rehberg, de Gentz et des romantiques allemands. Une fois de plus, on entend parler des hommes réels, des situations concrètes et des institutions établies, et le pacte historique de 1689 n'aurait jamais eu d'autre objectif que garantir les acquis du passé<sup>125</sup>. Il n'y a donc pas de meilleure politique que celle qui consiste à accepter l'ordre existant tel que l'ont fait, en suivant les enseignements de la nature, les générations venues les unes après les autres. Tout cela jusqu'à 1789 : si Burke entend en rester là, pour Taine ou Maurras il faudra déjà revenir cent et cent cinquante ans en arrière, un jour avant la convocation des

états généraux. Car, un siècle après 1789, le temps passé ne suffit pas aux yeux de Renan et de Taine pour couvrir du voile de la respectabilité la Révolution française. Il en est de même avec Spengler dans l'Allemagne weimarienne et avec Croce à la veille de la prise du pouvoir par les fascistes italiens. Cent cinquante ans après la Déclaration des droits de l'homme, au temps de Vichy, les maurrassiens n'auront pas l'idée, au nom de la préservation de l'ordre établi, de défendre la République. Ils s'en feront allégrement les fossoyeurs. Les penseurs des anti-Lumières n'ont jamais été des conservateurs, mais des révolutionnaires d'une espèce nouvelle.

Sur les traces de Burke, Taine plante au centre de sa philosophie de l'histoire le préjugé. Ce présumé scientifique pratique un antirationalisme qui ne le cède en rien à celui de Burke avant lui ou, après lui, à celui de Barrès, le représentant le plus fidèle de l'esprit du tournant du xx<sup>e</sup> siècle. En effet, « le préjugé héréditaire est une sorte de raison qui s'ignore », c'est une raison collective. Ici Taine va encore plus loin que Burke : « Comme la science, il a pour source une longue accumulation d'expériences » ; il est le fondement de la civilisation ; d'un « troupeau de brutes » il a fait « une société d'hommes », sa disparition ferait retomber l'homme privé de « la sagesse des siècles » à « l'état sauvage<sup>126</sup> ». Pour l'auteur des *Origines* comme pour celui des *Réflexions*, le préjugé héréditaire, pilier de leur philosophie de l'histoire, est le fondement de la politique.

Ainsi s'affirme la dépendance de l'individu envers le corps social. La société pèse sur lui de tout le poids des âges, sinon de la perpétuité. L'homme non seulement n'est pas libre, mais il est soumis à toute une tradition, et « il faut qu'il la subisse<sup>127</sup> ». Il s'ensuit que « chaque individu naît endetté envers l'État, et jusqu'à l'âge adulte, sa dette ne cesse de croître<sup>128</sup> ». Ici Taine fait un pas de plus : l'État est le gardien de la communauté. La distinction entre État et communauté n'est pas bien établie, et il semble bien que pour lui les deux termes soient synonymes. Taine enchaîne tout de suite pour montrer, comme on vient de le voir plus haut, que l'homme est

dans la communauté comme une cellule dans le corps humain. La société « est sa créancière » et elle l'est pour toujours : voilà les vrais Français, et l'on voit tout de suite « combien ils diffèrent des monades simples, indiscernables, détachées, que les philosophes s'obstinent à leur substituer<sup>129</sup> ». Le *Contrat social* n'a pas été fabriqué pour eux, mais pour des hommes abstraits qui ne sont d'aucun siècle ni d'aucun pays, « pures entités écloses sous la baguette métaphysique ». Dans le monde historique, le monde réel, les hommes sont profondément différents, et ce qui convient aux uns ne convient pas à d'autres. Chaque société est composée d'hommes qui participent de « toute une structure mentale et morale, structure héréditaire et profonde, léguée par la race primitive ». Ce qui est commun à tous les hommes « est un résidu prodigieusement mince, un extrait infiniment écourté de la nature humaine » : telle est précisément la vision de l'homme de l'époque, celle, dit Taine, qui, « suivant la définition du temps », ne voit dans l'individu rien d'autre qu'un « “être qui a le désir du bonheur et la faculté de raisonner”<sup>130</sup> ». Taine fait appel à toute la richesse de la langue française, à tous les synonymes et à toute l'imagerie possibles pour dire encore et toujours la même chose : la société n'est pas le produit d'une convention quelconque, mais une « *fondation à perpétuité* » où les hommes ont apporté leur contribution, génération après génération, « à condition que la fondation resterait intacte<sup>131</sup> ». Dans cette suite de générations, aucun individu, aucun groupe, aucun usufruitier n'a le droit, en compromettant le dépôt qui lui a été transmis, de faire tort à « tous ses prédécesseurs dont il frustre les sacrifices, et à tous ses successeurs dont il fraude les espérances<sup>132</sup> ». Imposer à un peuple vivant des normes étrangères à son histoire signifierait que l'on substitue à l'homme réel et complet » un « fantôme philosophique, un simulacre vide et sans substance<sup>133</sup> ».

Le bien de la collectivité « saisi par cette longue vue » constitue l'objectif de toute action politique, il est le seul critère qui puisse permettre de juger les qualités d'une

institution. Aucune Constitution n'est bonne, utile ou légitime, mauvaise, nuisible ou illégitime en soi, car « il n'y en a pas qui soit de droit antérieur, universel et absolu ». Il n'existe qu'un seul critère : la question de savoir si « elle dissout l'État » ou si elle « maintient l'État<sup>134</sup> ». Il ne s'agit donc pas seulement des engagements et obligations de l'individu envers la collectivité en tant que société civile, un passif dont il est difficile de voir comment il pourrait jamais se libérer, mais envers les structures du pouvoir, le régime, les institutions et en dernière analyse la nation. Un siècle après Burke, les positions de Taine ne le cèdent en rien à celles de l'auteur des *Réflexions sur la Révolution de France* : en incorporant des éléments hegelien ainsi que le darwinisme, sa pensée gagne seulement en dureté. La subordination de l'individu à l'État, gardien de l'ordre social établi, trace bien les contours de la révolte contre les Lumières franco-kantiennes.

La primauté de la société n'est donc pas seulement un fait, mais encore une nécessité ancrée dans la nature humaine. La société, la nation, l'État, les préjugés, les normes de comportement ainsi que toutes les autres contraintes exercées par la vie en commun constituent autant de soupapes de sûreté destinées à tenir en laisse l'homme toujours capable de redevenir ce qu'il fut à l'origine, « un loup inquiet, affamé, vagabond et poursuivi<sup>135</sup> ». En réalité, la civilisation constitue une camisole de force qui, tant bien que mal, parvient à maîtriser, en temps normal, cet animal « très voisin du singe, [...] jadis cannibale », vivant sur « un fonds persistant de brutalité, de férocité, d'instincts violents et destructeurs », gouverné par ces « puissances brutes » que sont des « courants de passion irrésistibles », des afflux d'émotion, des transports contagieux, des épidémies de crédulité et de soupçon, un être chez qui « les songes pullulants se développent d'eux-mêmes en chimères monstrueuses<sup>136</sup> ». Pour Taine, aucun doute n'est possible : c'est l'instinct animal, ses besoins et ses intérêts physiques qui dictent le comportement humain, tout au moins en ce qui concerne la grande masse du peuple astreint au travail manuel. « Autant la raison est boiteuse dans l'homme, autant elle est rare dans l'humanité. » Ou encore : « Non



seulement la raison n'est point naturelle à l'homme, ni universelle dans l'humanité, mais encore, dans la conduite de l'homme et de l'humanité, son influence est petite<sup>137</sup>. » Sauf chez « quelques froides intelligences, un Fontenelle, un Hume, un Gibbon », son rôle est secondaire, les véritables « maîtres de l'homme sont le tempérament physique, les besoins corporels, l'instinct animal, le préjugé héréditaire, l'imagination<sup>138</sup>... »

Ce n'est pas tout. Taine est convaincu que « à proprement parler, l'homme est fou, comme le corps est malade, par nature<sup>139</sup> ». Seules ses structures de pouvoir, ses « sergents de ville [...], ses barrières et ses gardiens » peuvent mater les instincts de refus et de révolte, l'amour-propre exagéré et le raisonnement dogmatique, ces « deux racines de l'esprit jacobin » qui en tout pays « subsistent indestructibles et souterraines » et cherchent à « desceller la vieille assise historique<sup>140</sup> ». Pour préserver la société, le ressort final, le seul véritable instrument efficace est « le gendarme armé contre le sauvage, le brigand et le fou que chacun d'entre nous recèle<sup>141</sup> ». Dans ce monde où la paix ne peut être maintenue que par la crainte, il est absurde de parler des droits de l'homme, de la liberté de l'individu, de la démocratie ou de la souveraineté du peuple. Maistre, Maurras ou Spengler professent les mêmes principes. La foi dans l'individu fut le grand péché de la Révolution, et la véritable origine du mal réside évidemment dans la mise en pratique de la pensée de Rousseau : « Conformément aux doctrines du *Contrat social*, on pose en principe que tout homme naît libre et que sa liberté a toujours été inaliénable<sup>142</sup>. » Ce qui signifie appliquer à l'existence humaine la « raison pure qui a découvert les droits de l'homme et les conditions du contrat social<sup>143</sup> », c'est-à-dire les règles « de la raison spéculative et de la déraison pratique<sup>144</sup> ». La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'est rien d'autre qu'un ensemble de « dogmes abstraits », de « définitions métaphysiques » et « d'axiomes plus ou moins littéraires, c'est-à-dire plus ou moins faux, tantôt vagues et tantôt contradictoires, [...] bons pour une



harangue d'apparat et non pour un usage effectif<sup>145</sup> », un document qui s'adresse à l'homme abstrait, « un automate simple, dont le mécanisme est connu<sup>146</sup> », et refuse de prendre en compte la nature de « l'homme réel<sup>147</sup> », « caractère vivant », tel « qu'on l'a sous les yeux, dans les champs et dans la rue<sup>148</sup> ». Dans la créature humaine on n'a voulu voir que « l'être abstrait créé par les livres<sup>149</sup> ». Finalement, en vertu de la Constitution, « l'anarchie spontanée devient l'anarchie légale [...]. On n'a pas vu de plus belle [...] depuis le neuvième siècle<sup>150</sup> ». Burke et Carlyle avant Taine, Renan en même temps que lui, Croce et Meinecke après lui n'auront pas dit autre chose.

Au côté du gendarme aux mains rudes, l'autre digue éprouvée est la religion. À l'exception de Herder, prédicateur protestant, aucun des grands critiques libéraux des Lumières n'avait la foi, mais tous voyaient dans la religion une extraordinaire force civilisatrice, un facteur capital de stabilité sociale et une source de force morale. Chez Taine comme chez Burke, les sources de la morale européenne, donc de la civilisation de l'Europe, la conscience et l'honneur se trouvent dans le christianisme et la féodalité<sup>151</sup>. La religion, de par sa nature, est « un poème métaphysique accompagné de croyance<sup>152</sup> », elle garde vivante « notre conscience morale, qui est notre lumière intérieure<sup>153</sup> », pour des centaines de générations elle fut la seule voie d'accès aux choses divines, elle reste un « organe à la fois précieux et naturel », elle permet à l'homme d'embrasser « l'immensité et la profondeur des choses », elle enracine l'individu dans une communauté : l'Église est une force sociale, « un germe trop profond pour qu'on puisse l'extirper<sup>154</sup> ». Les premières pages des *Origines* sont consacrées à l'éloge du christianisme, de la religion en tant que discipline et force civilisatrice : ce furent l'Église et le clergé qui, après la conquête germanique, ont sauvé l'Europe de la barbarie et lui ont évité de devenir une « anarchie mongole » ; ce fut l'Église encore qui, « par ses innombrables légendes de saints, par ses cathédrales et leurs structures, par ses statues et leur expression, par ses offices et leur sens

encore transparents, a rendu sensible “le royaume de Dieu”, et dressé le monde idéal au bout du monde réel<sup>155</sup> ». C’est ainsi que « les bêtes sauvages deviennent dociles », et l’Église découvre dès le début le grand secret de la vie sociale : elle apprend à domestiquer l’individu et à préserver l’ordre établi. En effet, ayant promis le « royaume de Dieu », l’Église a « prêché la résignation tendre aux mains du Père céleste, inspiré la patience, la douceur, l’humilité, l’abnégation, la charité ». Elle finit par créer une société vivante, seule capable de subsister sous le flot des barbares<sup>156</sup>. À la fin du second volume, douze cents pages plus loin, Taine se résume : « Dans toutes les branches de la vie privée ou publique, l’influence d’une Église est immense et constitue une force sociale distincte, permanente, de premier ordre<sup>157</sup>. » Rarement a-t-on vu mieux sculpté le rôle de l’Église en tant que pilier de l’ordre établi. En 1789, à la veille du grand désastre, les ecclésiastiques avec les nobles et le roi « avaient dans l’État la place éminente, avec tous les avantages » que pendant longtemps ils « avaient méritée » : « En effet, par un effort immense et séculaire, ils avaient construit tour à tour les trois assises principales de la société moderne<sup>158</sup>. » Tout ce qui était grand en Europe, et ce qui en reste encore, est un produit de ce monde de monastères et de châteaux, de nobles et de serviteurs de l’Église.

Pour mieux mettre en valeur le désastre constitutionnel français, et contrairement à Burke qui ne souffla mot de la Constitution américaine, contrairement à Renan qui n’avait pas beaucoup d’admiration pour le système américain mais qui le comprenait beaucoup mieux, Taine oppose favorablement les États-Unis à la France révolutionnaire. Assurément, il interprète la Déclaration d’indépendance du 4 juillet 1776 à sa façon, et, sauf la première phrase qui n’est à ses yeux qu’une « réclame de circonstance à l’adresse des philosophes européens », le texte dans son ensemble et après lui la Constitution du 4 mars 1789 et ses onze amendements présentent des mesures concrètes qui limitent les pouvoirs du Congrès et assurent « les libertés fondamentales du

citoyen<sup>159</sup> ». Taine ne voit aucune philosophie derrière ces documents, aucune série de principes, et comme chez Burke, Locke et les droits naturels ne sont pas mentionnés.

L'accent mis sur la dépendance de l'individu fait qu'il est illusoire de parler de liberté dans le sens libéral classique du terme. Le libéralisme tainien appartient bien à la variété burkienne de libéralisme « bloqué » ou libéralisme communautarien. L'individu ne saurait être laissé à lui-même, car, quand on essaie de traduire cette vue de l'esprit qui s'appelle l'autonomie de l'homme en termes concrets, on obtient la Révolution française avec ses massacres : on voit alors surgir le tueur de Septembre, le jacobin assoiffé de sang, qui, pour étouffer ce qui reste en lui d'humain, accumule les meurtres, « le démon de Dante, à la fois bestial et raffiné, non seulement destructeur mais encore bourreau<sup>160</sup> ». Finalement arrive avec la Commune, comme le dira en citant Taine Victor Giraud, un de ses meilleurs connaisseurs, écrivant lui aussi au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, « le gorille féroce et lubrique<sup>161</sup> ». Voilà à quoi, selon la famille d'esprit à laquelle appartient Taine, aboutit finalement la Déclaration des droits de l'homme : la déshumanisation de l'ennemi idéologique, commencée avec Burke, va dès la fin du xix<sup>e</sup> siècle façonner une politique. Cette déshumanisation se traduira, d'une part, par la haine du peuple et, d'autre part, par la possibilité de rejeter des groupes étrangers au consensus. La définition du consensus pourra éventuellement changer en fonction des besoins. Avec l'introduction du racisme et du darwinisme la déshumanisation va prendre une dimension nouvelle.

Dans un style moins prophétique, Renan développe la même idée : « La société n'est pas la réunion atomistique des individus, formée par la répétition de l'unité ; elle est une unité constituée ; *elle est primitive*<sup>162</sup>. » Car, « aux yeux d'une philosophie éclairée, la société est un grand fait providentiel ; elle est établie non par l'homme, mais par la nature elle-même [...]. L'homme isolé n'a jamais existé. La société humaine, mère de tout idéal, est le produit direct de la volonté suprême qui veut que le bien, le vrai, le beau aient dans l'univers des

contempleteurs<sup>163</sup> ». Dans *L'Avenir de la science*, on écrit le plus libéral, Renan disait déjà : « L'homme ne naît pas libre. [...] Il naît partie de la société, il naît sous la loi. [...] L'homme, comme la plante, est sauvage de sa nature. [...] On n'est homme qu'à la condition de la culture intellectuelle et morale<sup>164</sup>. » C'est ainsi que Renan se coupe de la tradition libérale des Lumières, non seulement de Rousseau, mais de Locke. De cette manière il s'inscrit dans la lignée de Burke, Maistre et Taine, aussi de Carlyle et finalement de Nietzsche qui, tout en étant sensibles à la grandeur de Rousseau, vomissaient son égalitarisme et son exécration de la hiérarchie. Pour Renan précisément, « la société est une hiérarchie. Tous les individus sont nobles et sacrés, tous les êtres (même les animaux) ont des droits ; mais tous les êtres ne sont pas égaux, tous sont des membres d'un vaste corps, des parties d'un immense organisme qui accomplit un travail divin. La négation de ce travail divin est l'erreur où verse facilement la démocratie française<sup>165</sup> ». L'ordre humain est « le produit direct de la volonté suprême<sup>166</sup> », sa finalité n'est pas de « contenter le grand nombre » mais d'assurer la vie intellectuelle et morale<sup>167</sup>. À ses débuts il pensait encore que « maintenir une portion de l'humanité dans la brutalité est immoral et dangereux ». Il voulait alors « donner place à tous au banquet de la lumière<sup>168</sup> ». Dès les années 1850, il ne reste plus grand-chose de ces dispositions libérales.

Voilà pourquoi et en quoi la démocratie est contraire aux buts de l'existence humaine. Celle-ci ne peut être fondée que sur l'inégalité comparable à celle qui existe dans la nature : « La vie humaine deviendrait impossible, si l'homme ne se donnait le droit de subordonner l'animal à ses besoins ; elle ne serait guère plus possible, si l'on s'en tenait à cette conception abstraite qui fait envisager tous les hommes comme apportant en naissant un même droit à la fortune et aux rangs sociaux<sup>169</sup>. » Le respect de l'inégalité est la condition première d'une vie civilisée, d'un ordre social sain et d'une politique apte à assurer la grandeur nationale : « La grande vertu d'une nation est de supporter l'inégalité traditionnelle<sup>170</sup>. » Non

seulement l'égalité des conditions « serait la fin de toute vertu », mais « aucune société n'est possible, si l'on pousse à la rigueur les idées de justice distributive à l'égard des individus<sup>171</sup> ». L'égalité entre classes sociales est aussi peu conforme à la nature des choses que l'égalité entre les sexes, la suppression de la propriété, de l'hérédité, de la noblesse. Il n'est pas possible que tous jouissent dans la même mesure des richesses offertes ou produites par la société, que tous atteignent un même niveau de raffinement, mais il faut qu'il y ait des gens de loisir, savants, vertueux, bien élevés : « On supprime l'humanité, si l'on n'admet pas que des classes entières doivent vivre de la gloire et de la jouissance des autres<sup>172</sup>. » Et plus loin : « La nature a voulu que la vie de l'humanité fût à plusieurs degrés. [...] C'est la grossièreté de plusieurs qui fait l'éducation d'un seul<sup>173</sup>. » L'Église l'a bien compris, et c'est à la religion d'expliquer ces mystères tout comme c'est à elle qu'il appartient d'offrir la consolation à tous les sacrifiés d'ici-bas, car s'il est « injuste qu'un homme soit sacrifié à un autre homme, [...] il n'est pas injuste que tous soient assujettis à l'œuvre supérieure qu'accomplit l'humanité<sup>174</sup> ». Telle est la grande loi que l'Église vient nous apprendre : « C'est la sueur de plusieurs qui permet la vie noble d'un petit nombre ; cependant, elle n'appelle pas ceux-ci privilégiés, ni ceux-là déshérités, car l'œuvre humaine est pour elle indivisible<sup>175</sup>. » Ce principe supprimé, on obtient médiocrité et égoïsme, ou, en d'autres termes, matérialisme et démocratie.

Renan finit par se rallier à la République, ou plutôt il se résigne à ne pas combattre la République et s'oppose au boulangisme aussi bien par crainte d'un affrontement avec l'Allemagne que par mépris pour le populisme et la vulgarité, mais il ne récuse pas l'œuvre de toute sa vie et ne se rallie pas aux fondements intellectuels de la démocratie.

Renan n'embrassera pas l'héritage des Lumières et de la Révolution. Il ne mettra pas fin à son combat contre « ce déplorable principe qu'une génération n'engage pas la génération suivante, si bien qu'il n'y a aucune chaîne des

morts aux vivants, nulle sûreté pour l'avenir<sup>176</sup> ». Il ne se lassera pas de répéter que « la conscience d'une nation réside dans la partie éclairée de la nation, laquelle entraîne et commande le reste<sup>177</sup> ». De *L'Avenir de la science* jusqu'à ses tout derniers écrits, Renan reste convaincu que « tout le mal de l'humanité vient [...] du manque de culture<sup>178</sup> ». Voilà pourquoi la démocratie est exclue : la « bestialité native » de la moitié de l'humanité fait qu'il est « impossible d'aimer le peuple tel qu'il est ». S'il triomphe « ce sera pis que les Francs et les Vandales ». Concrètement, cela signifie que le suffrage universel est illégitime, car « la stupidité n'a pas le droit de gouverner le monde<sup>179</sup> ». Il s'ensuit que quelqu'un doit prendre « la tutelle des masses » : c'est la fonction de l'aristocratie<sup>180</sup>.

Carlyle enchaîne sur cette analyse, et il est difficile parfois de distinguer qui est l'auteur de tel passage, tant les idées et leur formulation se ressemblent. Si le monde veut échapper à une ruine totale, il faut que « ces jours de mort universelle » dont est fait le présent soient ceux d'une « renaissance universelle<sup>181</sup> ». La renaissance ne peut se faire que par un retour à l'ordre naturel des choses, en commençant par la reconnaissance de la véritable nature de l'individu, de ses limites et de ses devoirs. « Le devoir éternel de tous les hommes [...] est de faire du travail compétent, de travailler honnêtement en fonction de leurs capacités ; car c'est pour cela et non pour une quelconque autre raison que l'homme a été envoyé dans ce monde<sup>182</sup>. »

L'homme, soutient Carlyle, a deux natures, l'une dynamique, l'autre mécanique. Tout ce qui est bas, comme l'utilitarisme, provient de sa nature mécanique, tout ce qui est grand provient de sa nature dynamique : la chrétienté tire ses origines « des profondeurs mystiques de l'âme humaine<sup>183</sup> ». C'est dans sa nature dynamique que l'homme puise son besoin de soumission à ce qui le dépasse, d'obéissance à ses supérieurs, d'ordre et de hiérarchie : « Il n'est pas, dans le cœur de l'homme, de sentiment plus noble ou plus sacré<sup>184</sup>. » C'est sa soif d'obéissance à ceux qu'il estime meilleurs que



lui-même qui fait de lui un être social : c'est dans la société que « la moralité commence », c'est dans la société que l'homme sent pour la première fois ce qu'il est et qu'il devient pour la première fois ce qu'il est capable d'être<sup>185</sup>. Voilà pourquoi la signification véritable de la liberté n'est pas la libre disposition de soi-même sans interférence d'autrui, ce n'est pas l'émancipation et l'autonomie par rapport à d'autres, mais au contraire l'obéissance aux lois de l'Univers, l'obéissance au plus sage que soi et la connaissance de ses propres limites. Telle est la seule liberté tangible qui existe<sup>186</sup> ; elle n'est même pas concevable hors de cette « Obéissance à l'Élu-du-Ciel<sup>187</sup> ». Quant aux droits de l'homme, il est certain, dit Carlyle, que tous les hommes sont fondés à réclamer et à chercher leurs droits ; d'ailleurs, ajoute-t-il, fondés ou non, ils le feront de toute façon : les chartismes, les radicalismes, les révolutions françaises en apportent la preuve. D'autres méthodes encore apparaîtront. Les droits de l'homme certainement sont justes, mais non moins que cette parole : « Traitez chacun selon ses droits et qui échappera au fouet<sup>188</sup> ? » Par ailleurs, les droits de l'homme (*rights*) ne font guère le poids face à sa puissance réelle et sa capacité de réaliser ses droits (*mights*). Ces conditions varient considérablement d'un endroit à l'autre et d'une période à l'autre : ce qui signifie qu'il est absurde de parler des droits de l'homme universels et éternels<sup>189</sup>. Finalement, Carlyle résume sa pensée : de tous les droits de l'homme, le premier, le seul « droit de l'homme » qui ne puisse jamais être mis en cause est le droit de l'ignare à être guidé et tenu, de gré ou de force, dans le droit chemin par plus sage que lui<sup>190</sup>.

Ce principe, que Carlyle considérait comme une soupape de sûreté pour la civilisation européenne, était apparu chez Burke sous forme d'une formule moins brutale mais guère moins explicite : prescription, prudence et préjugés. C'est dans le principe de la prescription que se trouve ancré celui de la représentation virtuelle dont il sera question dans le chapitre suivant : en substituant au régime électif celui de la représentation virtuelle, Burke croyait dresser une digue



devant la démocratie. Par ailleurs, l'existence même d'une institution devenait la preuve de sa légitimité et sa justification ultime. Car, pour Burke, la Constitution est un ordre dont la légitimité est ancrée dans son ancienneté. Cette ancienneté lui donne un caractère quasi sacré. En vertu du principe de prescription tel qu'il est défini par la loi civile, tout possesseur d'un bien devient, après un laps de temps donné, son propriétaire légal, même si à un moment quelconque la preuve est apportée que la prise de possession s'est faite par la fraude et la violence. Burke était convaincu que la propriété et le pouvoir avaient toujours pour origine une forme d'usurpation, et, sans le principe de prescription, l'ordre établi pourrait à tout moment prêter flanc à la contestation. De sorte que la stabilité de l'ordre public exige que la question des origines du droit et de la légitimité soit exclue de tout débat politique. Pour Burke, le principe de prescription appartient à l'ordre naturel des choses. Dix ans après avoir, dans son discours de 1782 sur la réforme du système représentatif, posé ce principe, il revient sur ce thème en pleine campagne contre la Révolution française. Dans un texte important, une lettre sur les affaires d'Irlande adressée à son fils, il fonde tout droit, tout lien entre les hommes, toute législation sur le « rocher solide de la prescription » : il la considère comme « le titre de droit le plus solide, le plus complet et le plus reconnu comme tel dans les rapports entre les hommes, [...] un titre qui n'est pas le produit mais le maître de la loi positive, [...] un titre qui, sans être défini dans ses termes, est dans son principe enraciné dans le droit naturel lui-même, [et] ainsi constitue le fondement du droit à la propriété<sup>191</sup> ».

Préjugés, prudence et prescription affirment l'incapacité des hommes à se créer un monde différent de celui qui existe. La « prudence » signifie en vérité la capacité d'écouter la voix de l'histoire, ou tout simplement le contraire du rationalisme et des principes universels<sup>192</sup>. Mais l'antirationalisme, on l'a vu plus haut, engendre aussi le relativisme des valeurs : Burke croyait effectivement que les valeurs morales dépendaient des circonstances<sup>193</sup>. Quoi qu'il en soit, si les règles de prudence avaient été suivies, les Français, au lieu de s'arroger le pouvoir

d'en faire une nouvelle, se seraient conformés « à une Constitution établie<sup>194</sup> ». Cette règle, les Anglais la respectent sans partage : « Tous les vieux préjugés, déclare Burke, nous les chérissons parce que ce sont des préjugés et que plus longtemps ces préjugés ont régné, plus ils se sont répandus, plus nous les aimons. » En réalité, le préjugé remplace chez lui la raison : « Le préjugé est toujours prêt à servir, il a déjà déterminé l'esprit à ne s'écarter jamais de la voie de la sagesse et de la vertu, si bien qu'au moment de la décision l'homme n'est pas abandonné à l'hésitation, travaillé par le doute et la perplexité. » Car « nous craignons d'exposer l'homme à vivre et à commercer avec ses semblables en ne disposant que de son propre fonds de raison, et cela parce que nous soupçonnons qu'en chacun ce fonds est petit, et que les hommes feraient mieux d'avoir recours, pour les guider, à la banque générale et au capital constitué des nations et des siècles<sup>195</sup> ».

Les fils conducteurs qui relient Burke et Herder à Carlyle, Taine, Renan, Barrès, Maurras et Spengler ne s'effilochent que fort rarement : le droit et le privilège des incultes c'est de recevoir des ordres et de les exécuter, la grande vertu des humbles et des gens du peuple c'est d'écouter leur cœur et non pas la raison. C'est la cabale littéraire, rationaliste, partie à l'assaut de la religion chrétienne qui a engendré le désastre révolutionnaire, c'est cette même cabale intellectualiste qui porte, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la responsabilité de la décadence de la France et de ses défaites. La civilisation est toujours en danger, les forces du désordre rationaliste et démocratique sont toujours à l'œuvre.

L'impuissance de la raison à guider l'homme en société reste la pierre angulaire de la pensée anti-Lumières, de Burke comme de Herder, de Barrès ou de Spengler. La critique de Burke est dirigée contre toutes les formes de rationalisme, son but est d'exposer l'infériorité intellectuelle et morale du jugement individuel. En insistant sur la grande fragilité de la raison, Burke s'attaque à l'idée même des droits de l'homme : la liberté en tant que droit naturel de l'individu n'existe pas

pour lui, il n'y a que « les libertés », c'est-à-dire des privilèges, et ceux-ci sont assimilés à un patrimoine<sup>196</sup>. Toute velléité de reconstruction de l'ordre social et politique telle que celle qui voit le jour en France au printemps de 1789 est condamnée d'avance et définie en termes de « philosophie mécanique » ou de « métaphysique de collégien » qui ne saurait déboucher que sur « une constitution géométrique et arithmétique<sup>197</sup> ». Mais il ne s'agit pas seulement de la Révolution française : il faut à tout prix que la Glorieuse Révolution ne s'inscrive dans les annales que comme une restauration de l'ordre ancien. C'est à une restauration comparable à celle qui, en vertu de son interprétation, devait permettre 1689 que Burke appelle les Français, en faisant totalement abstraction des réalités. Une fois de plus, on voit ici comment ce « pragmatiste » refuse le verdict de l'histoire quand la sentence n'est pas conforme à ce qu'elle devrait être à ses yeux. C'est ainsi que, s'alignant sur les positions les plus extrêmes de la haute aristocratie, celles notamment des princes du sang, il préconise un retour pur et simple à la situation qui prévalait en 1614, quand les états généraux se sont réunis pour la dernière fois. Il prêche le culte de la tradition, mais la question qui deviendra fameuse à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – « quelle tradition ? » – se pose cent ans plus tôt avec la même acuité. La tradition qu'Edmund Burke fait sienne est celle qui s'exprime dans la révolte nobiliaire de 1787-1788 contre tous les projets de réforme de l'État proposés par les ministres de Louis XVI. Grand connaisseur de la France et politicien de métier, Burke ne pouvait ignorer la situation dramatique dans laquelle se trouvait le pouvoir royal. Il ne pouvait pas ne pas comprendre la nécessité d'une réforme, mais il ne fallait pas que celle-ci fût autre chose qu'une restauration. Lui-même ne s'était-il pas opposé, au cours de ces mêmes années, à tous les projets de réforme du système anglais ?

Car la colonne vertébrale de la pensée de Burke est l'idée de l'ordre. Par « ordre », il entend l'ordre politique et social fondé sur un ordre moral d'origine divine. Assurément, il existe un ordre moral universel, car il existe une nature humaine commune<sup>198</sup>. Mais cette égalité morale ne possédait aucune

fonction politique. Burke nie l'existence même de valeurs universelles à caractère politique : les libertés sont partagées d'une manière arbitraire et inégale, et leur objectif est la défense des classes privilégiées. Cependant, la défense des privilèges n'est pas la défense automatique de l'aristocratie de naissance, mais de l'ordre établi dans son ensemble dont la bourgeoisie fait déjà partie intégrante. Telle est la signification de la *Lettre à un noble lord* où il semble faire l'apologie de la bourgeoisie face aux prétentions de la haute noblesse. Ce n'est qu'une illusion : dans ce texte *pro domo* où il doit se défendre de l'accusation d'avoir accepté une pension royale comme prix de sa trahison des principes whigs, il joue le rôle de défenseur des talents contre l'aristocratie de naissance, mais en réalité il ne s'agit pas ici, comme on le pense parfois, d'un réflexe d'homme parvenu au sommet à la force du poignet et exprimant son mépris pour les fils de famille<sup>199</sup>. Non seulement dans les *Réflexions* mais aussi dans l'« Appel des whigs modernes aux whigs anciens », il voit dans « une véritable et naturelle aristocratie [...] une partie essentielle, intégrante, d'un grand peuple sagement constitué<sup>200</sup> ». Vingt ans plus tôt, en 1772, dans une lettre adressée au duc de Richmond, Burke montre bien le genre de rapports qui doivent exister par la nature des choses entre l'aristocratie et le reste du pays. Dans un hommage appuyé à la haute noblesse de son pays il déclare : « Vous, les gens des grandes familles et des fortunes héritées, vous n'êtes pas comme des gens comme moi, qui, quelles que soient les hauteurs par nous atteintes, par la rapidité de notre ascension et même par le fruit que nous portons, [...] ne sommes que des plantes d'une saison, et ne laissons aucune trace derrière nous. Mais, vous, si vous êtes ce que vous devriez être, vous êtes à mes yeux les grands chênes dont l'ombre recouvre le pays [...] d'une génération à l'autre<sup>201</sup>. » Cette métaphore classique reviendra chez Taine comme chez Barrès.

Toujours dans le même esprit, il poursuit sa campagne en faveur de ce qui est : la majorité, pas plus que la minorité, n'a le droit de modifier les structures politiques d'un pays : « Les suffrages de la majorité d'un peuple [...] ne peuvent pas plus

changer l'essence morale que l'essence physique des choses. » Il s'ensuit que « la Constitution d'un pays, une fois établie par un contrat quelconque, soit tacite ou exprimé, il n'y a aucun pouvoir qui ait le droit de la changer, à moins que l'on ne manque aux conditions du contrat, ou que l'on n'obtienne le consentement de toutes les parties<sup>202</sup> ». Telle est selon Burke la source de la légitimité politique. Ce qui, dans le contexte concret des événements de 1789, signifie qu'il est bon, juste et légitime que le roi, la noblesse et le clergé possèdent chacun un droit de veto sur la volonté des représentants du reste de la nation.

En faisant l'éloge de l'expérience, Burke se constitue en gardien de l'ordre social, politique et économique, de ses privilèges et de ses inégalités, il défend une participation politique réduite au minimum et dont la fonction essentielle est d'assurer la pérennité de ce qui est. À cet effet, il en appelle à « la science du gouvernement [qui] est par elle-même une science essentiellement pratique<sup>203</sup> », il lève le drapeau de « la sagesse pratique » contre « le savoir théorique<sup>204</sup> ». L'ordre bourgeois et capitaliste est précisément l'ordre établi ; l'expérience nous apprend que cet ordre doit être protégé par un gouvernement libre des entraves d'une démocratie. Burke est partisan d'un régime de laisser-faire et en même temps d'un système d'ordre rigoureux. Il veut un pouvoir fort, il pense qu'« un gouvernement n'a jamais péri d'une autre cause directe que sa propre faiblesse<sup>205</sup> ». En fait, pour lui, l'idée avancée par « ces nouveaux whigs » que la souveraineté « réside constamment dans le peuple, qu'elle est inaliénable ; que le peuple peut légitimement déposer les rois, [...] qu'il peut, quand il lui plaît, établir une nouvelle forme de gouvernement » et qu'un contrat « ne passe pas à la postérité » n'est propre « qu'à causer la ruine totale, non seulement de tous les gouvernements possibles et des garants qu'on pourrait donner à une liberté bien entendue, mais aussi des règles et des principes de la morale<sup>206</sup> ». Car rien n'est plus destructeur de l'ordre, plus contraire à la nature que la volonté de la majorité ou l'idée d'un contrat qui serait le produit du bon plaisir du

peuple. En fait, il importe de sauver le peuple de lui-même. « Le gouvernement est une invention de la sagesse humaine pour pourvoir aux *besoins* des hommes. [...] Parmi ces besoins, il faut compter celui d'exercer sur les passions humaines une contrainte suffisante. [...] Le pouvoir nécessaire à cet effet ne peut résider dans les intéressés eux-mêmes ; ce doit être un *pouvoir indépendant*, un pouvoir qui, dans l'exercice de ses fonctions, échappe à cette volonté et à ces passions qu'il est de son devoir de dompter et de soumettre. Dans ce sens, les contraintes font partie, au même titre que les libertés, des droits de l'homme<sup>207</sup>. »

Il convient donc de se tenir sans hésitation aucune au principe selon lequel le peuple ne doit pas, « sous une fausse apparence de liberté qui en dissimule le caractère véritable, exercer une domination contraire à l'ordre de la nature<sup>208</sup> ». Or rien n'est plus contraire à l'ordre naturel des choses que de s'en remettre à la majorité ; jamais la majorité ne peut parler au nom du peuple. En réalité, le peuple n'existe véritablement que là où il est soumis à « la discipline sociale selon laquelle le plus sage, le plus habile, le plus opulent conduit, et en conduisant éclaire et protège le plus faible, le plus ignorant et le moins pourvu des dons de la Fortune. Lorsque la multitude n'est pas sous cette discipline, à peine peut-on la regarder comme une société civilisée<sup>209</sup> ».

La réhabilitation du préjugé en tant qu'élément fondamental de la discipline sociale et de la poussée de la modernité antirationaliste, que l'on vient de voir chez Burke, est aussi au centre de la pensée de Herder. Le préjugé désigne la particularité ou le trésor spécifique d'une nation ou d'une époque, il est une source de bonheur et de vitalité. Tous les préjugés sont donc bons et respectables dans la même mesure. La raison n'a pas de prise sur le préjugé, et de ce fait même le préjugé constitue le rempart qui protège la nation. « Il faut aussi vénérer, utiliser, employer les préjugés », dit-il dans les notes qui dans l'édition Suphan suivent le *Journal*<sup>210</sup>. Dans *Une autre philosophie de l'histoire*, il enchaîne et développe sa pensée : « Le préjugé est bon en son temps ; car il rend



heureux. Il ramène les peuples à leur centre, les rattache plus solidement à leur souche, les rend plus florissants selon leur caractère propre, plus ardents et par conséquent aussi plus heureux dans leurs penchants et leurs buts. » Ici vient la conclusion : « La nation la plus ignorante, le plus remplie de préjugés est à cet égard la première : le temps des désirs d'émigration et des voyages pleins d'espoir à l'étranger est déjà maladie, enflure, embonpoint malsain, pressentiment de mort<sup>211</sup> ! »

C'est sans surprise que l'on constate également combien sont conservatrices les conceptions sociales de Herder. « La liberté, la vie sociale et l'égalité, telles qu'elles germent partout maintenant ; elles ont fait et feront du mal sous forme de mille abus », écrit-il<sup>212</sup>. Une page plus haut il disait déjà que si « les notions de liberté humaine, de vie sociale, d'égalité et de félicité [...] se répandent, [...] cela n'entraîne pas tout d'abord les meilleures conséquences, le mal souvent, selon la première apparence, l'emporte sur le bien ; mais<sup>213</sup> ! » Comme Taine et Croce après lui, il déplore la diffusion des Lumières dans toutes les couches de la société. Au cœur de la deuxième section, là où il lance ses plus dures critiques contre l'esprit des Lumières, contre son caractère « mécanique », contre le rationalisme et où il célèbre l'instinct, Herder enchaîne sur cette analogie qui va devenir un classique de l'idéologie antidémocratique : « Le corps entier est-il donc destiné à voir ? Et si la main et le pied veulent être œil et cerveau, est-ce que le corps tout entier n'est pas condamné à souffrir<sup>214</sup> ? » À la page suivante, Herder déplore amèrement une situation qu'il voit se créer sous ses yeux : les peuples en passe de devenir « tant de grands troupeaux régis philosophiquement<sup>215</sup> ». Ainsi est perçue la société telle que la conçoit l'école des droits naturels. Les droits naturels sont pour Herder des droits artificiels, inventés de toute pièce par les philosophes, ou, comme le disait Burke, par cette cabale philosophique qui avait juré la perte de la civilisation chrétienne.



En effet, depuis un siècle l'ordre naturel des choses est renversé, un « abîme de maux irréparables », que l'on peut comparer au désastre qui s'était abattu sur l'Allemagne dévastée au temps de Luther par les anabaptistes et autres exaltés, est apparu : « Et maintenant, avec le mélange général des conditions, avec la montée des petits à la place des grands, [...] les organes vitaux de l'humanité, les plus robustes, les plus nécessaires, se vident<sup>216</sup>. » Tout contribue à ronger les liens sociaux, à disloquer les rapports naturels : « Philosophie, libre pensée, opulence, et une éducation qui prépare à tout ceci, répandue plus profondément et plus loin d'un individu à l'autre<sup>217</sup>. » Partout où le regard se porte, on voit s'accumuler les ruines : « Limites et barrières sont abattues : les préjugés, comme on dit, de condition, d'éducation et même de religion sont foulés aux pieds, et même raillés à leur détriment : nous allons tous devenir – grâce à l'uniformité de l'éducation, de la philosophie, de l'irreligion, des lumières des vices, [...] ce que notre philosophie vante et recherche tant – maître et valet, père et enfant, jeune homme et la jeune fille la plus étrangère, nous allons tous devenir frères<sup>218</sup>. » Il n'y a rien d'étonnant dans cette cinglante ironie, dans cette manière de ridiculiser l'idée de fraternité de la part du pasteur protestant. La fraternité, quand elle n'est pas chrétienne mais fondée sur des valeurs philosophiques ou un nivellement social, est conçue comme fondamentalement mauvaise.

Cette autre modernité attaque les Lumières pour leur matérialisme, encore une idée essentielle destinée à un grand avenir au XIX<sup>e</sup> comme au XX<sup>e</sup> siècle. « Matérialisme » est le mot de code classique pour couvrir le refus du libéralisme et de la démocratie, de l'autonomie de l'individu, de la société conçue comme un ensemble d'individus régis par des lois qu'ils se sont eux-mêmes données. C'est ainsi que Herder souhaite « une humanité moins matérielle, plus semblable à elle-même<sup>219</sup> », ce qui signifie une société proche du modèle médiéval, consciente de la main de la providence façonnant l'histoire. Or, à la place, ne voit-on pas une dégradation continue des rapports entre les hommes ? « La vie sociale et le

commerce facile des deux sexes n'ont-ils pas rabaissé l'honneur, la décence et la tenue de l'un et de l'autre ? N'ont-ils pas, en faveur de la condition, de l'argent et de l'urbanité, fait sauter toutes les serrures du grand monde ? » L'amour conjugal, maternel, l'éducation : « combien n'ont-ils pas souffert ? » Tous ces développements, « où leurs dommages ne se sont-ils pas propagés ? [...] Perte irréparable<sup>220</sup> ! » Une page plus loin il contemple avec désespoir « la ruée qui pousse au raisonnement, à l'opulence, à la liberté et à l'effronterie », pour enchaîner sur le désastre que constitue l'effondrement des centres d'autorité traditionnels<sup>221</sup>. Finalement, même l'espoir d'un renouveau n'est plus permis « puisque les sources mêmes d'amélioration et de guérison, la jeunesse, la force vitale et l'éducation supérieure, sont obstruées<sup>222</sup> ».

Si Herder a quelque chose en horreur, c'est l'égalité. La campagne contre l'égalité se fait sous le couvert d'une campagne contre « l'uniformité » et d'un appel au pluralisme. En attaquant l'uniformité, en se faisant l'apôtre du pluralisme, Herder s'engage dans la campagne contre l'unification de la législation et l'abolition des privilèges, y compris les privilèges le plus haïs, l'inégalité devant la loi et l'inégalité en matière de taxation. La campagne des philosophes contre les coutumes enracinées dans des traditions pluriséculaires, y compris les coutumes juridiques, avait pour objet d'éliminer les injustices les plus criantes, celles dont l'existence dans la société du XVIII<sup>e</sup> siècle était devenue insupportable. Herder, lui, prend la défense des corporations détestées par les philosophes et abolies en France en 1776 par Turgot<sup>223</sup>, et il s'élève contre tous les projets d'unification de la législation avancés par Voltaire : « Jugera-t-on toujours différemment la même cause en province et dans la capitale ? Faut-il que le même homme ait raison en Bretagne et tort en Languedoc ? Que dis-je, il y a autant de jurisprudences que de villes<sup>224</sup> »... Herder, lui, campe sur des positions diamétralement opposées, il brandit le drapeau de « la vieille tradition » et de « ce stupide préjugé » tant méprisé par les philosophes, et ironise : « Dans l'enceinte de nos tribunaux [...] où chaque cas doit être

traité et examiné en lui-même », la nouvelle philosophie introduit une « belle, libre et facile façon de juger [...] en laissant de côté tout ce qui est individuel et simple cas d'espèce pour s'en tenir aux bonnes généralités claires – et au lieu de juge être – (fleur de siècle !) philosophe<sup>225</sup> ». Dans ce contexte, c'est encore et toujours Montesquieu qui est la cible : en effet, peu d'écrivains distinguent mieux le monde qui sépare la pensée des Lumières de leur antithèse. Le seigneur de La Brède pensait que « les connaissances rendent les hommes doux ; la raison les porte à l'humanité : il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer<sup>226</sup> ». Herder en revanche se révoltait contre « notre science politique » qui, au lieu de s'interroger sur les besoins spécifiques et concrets de chaque pays, apporte un « coup d'œil d'aigle » qui fausse tout<sup>227</sup>. Or, pour répondre aux besoins d'un peuple, « un code de lois doit être fait sur mesure, comme son habit<sup>228</sup> ». Voilà pourquoi Herder regrette « la pensée des temps et des peuples où tout était encore si étroitement national<sup>229</sup> ». Les fondements du nationalisme culturel sont donc d'ores et déjà posés.

Une même démarche se retrouve chez Carlyle. Une idée reçue qui a la vie dure est celle qui voudrait que l'auteur de *l'Histoire de la Révolution française* occupe dans le paysage politique anglais une place unique en son genre. Abstention faite de son style prophétique, à dessein archaïque, qui rappelle intensément Herder, de l'abondance des germanismes, des phrases écrites comme pour être prononcées du haut d'une chaire par un prédicateur, la pensée de Carlyle, quand on y regarde de près, ne diffère pas énormément de celle de l'auteur des *Réflexions sur la révolution de France*. La rhétorique incendiaire et messianique de Burke trouve elle aussi sa suite naturelle dans l'œuvre de Carlyle. En effet, ce dernier s'inscrit bien dans cette lignée de la modernité antirationaliste, réfractaire à la démocratie puisqu'elle est une négation de l'autonomie kantienne de l'individu, des droits de l'homme, de la souveraineté du peuple et de l'égalité. À un demi-siècle de distance, l'antidémocratisme de Carlyle ressemble beaucoup à celui de Burke : si Carlyle exécute le système anglais de

gouvernement de son temps, c'est précisément parce que celui-ci ne ressemble plus aux structures du pouvoir qu'encensait Burke. Une Chambre des communes recrutée comme l'avait été celle dont Burke était membre, une aristocratie toute-puissante, plutôt de mérite que de naissance, un système hiérarchique reconnu, un chef de gouvernement de la stature d'un Pitt auraient emporté sans grande difficulté l'adhésion de l'auteur des *Héros*. Nul mieux que Burke ne se serait reconnu dans « le principe de contrat permanent et non pas temporaire » que Carlyle propose comme principe fondamental de toute organisation sociale<sup>230</sup>.

En premier lieu, l'Univers est une monarchie et une hiérarchie, gouvernées par une justice éternelle et par le Tout-Puissant : voilà le modèle de toutes les « Constitutions<sup>231</sup> ». Les lois de la nature, dont la démocratie est précisément le contraire, veulent que les esprits supérieurs, les nobles, conduisent les ignobles : voilà pourquoi la démocratie est une imposture, le phénomène le plus scandaleux jamais vu à la surface de la terre, insupportable à Dieu et à l'homme, « banqueroute dans tous les domaines, ignominie et l'abomination de la désolation<sup>232</sup> ». C'est ainsi que l'inégalité est naturelle et le suffrage universel absurde : on peut consulter l'ensemble de la population sur des questions simples et pratiques : « Sur certains points, je demande même son opinion à mon cheval », dit Carlyle<sup>233</sup>. Il en est ainsi également pour le reste de la population, mais, sur tout problème d'importance, l'incapacité « des multitudes remplies de bière et de non-sens » est totale<sup>234</sup>. Un navire peut-il naviguer sans capitaine en faisant appel à un vote de son équipage<sup>235</sup> ? Cette métaphore revient à d'innombrables reprises et exprime bien l'essentiel : la démocratie signifie l'absence d'espoir de trouver les capitaines, les héros pour gouverner les hommes<sup>236</sup>. La démocratie tapageuse et criarde n'a jamais été capable d'accomplir quoi que ce soit : il en fut ainsi de tout temps, depuis Rome et Athènes. Ce fut toujours une petite minorité qui par sa sagesse et sa capacité de voir loin a permis d'aller de l'avant. Les puritains de Cromwell en

sont un bon exemple : une infime minorité à qui « nous devons ce qui est le plus sacré en Angleterre<sup>237</sup> ». D'un autre côté, « n'avez-vous jamais entendu parler de “Crucifiez-le ! Crucifiez-le !”. Ce fut un grand exploit dans le processus de suppression des minorités<sup>238</sup> ». De plus, on l'a vu au temps de la Révolution française, la démocratie dégénère facilement en despotisme<sup>239</sup>.

On croit lire d'une part Taine et Renan, et d'autre part quelques éléments des analyses faites par l'école totalitaire du xx<sup>e</sup> siècle. Dans le chapitre qu'il consacre à Carlyle dans *l'Histoire de la littérature anglaise*, Taine le montre en révolte contre un monde sans Dieu : « Toute la vérité de cet univers est incertaine. Il n'y a que le profit et la perte, le pudding et son éloge, qui soient et restent visibles à l'homme pratique. Il n'y a plus de Dieu pour nous. Les lois de Dieu sont transformées en principes du *plus grand bonheur possible*, en expédients parlementaires... Voilà véritablement la partie empestée, le centre de l'universelle gangrène sociale qui menace toutes les choses modernes d'une mort épouvantable. [...] L'homme a perdu son âme. [...] Nous ne croyons qu'à l'observation, aux statistiques, aux vérités grossières et sensibles. [...] Nous n'avons pas de convictions morales. [...] Nous sommes égoïstes et dilettantes. Nous ne regardons plus la vie comme un temple auguste, mais comme une machine à profits solides, ou comme une salle de divertissements fins. [...] Nous avons pour aristocratie des marchands rapaces. [...] Notre Constitution pose en principe que, pour découvrir le vrai et le bien, il n'y a qu'à faire voter deux millions d'imbéciles. Notre Parlement est un grand moulin à paroles. [...] Sous cette mince enveloppe de conventions et de phrases gronde sourdement la démocratie irrésistible. » Le danger pour Carlyle, tel que Taine le voit, est d'autant plus grand que la moindre difficulté dans la production industrielle jette des centaines de milliers d'ouvriers sur le pavé : la faim fera basculer « les frêles barrières qui craquent, nous approchons de la débâcle finale, qui sera l'anarchie ouverte, et la démocratie s'y agitera parmi les ruines, jusqu'à ce que le sentiment du divin et du devoir l'ait ralliée autour du culte de

l'héroïsme, jusqu'à ce qu'elle ait fondé son gouvernement et son Église, jusqu'à ce qu'elle ait découvert le moyen d'appeler au pouvoir les plus vertueux et les plus capables<sup>240</sup>. »

Déjà, dans l'*Histoire de la littérature anglaise*, Taine ne manifeste guère de sympathie pour la démocratie. « Dans tout le monde civilisé, dit-il, la démocratie enfle ou déborde, et tous les moules dans lesquels elle se coule sont fragiles ou passagers. » Mais, lance-t-il à Carlyle, « c'est une offre étrange que de lui présenter pour issue le fanatisme et la tyrannie des puritains ». Il n'est pas possible de construire une société et un régime, en réalité une culture politique, sur l'exaltation, les accès de fièvre ou les explosions : « Le mysticisme est bon, mais quand il est court. Ce sont les circonstances violentes qui produisent les états extrêmes ; il faut de grands maux pour susciter de grands hommes. Et vous êtes obligé de chercher des naufrages quand vous souhaitez contempler des sauveurs<sup>241</sup>. »

Il en est de même quand il s'agit de périodes d'histoire : après une époque de grande intensité vient son antithèse : « L'ascétisme de la république a produit la débauche de la restauration » ; « la piété chevaleresque et poétique de la grande monarchie espagnole a vidé l'Espagne d'hommes et de pensées. La primauté du génie, du goût et de l'intelligence a réduit l'Italie, au bout d'un siècle, à l'inertie voluptueuse et à la servitude politique<sup>242</sup> ». Avec le XIX<sup>e</sup> siècle s'ouvre encore une autre période de décadence, produit de la démocratie.

En effet, comme chez Burke, la démocratie chez Taine ressemble à une forme de « délire universel » : dès 1789, de tout côté, « dans tout usage du régime établi, dans toute mesure de l'administration, [...] il n'y avait rien où l'on ne trouvât un caractère de tyrannie. [...] Sensations perverses, conceptions délirantes, ce seraient là pour un médecin des symptômes d'aliénation mentale<sup>243</sup> ». C'est ainsi que, « grâce à l'un de ces catéchismes à six sous qui courent par milliers dans les campagnes et les faubourgs, un procureur de village, un commis de barrière, un contrôleur de contre-marque, un sergent de chambrée se trouve législateur et philosophe ; il



juge Malouet, Mirabeau, le roi, l'Assemblée, l'Église, les cabinets étrangers, la France et l'Europe. Par suite, sur ces hautes matières qui lui semblaient pour toujours interdites, il fait des motions, il lit des adresses, il harangue, il est applaudi, il s'admire de raisonner si bien et avec de si grands mots<sup>244</sup> ». Taine, comme Burke, préférait de loin le système qui permettait de remplir le Parlement de députés, selon l'expression de Thomas Paine, « sortis de l'ordure de bourgs pourris » ainsi que de ceux qui n'étaient que des « bas représentants de villes aristocratiques<sup>245</sup> ». Finalement, entre en scène cette « classe qui, collée à la glèbe, jeûne depuis soixante générations pour nourrir les autres classes, et dont les mains crochues s'étendent incessamment pour saisir ce sol où elles font pousser les fruits » : et Taine de lancer : « On la verra à l'œuvre<sup>246</sup>. » La critique de la démocratie, assortie d'une véritable haine et peur du peuple, qui explose dans sa description du jacobin, est l'un des fils conducteurs de l'œuvre de Taine. Avec la Révolution qui annonce la démission des élites et l'irruption de l'homme du peuple sur la scène historique, la Révolution, qui est « l'insurrection des mulets et des chevaux contre les hommes sous la conduite de singes qui ont des larynx de perroquets<sup>247</sup> », c'est la civilisation européenne qui est menacée de mort.

Dans la dernière partie du premier volume des *Origines*, l'auteur tire les conclusions pratiques de ses longues réflexions sur le bien politique : il va se soi qu'il récuse la démocratie sous toutes ses formes ; cantons suisses ou système américain, qualifié d'ailleurs, au mépris de toute vraisemblance, de démocratie pure, sont maléfiques dans la même mesure, toujours pour la même raison : c'est le gouvernement de la majorité, « gouvernement direct du peuple par le peuple ». Car, on le savait déjà, la démocratie ne convenait pas aux « gens civilisés et occupés », elle est l'apanage des « déclassés, oisifs et grossiers<sup>248</sup> ». D'une manière naturelle, elle dégénère en « démocratie radicale », celle dont un Sieyès, aussi infatué de ses conceptions spéculatives que Rousseau, aussi dépourvu de scrupules que Machiavel, est



l'incarnation<sup>249</sup>. Par ailleurs, le suffrage universel, cette « adoration bête du nombre », cette « machine à niveler<sup>250</sup> » ou encore ce « repaire du monstre démagogique<sup>251</sup> », écarte inexorablement les élites, les notables, les nobles et les gens instruits pour instituer le gouvernement de ces « cerveaux incultes, engourdis par la routine du travail manuel et comprimés par les préoccupations du besoin physique », de ces « paralytiques et aveugles-nés ». Ainsi se met en place le gouvernement de « la blouse » à la place de celui de « l'habit », ainsi voit le jour le règne de « la majorité numérique<sup>252</sup> », ainsi est inexorablement dévoyé le régime politique<sup>253</sup>. Le seul bon système de gouvernement est donc celui qui met le pouvoir entre les mains de « la haute classe<sup>254</sup> », libre de tout souci financier, pour qui le pouvoir n'est pas une carrière : la noblesse, la bourgeoisie, le clergé, c'est bien cette « élite supérieure », instruite, riche, souvent préparée dès l'enfance aux dures tâches de commandement, qui possède les capacités naturelles pour conduire le pays<sup>255</sup>. L'exemple à imiter est celui de la *gentry* anglaise et non pas celui des *politiciens* américains<sup>256</sup>. Réunie autour d'un monarque héréditaire, libérée de la compétition et des luttes pour le pouvoir<sup>257</sup>, une telle élite peut donner à la France le seul régime dont elle soit digne. Quand, à la fin de sa vie, il parvient à la conclusion qu'une restauration monarchique n'est pas possible, comme Renan, Taine accepte la République, mais son opposition à l'héritage des Lumières et à la démocratie ne se dément pas.

<sup>1</sup> Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 233 (S. 530-531).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 233 et 235 (S. 530-531).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 237 (S. 532).

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 365-367 (S. 584-585).

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 117 (S. 478).

<sup>6</sup> Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 42.

<sup>7</sup> Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 453-454.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 454.

- [9](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 42-43.
- [10](#) *Ibid.*, p. 43.
- [11](#) *Ibid.*, p. 122-123.
- [12](#) *Ibid.*, p. 120.
- [13](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 465.
- [14](#) *Ibid.*, p. 454.
- [15](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 119.
- [16](#) *Ibid.*, p. 114-115.
- [17](#) *Ibid.*, p. 117-118.
- [18](#) *Ibid.*, p. 116.
- [19](#) *Ibid.*, p. 126.
- [20](#) *Ibid.*, p. 131.
- [21](#) *Ibid.*, p. 126-127.
- [22](#) *Ibid.*, p. 127.
- [23](#) Burke, « Letter to Richard Burke, post 19 February 1792 », *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (éd. d'Oxford), vol. IX, p. 647.
- [24](#) *Ibid.*, p. 648.
- [25](#) Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, p. 117 (italiques dans le texte).
- [26](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 195.
- [27](#) *Ibid.*, p. 115.
- [28](#) R. Kirk, « Burke and the philosophy of prescription », *Journal of the History of Ideas*, 14 (3), June 1953, p. 372.
- [29](#) Cf. Rodney W. Kilcup, « Burke's historicism », *Journal of Modern History*, 49, 1977, p. 395.
- [30](#) *Ibid.*, p. 397-398, cite la *Première Lettre sur une paix régicide* et les *Réflexions*.
- [31](#) Cobban, *Edmund Burke*, p. 86.
- [32](#) Kilcup, « Burke's historicism », *Journal of Modern History*, 49, 1977, p. 395-396.
- [33](#) Burke, « Discours du 9 février 1790 », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 328-329.
- [34](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 74.
- [35](#) *Ibid.*, p. 75.
- [36](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 466 (italiques dans le texte). La citation est exacte en dépit

du fait qu'on s'attendrait à « avoir des droits » plutôt qu'à « avoir les droits ». Voir aussi p. 394-395.

[37](#) Francis P. Canavan, « E. Burke's Conception of the Role of Reason in Politics », *The Journal of Politics*, 1959 (21), 71. La citation provient de *Works*, XIII, p. 166, 16 février 1788.

[38](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 10-12, 73-79.

[39](#) *Ibid.*, p. 44.

[40](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 466.

[41](#) Voir Don Herzog, « Puzzling through Burke », *Political Theory*, 19 (3), 1991, p. 351-352.

[42](#) Burke, « Deuxième lettre, sur le génie et le caractère de la révolution française, dans ses rapports avec les autres nations » (Deuxième lettre sur la paix régicide), in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 579.

[43](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 454.

[44](#) Cobban, *Edmund Burke*, p. 97, cite *Works*, VIII, p. 141.

[45](#) *Ibid.*, p. 89.

[46](#) Kilcup, « Burke's historicism », *Journal of Modern History*, 49, 1977, p. 398 (cite le procès Hastings de Burke, *Works*, Boston 1866, vol. 12, p. 164.

[47](#) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, introduction et notes de J.G.A. Pocock, p. 76-77.

[48](#) Cité in Cobban, *Burke*, p. 87-89.

[49](#) Burke, « Speech on Moving his Resolution on Conciliation with the Colonies », I, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Henry G. Bohn, 1854, vol. I, p. 470-471.

[50](#) Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », in *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989, p. 235.

[51](#) Maistre, « Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines », in *Considérations sur la France*, présentation de Pierre Manent, [Bruxelles], Complexe, 1988, p. 257 : « L'homme a cru qu'il avait le pouvoir de créer, tandis qu'il n'a pas seulement celui de nommer. »

[52](#) *Ibid.*, p. 219-220. Voir aussi *Écrits sur la Révolution*, p. 93-94, p. 141.

[53](#) Maistre, *Du pape*, Genève, Droz, 1966, p. 232 (italiques dans le texte).

[54](#) *Ibid.*, p. 232 (italiques dans le texte).

[55](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 258.

[56](#) Maistre, *Considérations sur la France*, p. 15.

[57](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris, éditions de la Maisnie, 1980, tome 1, p. 72 (italiques dans le texte).

- [58](#) *Ibid.*, t. 1, p. 30-31.
- [59](#) Sur le bourreau voir *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 1, p. 32-34 et t. 2, p. 5-6.
- [60](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 259-260.
- [61](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 1, p. 34 ; « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 246-249.
- [62](#) Maistre, *Écrits sur la Révolution*, p. 112.
- [63](#) Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », in *Écrits sur la Révolution*, p. 220 et 227.
- [64](#) *Ibid.*, p. 219-221.
- [65](#) *Ibid.*, p. 227. Voir aussi p. 221-223 (italiques dans le texte).
- [66](#) *Ibid.*, p. 235-237.
- [67](#) Maistre, *Du pape*, p. 29.
- [68](#) Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », in *Écrits sur la Révolution*, p. 234.
- [69](#) *Ibid.*, p. 239.
- [70](#) Maistre, *Écrits sur la Révolution*, p. 133 et 139-140 (italiques dans le texte).
- [71](#) *Ibid.*, p. 182.
- [72](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 238 (italiques dans le texte).
- [73](#) *Ibid.*, p. 212 et 218 (italiques dans le texte).
- [74](#) *Ibid.*, p. 238. Cf. aussi p. 239-242 et *Écrits sur la Révolution*, p. 142, 145-146, 150.
- [75](#) *Ibid.*, p. 233.
- [76](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 2, 11-12. Voir aussi t. 1, p. 75-76.
- [77](#) Maistre, « Considérations sur la France », in *Écrits sur la Révolution*, p. 145 (italiques dans le texte).
- [78](#) Berlin, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 107.
- [79](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 1, p. 63.
- [80](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 218.
- [81](#) *Ibid.*, p. 213.
- [82](#) *Ibid.*, p. 211-212.
- [83](#) *Ibid.*, p. 219-221. Cf. aussi p. 213.
- [84](#) *Ibid.*, p. 221-222 (italiques dans le texte).

[85](#) *Ibid.*, p. 213.

[86](#) *Ibid.*, p. 195-196.

[87](#) *Ibid.*, p. 233.

[88](#) Maistre, *Considérations sur la France*, p. 102 (en anglais et en italiques dans le texte).

[89](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 215 (italiques dans le texte).

[90](#) *Ibid.*, p. 216-217.

[91](#) Maistre, *Considérations sur la France*, p. 102.

[92](#) *Ibid.*, p. 107.

[93](#) *Ibid.*, p. 101.

[94](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIII, ch. 7, p. 235.

[95](#) *Ibid.*, livre XV, ch. 3, p. 275.

[96](#) A. Aulard, *Taine historien de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1907, p. 4 : Aulard cite le texte allemand à partir de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga et Leipzig, 1784-1791, 4 vol. La citation provient du t. III (1787), p. 333. La traduction de Rouché, on le voit, est légèrement différente.

[97](#) *Ibid.*, p. 4. La citation vient de la traduction Quinet, t. II, p. 413 (t. III, p. 121 du texte allemand).

[98](#) *Ibid.*, p. 4-6, p. 5, Aulard cite le texte suivant de Herder : « Comme une source d'eau vive tire ses parties composantes, ses propriétés et son goût des matières qu'elle traverse dans son cours, de même le caractère primitif d'une nation dérive de ses traits de famille, de son climat, de son genre de vie, de son éducation, de ses premiers efforts, de ses occupations habituelles » (trad. Quinet, t. II, p. 414).

[99](#) *Ibid.*, p. 6 : à l'appui de la distinction entre Herder et Taine, Aulard cite de nouveau Herder : « Même chez les nations les moins mélangées, tant de causes géographiques et politiques ont embrouillé le fil de l'histoire que, pour en suivre les détours, il faut un regard perçant qu'aucun nuage ne trouble » (trad. Quinet, t. II, p. 416). L'ouvrage d'Aulard constitue une critique dévastatrice du travail d'historien de Taine. Dans quelle mesure cette critique est justifiée est une question qui a fait couler beaucoup d'encre. Dans le contexte qui est le nôtre ici, elle ne présente pas un intérêt capital.

[100](#) François Léger, « L'idée de race chez Taine », in P. Guiral et É. Témime (dir.), *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, p. 89. Cf. aussi André Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, Paris, Plon, 1932.

[101](#) Aulard, *Taine, historien de la Révolution française*, p. 5, cite la traduction Quinet, t. II, p. 414.

[102](#) *Ibid.*

[103](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre IX, ch. 4, p. 159.

[104](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 5.

[105](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., tome 5, p. 252.

[106](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. I, p. 134.

[107](#) *Ibid.*, t. 1, p. 135.

[108](#) *Ibid.*, t. 1, p. 137.

[109](#) *Ibid.*, t. 1, p. 4 (italiques dans le texte).

[110](#) Taine, *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle français*, p. 370 (cité in Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 96).

[111](#) *Ibid.*, p. 340 (cité in Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 95).

[112](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 571.

[113](#) *Ibid.*, t. 1, p. 412.

[114](#) *Ibid.*, t. 1, p. 414. Voir aussi *Histoire de la littérature anglaise*, 18<sup>e</sup> éd., Paris, s.d., t. 1, p. XXXVI.

[115](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 18<sup>e</sup> éd., Paris, s.d., t. 1, p. XXXVI.

[116](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 413.

[117](#) *Ibid.*, t. 1, p. 414. Barrès développera ce thème qui sera l'une des grandes métaphores du nationalisme de la terre et des morts, le nationalisme de la nouvelle droite du tournant du siècle.

[118](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 18<sup>e</sup> éd., t. 1, p. XXXIII.

[119](#) Cité in Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 290.

[120](#) Même Gasparini, dont le livre *La Pensée politique d'Hippolyte Taine* est issu d'une excellente thèse, reprend ces clichés : voir p. 111-114.

[121](#) Cité in Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 112.

[122](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 415.

[123](#) *Ibid.*, t. 1, p. 162.

[124](#) *Ibid.*, t. 1, p. 414 (italiques dans le texte).

[125](#) *Ibid.*, t. 1, p. 182.

[126](#) *Ibid.*, t. 1, p. 156.

[127](#) *Ibid.*, t. 1, p. 571.

[128](#) *Ibid.*, t. 1, p. 414.

[129](#) *Ibid.*

[130](#) *Ibid.*, t. 1, p. 413 (les guillemets sont de Taine).

- [131](#) *Ibid.*, t. 1, p. 415 (italiques dans le texte).
- [132](#) *Ibid.*
- [133](#) *Ibid.*, t. 1, p. 413.
- [134](#) *Ibid.*, t. 1, p. 415.
- [135](#) *Ibid.*, t. 1, p. 156.
- [136](#) *Ibid.*, t. 1, p. 180.
- [137](#) *Ibid.*, t. 1, p. 179.
- [138](#) *Ibid.*, t. 1, p. 179-180.
- [139](#) *Ibid.*, t. 1, p. 178.
- [140](#) *Ibid.*, t. 1, p. 571-572.
- [141](#) *Ibid.*, t. 1, p. 180-181.
- [142](#) *Ibid.*, t. 1, p. 420.
- [143](#) *Ibid.*, t. 1, p. 413.
- [144](#) *Ibid.*, t. 1, p. 465.
- [145](#) *Ibid.*, t. 1, p. 462.
- [146](#) *Ibid.*, t. 1, p. 151.
- [147](#) *Ibid.*, t. 1, p. 464.
- [148](#) *Ibid.*, t. 1, p. 147 et p. 151.
- [149](#) *Ibid.*, t. 1, p. 464.
- [150](#) *Ibid.*, t. 1, p. 465.
- [151](#) *Ibid.*, t. 2, p. 79-80. Voir aussi Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 221-222.
- [152](#) *Ibid.*, t. 1, p. 157.
- [153](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, t. 4, p. 297-298, cité in Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 74-75.
- [154](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 157-158.
- [155](#) *Ibid.*, t. 1, p. 10-11 (les guillemets sont de Taine).
- [156](#) *Ibid.*, t. 1, p. 9.
- [157](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 2, p. 610. Voir aussi t. 2, p. 677 ainsi que Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 72.
- [158](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 9. Taine parle évidemment des trois états, noblesse, clergé et tiers.
- [159](#) *Ibid.*, t. 1, p. 462.
- [160](#) *Ibid.*, t. 1, p. 730.



[161](#) Aulard, *Taine historien de la Révolution française*, p. 17, cite V. Giraud, *Essai sur Taine*, 3<sup>e</sup> éd., p. 88.

[162](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 929 (italiques dans le texte). Renan revient sur cette idée dans les mêmes termes à la page 995.

[163](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 242.

[164](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 996.

[165](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 242.

[166](#) *Ibid.*

[167](#) *Ibid.*, p. 241-242.

[168](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 995.

[169](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 243.

[170](#) *Ibid.*, cité in Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 143, note 165.

[171](#) *Ibid.*, p. 243-245.

[172](#) *Ibid.*, p. 246. Voir aussi p. 247-248.

[173](#) *Ibid.*, p. 247.

[174](#) *Ibid.*, p. 248.

[175](#) *Ibid.*, p. 247. Voir aussi p. 238-239 : sur les « grandes masses pesantes chez lesquelles l'intelligence est le fait d'un petit nombre, mais qui contribuent puissamment à la civilisation en mettant au service de l'État, par la conscription et l'impôt, un merveilleux trésor d'abnégation, de docilité, de bon esprit ».

[176](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 69.

[177](#) *Ibid.*, p. 67.

[178](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 997.

[179](#) *Ibid.*, p. 998-1001.

[180](#) *Ibid.*, p. 997.

[181](#) Carlyle, « The Present Time », 15 février 1850, in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20, p. 1-2.

[182](#) Carlyle, « The Nigger Question », in *Critical and Miscellaneous Essays, Works*, vol. 29, p. 355.

[183](#) Carlyle, *Critical Essays*, vol. II, p. 68-70.

[184](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 39.

[185](#) Carlyle, *Past and Present, Works*, vol. 10, p. 241-242, *Essais choisis*, p. 56.

**Pour télécharger plus d'ebooks  
gratuitement et légalement, veuillez**

## visiter notre site : [www.bookys.me](http://www.bookys.me)

[186](#) Carlyle, « Parliaments » in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20, p. 251 ; *Past and Present*, vol. 10, p. 212-213 et 217-218.

[187](#) Carlyle, *Sartor Resartus*, p. 270.

[188](#) Carlyle, *Nouveaux Essais choisis*, p. 324-325 (chapitre V de *Chartism* in *Critical and Miscellaneous Essays, Works*, vol. 29, p. 153.)

[189](#) Carlyle, *Nouveaux Essais choisis*, p. 324 ; *Chartism*, p. 152-153, « The Nigger Question », p. 372-373.

[190](#) Carlyle, *Chartism* in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 157-158 (ce passage, chapitre VI, n'a pas été traduit en français). Voir aussi « The Present Time », p. 23.

[191](#) Burke, « Letter to Richard Burke post 19 February 1792 », *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (éd. d'Oxford), vol. IX, p. 657 : « *The soundest, the most general, and the most recognized title between man and man [...]. A title which is not the creature but the master of positive Law [...], a title which though not fixed in its term, is rooted in its principle, in the law of nature itself and is indeed the original ground of all known property.* » Voir aussi Rodney W. Kilcup, « Burke's Historicism », *Journal of Modern History*, vol. 47, 1977, p. 400.

[192](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 450.

[193](#) Sur ce sujet voir Francis P. Canavan, citant Burke : « E. Burke's conception of the role of reason in politics », *The Journal of Politics*, 1959, p. 60-79 : « *The lines of morality are not like the ideal lines of mathematicks. They are broad and deep as well as long. They admit of exceptions ; they demand modifications. These exceptions and modifications are not made by the process of logick, but by the rules of prudence* » (*Works*, VI, p. 97, orthographe dans le texte). Voir aussi chez Canavan, p. 77 : « *Burke believed that "no moral questions are ever abstract questions" and that before judgement could be passed upon "any abstract proposition", it "must be embodied in circumstances". For he said, "things are right or wrong, morally speaking, only by their relation and connexion with other things".* »

[194](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 57.

[195](#) *Ibid.*, p. 110-111. On trouve ici encore une autre phrase importante, dont la traduction est fort bizarre. Voici le texte anglais : « *Prejudice renders a man's virtue his habit, and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature* » (Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, introduction et notes de J.G.A. Pocock, Indianapolis et Cambridge, Hackett Publishing Company, 1987, p. 76-77). Dans la traduction française de Pierre Andler cette phrase a un sens tout autre : « Le préjugé fait de la vertu une habitude et non une suite d'actions isolées. Par le préjugé fondé en raison, le devoir entre dans la nature de l'homme. » Quel que soit le sens exact que l'on puisse donner à l'adjectif « *just* », « fondé en raison » n'est pas une des possibilités. Il ne semble pas qu'il s'agisse ici d'une erreur, mais plutôt d'une certaine volonté, en ajoutant une idée qui ne s'y trouve pas, de donner au texte de Burke un sens libéral,

voire démocratique. La note 141 de la page 658 soulève elle aussi un point d'interrogation. Pour les auteurs de ces notes, à beaucoup d'égards remarquables quand il s'agit de la mise en valeur du contexte historique, « en minimisant les différences intellectuelles et les barrières sociales, et en créant une continuité entre les hommes (entre la *populace* et les *men of light and leading*), sa légitimation du préjugé rehaussait l'autorité morale du peuple ». C'est faire une singulière lecture de Burke que discerner « une tonalité démocratique » chez l'homme qui a consacré sa vie politique et intellectuelle à la guerre aux droits de l'homme, à l'égalité politique ainsi qu'à l'idée d'un parlement représentatif de la population. En effet, « les invocations répétées que Burke, au cours des *Réflexions* et ailleurs, fait aux “sentiments communs”, aux “sentiments naturels”, à la “constitution morale du cœur” et à la “sagesse des hommes incultes” (*unlettered*), ces sentiments communs et cette commune sagesse sont censés être le fondement de ce qu'il appelait la “vraie égalité morale du genre humain” ». Alfred Fierro et Georges Liébert s'appuient ici sur le chapitre consacré à Burke par Gertrude Himmelfarb, porte-parole du néoconservatisme univertaire américain dur. Ce chapitre est fait de deux essais, l'un écrit en 1949 et le second vingt ans plus tard. Le second est celui qui tire la couverture vers un Burke libéral, voire démocrate, interprétation qui préside à l'esprit de l'édition française des *Réflexions* utilisée ici. Avec les travaux de Russell Kirk commence le culte de Burke, transformé en depositaire de la sagesse politique universelle. Assurément, Harold Laski, à qui Himmelfarb se réfère (*Victorian Minds : A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition*, Chicago, Ivan R. Dee Publisher, 1995, p. 3-31), voyait en Burke le plus grand penseur politique anglais, ce qui n'était ni la première ni la dernière de ces affirmations douteuses qui ont beaucoup fait pour ternir la réputation du théoricien du parti travailliste britannique et leader intellectuel de son aile marxisante. Car, pour voir en Burke un penseur plus grand que Hobbes, Locke, Hume ou J.S. Mill, il faut soit ignorer l'histoire de la philosophie politique anglaise, ce qui n'était pas le cas de Laski, soit lancer une de ces pirouettes qui n'étaient pas rares chez le professeur de la London School of Economics.

[196](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 43 et p. 110.

[197](#) *Ibid.*, p. 97-98 et p. 235-236.

[198](#) Francis P. Canavan, « E. Burke's Conception of the Role of Reason in Politics », *The Journal of Politics*, 1959 (21), p. 74-75. Voir aussi J. Conniff, « Burke and India : the failure of the theory of trusteeship », *Political Research Quarterly*, 46 (2), 1993, p. 302.

[199](#) Voir Don Herzog, « Puzzling through Burke », *Political Theory*, 19 (3), 1991, p. 355-356.

[200](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 459-460.

[201](#) Cobban, *Edmund Burke*, p. 70.

[202](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 451. Cf. aussi p. 457-459, 465.

[203](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 77.

[204](#) *Ibid.*, p. 41.

[205](#) Cité in Michael Freeman, « E. Burke and the sociology of revolution », *Political Studies*, 25 (4), 1977, p. 464. Cette citation provient du dernier paragraphe de *Thoughts and details on Scarcity*. Voir aussi la lettre à Gaëtan-Pierre Dupont, du 28 octobre 1790.

[206](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 425. Cf. aussi p. 465.

[207](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 76.

[208](#) *Ibid.*, p. 119.

[209](#) *Ibid.*, p. 458-459. Cf. aussi p. 465.

[210](#) Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 47 (p. 472-473, S. IV).

[211](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 185-187 (S. V, p. 510). Pierre Pénisson estime que ce passage a été « surexploité » : *J.G. Herder, La Raison dans les peuples*, p. 103.

[212](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 345 (S. 576).

[213](#) *Ibid.*, p. 343 (S. 575) : c'est bien ainsi que cette phrase se termine.

[214](#) *Ibid.*, p. 249 (S. 537).

[215](#) *Ibid.*, p. 251 (S. 538).

[216](#) *Ibid.*, p. 347 (S. 576).

[217](#) *Ibid.*, p. 353 (S. 579).

[218](#) *Ibid.*, p. 347 (S. 576).

[219](#) *Ibid.*, p. 343 (S. 575).

[220](#) *Ibid.*

[221](#) *Ibid.*, p. 345 (S. 576).

[222](#) *Ibid.*, p. 343 (S. 575).

[223](#) *Ibid.*, p. 217 (S. 524).

[224](#) Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, t. IV : *Précis du règne de Louis XV* ; ch. XLI, « Des Lois » : cité in M. Rouché, introduction à J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 84.

[225](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 245 (S. 536).

[226](#) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, t. I, livre XV, ch. III, p. 257.

[227](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 245-247 (S. 536).

[228](#) *Ibid.*, p. 261 (S. 542)

[229](#) *Ibid.*, p. 265 (S. 544).

[230](#) Carlyle, *Past and Present*, p. 277. Sur l'idée que se faisait Burke de la représentation parlementaire idéale, voir chapitre suivant.

[231](#) Carlyle, « The Present Time » in *Latter-Day Pamphlets*, p. 22 (guillemets dans le texte).

[232](#) *Ibid.*, p. 12. Voir aussi p. 15 et p. 21-22

[233](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 244.

[234](#) Carlyle, « The Present Time », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 14-15 et 34.

[235](#) *Ibid.*, p. 15-16. Cf. aussi p. 22-23.

[236](#) Carlyle, *Past and Present*, p. 215-216. Voir aussi « Downing Street », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 112.

[237](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 246.

[238](#) Carlyle, « The Nigger Question », in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 360.

[239](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 159. Voir aussi *Les Héros*, p. 219 : en démocratie, le pays « est gouverné par tout homme qui [...] sait parler ».

[240](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., t. 5, p. 291-295.

[241](#) *Ibid.*, p. 296.

[242](#) *Ibid.*

[243](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 242.

[244](#) *Ibid.*, t. 1, p. 573.

[245](#) Paine, *Les Droits de l'homme*, p. 121.

[246](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 180.

[247](#) Aulard, *Taine historien de la Révolution française*, p. 21, citation de Taine, *Vie et Correspondance*, t. III, p. 266 : lettre à M. de Boislile du 26 juillet 1874.

[248](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 779.

[249](#) *Ibid.*, t. 1, p. 640.

[250](#) Cité in Gasparini, *La Pensée politique d'Hippolyte Taine*, p. 222.

[251](#) Aulard, *Taine historien de la Révolution française*, p. 16, cite Taine, *Vie et Correspondance*, p. 225, lettre du 26 mai 1873.

[252](#) Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 2, p. 595.

[253](#) *Ibid.*, t. 2, p. 595-599.

[254](#) *Ibid.*, t. 1, p. 417. Cf. aussi p. 416 et p. 418.

[255](#) *Ibid.*, t. 2, p. 232.

[256](#) *Ibid.*, t. 1, p. 416.

[257](#) Voir l'apologie de la monarchie française dans les premières pages du premier volume des *Origines*, notamment p. 15 ; voir aussi p. 158.

## C HAPITRE V

### La loi de l'inégalité et la guerre à la démocratie

La guerre à la démocratie qui commence à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle va se poursuivre désormais sans relâche. La révolte contre la raison, contre les droits naturels, contre l'autonomie de l'individu se manifeste dans la longue campagne politique de Burke et fixe les grandes lignes de cette démarche pour au moins un siècle et demi. Tout est permis, tout est légitime, après la défaite anglaise en Amérique, pour bloquer les vellétés de démocratisation du monde européen, y compris la préservation d'un ordre politique et à terme social, injuste à outrance, clientéliste et corrompu à l'extrême. À cette fin, Burke érige la préservation du patrimoine en vertu suprême. Un siècle plus tard l'objectif reste toujours le même, mais les moyens devront changer : Maurras, Croce ou Spengler vont s'employer non pas à assurer la pérennité du nouvel ordre existant – puisqu'il s'agit alors de la démocratie –, mais au contraire à le briser en faisant référence à un patrimoine lointain, sinon mythique.

Pour bien comprendre le mécanisme intellectuel de cette levée de boucliers aussi bien contre le contenu intellectuel de la démocratie que contre ses institutions, le meilleur moyen est de suivre la démarche de Burke et de se pencher sur les préceptes, tant admirés de nos jours, de la sagesse politique dont il est censé avoir été le dépositaire. Il convient donc d'examiner ses prises de position concrètes au Parlement de Westminster, notamment pour ce qui concerne les projets de réformes présentés à la Chambre des communes par des piliers de l'*establishment* politique et social ; parmi eux au moins deux des plus grands noms de l'histoire moderne de l'Angleterre.

En son temps, le Parlement anglais n'avait pas d'équivalent, et sous le long ministère Walpole (1721-1742) le

gouvernement était devenu plus dépendant des Communes. Cependant, gardien du système whig, le Premier ministre porte à sa perfection la corruption comme système de gouvernement. Après sa chute, la corruption continue à sévir. On achète les députés aussi bien que les électeurs, ce qui n'améliore ni le climat politique ni l'esprit public. Ce climat, mais non les méthodes de gouvernement, change avec l'arrivée d'une nouvelle génération dont William Pitt, l'artisan de l'écrasement de la France à l'issue de la guerre des Sept Ans, est la figure principale. En vérité, Pitt est le vivant symbole de cette Angleterre considérée par Burke comme l'expression même de la perfection. Orateur de grand talent, caractère de fer, il entre dans la vie politique par la grande porte du clientélisme, de la corruption et déjà d'une certaine forme de nationalisme. Sa santé fragile lui interdisant la carrière militaire, il opte pour la politique et se fait « élire » député d'Old Sarum, l'un des fameux « bourgs pourris », ou « bourgs de poche ». Old Sarum était une très ancienne ville saxonne où Guillaume le Conquérant avait construit un château fort. Son déclin a commencé dès le XIII<sup>e</sup> siècle, et au XVI<sup>e</sup> la ville cesse pratiquement d'exister. Sa cathédrale est démantelée pierre par pierre et reconstruite à l'identique quelques kilomètres plus loin, à Salisbury ; c'est là que s'installe également l'évêché. Au XVIII<sup>e</sup> siècle le « bourg » ne compte pas plus de quelques habitants dans cinq maisons selon certaines sources (deux ou trois seulement, selon Thomas Paine), mais envoie toujours deux députés aux Communes<sup>1</sup>. Ce bourg est depuis toujours le client de la famille de celui qui devient en 1766 Lord Chatham. La liste des « bourgs », c'est-à-dire des circonscriptions électorales, ayant été close au temps d'Élisabeth I<sup>re</sup>, les grands centres économiques nouveaux, comme Liverpool ou Manchester, ne sont pas représentés aux Communes et ne le seront pas jusqu'à la suppression des « bourgs pourris » lors de la réforme de 1832. Même alors, la proportion entre le nombre des électeurs et celui de la population totale est de 1/22.

Le Parlement britannique est admirable, si l'on considère la représentativité du gouvernement, émanation à la fois de



l'autorité royale et de la volonté des députés. Comparée à l'arbitraire royal français, prussien ou russe, l'Angleterre était bien, comme le pensait Montesquieu, le pays le plus libre au monde, mais, dans les années 1770, avec la rébellion en Amérique puis la fondation des États-Unis, les critères de la liberté évoluent. On commence à comparer de plus en plus la réalité au système prôné par Locke. Le théoricien de la Glorieuse Révolution préconisait une division des pouvoirs, la responsabilité des gouvernants devant les gouvernés, mais non pas le genre de régime mixte et profondément corrompu qui prévalait en Grande-Bretagne. Aussi ce Parlement ne force-t-il plus guère le respect chez ceux à qui importe le mode d'élection des députés, et qui commencent à penser que le but de la représentation est d'exprimer la volonté de la population et non celle d'une caste. Burke n'est pas de ceux-là.

Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, les grandes et riches familles, dont les aînés siègent à la Chambre des lords et les cadets aux Communes, tiennent sous leur patronnage les circonscriptions électorales, les bourgs et les domaines. La noblesse rurale est leur cliente, le milieu des négociants leur allié. Tous s'enrichissent par la politique. Assurément, à la veille de la Révolution française on constate une certaine baisse de la corruption, notamment sous le second ministère Rockingham, en 1782, mais il importe de souligner deux faits : les bourgs « pourris » n'ont pas été touchés, et les mesures devant atténuer la corruption furent prises non par décision des chefs whigs et de leur clientèle, mais sous la pression du mouvement politique appelé « radicalisme » ou « wilkisme », du nom de son promoteur, le député Wilkes. L'exclusion du Parlement, par la loi de 1782, des députés qui étaient aussi fonctionnaires est son œuvre et non celle du Premier ministre. Au cours de ces années, on observe un certain progrès du parlementarisme : depuis 1771, les comptes rendus des débats sont publiés et peuvent donc être discutés par la presse. Un grand nombre de journaux sont alors créés, dont le *Times* (1785). À partir de 1782, le chef du ministère expose son programme en prenant ses fonctions.

Cependant, le clientélisme et la dépravation politique sont toujours la clé de voûte de ce régime où, pour gouverner, il faut avoir l'appui des Communes, mais où la quasi-totalité de la population n'est pas représentée. Jusqu'en 1784, le parti au pouvoir est toujours le parti whig. Pour Burke, le fait que 15 000 électeurs puissent disposer de la moitié des sièges aux Communes est dans l'ordre des choses. Il ne voit aucun inconvénient à ce que le nombre total d'hommes ayant le droit de vote ne dépasse pas 400 000, ni à ce que la volonté du Parlement soit en réalité celle de l'aristocratie. Il ne s'insurge pas contre une situation connue de tous et qui a tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle engendré plusieurs projets de réforme. Par ailleurs, lui-même n'a aucune raison de se plaindre d'un système qui lui a si bien réussi. Entré au Parlement en tant que représentant du « bourg de poche » de Wendover, dans le comté de Buckinghamshire, durant le ministère Rockingham, Burke lui-même est un pur produit du clientélisme whig. Cependant, sa qualité de collaborateur du Premier ministre, dont il était le secrétaire privé dès avant l'accession de ce dernier au pouvoir, ne suffisait pas. Burke devait son premier mandat parlementaire aux relations d'un membre de sa famille, William Burke, proche d'un pair irlandais, Lord Verney, grand propriétaire dans le Buckinghamshire et représentant de ce comté à Westminster. Verney était en réalité « maître » de Wendover. Burke y fut « réélu » en 1768, mais, après la dissolution du Parlement en 1774, Verney, à court d'argent, fut forcé de mettre en vente les quatre sièges dont il disposait dans le comté, y compris celui de Burke qui n'avait pas les moyens de racheter son mandat. Son patron Rockingham vint à son aide et lui offrit le siège de son propre « bourg familial » de Malton, dans le Yorkshire. C'est alors que vint une offre de mandat de la capitale de l'ouest de l'Angleterre, la ville de Bristol.

Les marchands de Bristol, qui dominaient la politique locale, souffraient de la crise américaine : en se battant pour préserver l'intégrité de l'Empire, Burke montrait qu'il comprenait l'importance des liens avec l'Amérique pour la prospérité commerciale de l'Angleterre. Pour les notables du

port de Bristol, concilier la souveraineté de la Grande-Bretagne avec les besoins et les droits des Américains ou acheter la paix dans les colonies pour faire prospérer leur région revenait au même : Burke, qui dans son « Appel aux Électeurs de Bristol » du 13 octobre 1774 s'engageait explicitement à se faire le champion de leurs intérêts, était leur homme<sup>2</sup>. Mais l'idylle ne dure pas longtemps : peu de temps après la fondation des États-Unis, Burke comprend qu'il a perdu ses chances de garder le siège de Bristol. Quand il se trouve contraint, en 1780, de se chercher une autre circonscription, il se rabat sur la solution de rechange précédente et devient finalement député de Malton. Il est fort probable que si la réforme de 1832 avait eu lieu – comme le voulaient Charles James Fox, le leader parlementaire des whigs, le jeune Pitt, ou Price – cinquante ans plus tôt, la carrière parlementaire de Burke, à en juger par son incapacité à prendre racine à Bristol, aurait été tout autre.

Il convient maintenant de se pencher sur l'idée que Burke se fait de la représentation. On loue d'ordinaire la haute conception de l'État et du bien public qui s'exprime dans son discours du 3 novembre 1774 : « Le Parlement n'est pas un congrès chargé de représenter des intérêts différents et hostiles, ce n'est pas une réunion de partisans et d'avocats de causes opposées ; le Parlement est une assemblée parlant au nom d'une nation possédant *un* seul intérêt, celui de l'ensemble, où non pas les buts et préjugés locaux mais le bien général, au nom d'un but commun, doit prévaloir. Assurément, vous choisissez un député, mais une fois élu, il n'appartient plus à Bristol mais au Parlement<sup>3</sup>. » Ce principe avait en fait une raison pratique très claire et provenait de la volonté de Burke de limiter autant que possible les effets pervers de la représentation. C'est pourquoi, quand, en avril 1780, Fox va plus loin et lance un appel à la fois pour la tenue d'élections annuelles et pour l'augmentation du nombre des députés, il trouve sur son chemin un Burke inébranlable. Cent nouveaux représentants auraient permis de libérer la Chambre des communes de l'influence exercée par les élus au service de la Couronne. En mai, dans le cadre de longs débats qui se

poursuivent tout au long du printemps de 1780, une proposition allant dans ce sens est déposée à la Chambre avec l'appui de Fox. Edmund Burke continue à s'y opposer avec la plus grande énergie.

Pour lui, « des élections par le peuple constituent un mal énorme. C'est un mal tellement grand qu'en dépit du fait que dans la plupart des pays les rois étaient à l'origine élus, très peu nombreux sont ceux qui le sont encore aujourd'hui. Ce sont les maladies provoquées par des élections qui ont détruit tous les États libres. Guérir ces maladies est difficile, sinon impossible ; le seul remède qui reste est de rendre les élections aussi peu fréquentes que possible<sup>4</sup> ». Burke veut un Parlement, à condition que celui-ci ne dépende ni dans son recrutement ni dans son fonctionnement de la volonté des électeurs, si restreint que soit le corps électoral. Une fois encore il affirme sa conviction que le système anglais de représentation est « aussi proche de la perfection que le permettent la nature humaine et l'imperfection qui régit nécessairement les affaires humaines<sup>5</sup> ». Un corps électoral aussi limité que possible, des consultations aussi peu fréquentes que possible, telle est la façon de limiter les dégâts. Le système vers lequel vont vraiment les préférences de Burke est celui de la « représentation virtuelle » (*virtual representation*) ou « représentation de fait », qui est l'un des grands principes de sa ligne politique. Il consiste en une représentation sans élection, une représentation de la société par ses élites établies, par ses meilleurs éléments selon la nature des choses. Ce sont ses chefs naturels qui doivent parler au nom du peuple. Car « la représentation virtuelle consiste en une communion d'intérêts et une solidarité de sentiments et de désirs entre ceux qui agissent au nom d'un groupe de gens et les gens au nom desquels ils agissent, en dépit du fait que les mandataires (*trustees*) ne sont pas par eux choisis. Voilà ce que l'on entend par représentation virtuelle. Je pense que, dans la plupart des cas, un tel système de représentation est meilleur que la représentation réelle. Il possède la plupart des avantages de celle-ci sans ses inconvénients ; il corrige les irrégularités de la représentation littérale, quand des changements interviennent

dans la marche des affaires humaines ou quand les intérêts publics agissent de façon diverse, de telle sorte que se produit une déviation de la ligne de conduite initialement fixée. Le peuple peut se tromper dans ses choix ; mais l'intérêt commun et le sentiment commun sont rarement pris en défaut. Cependant, cette espèce de représentation virtuelle ne peut avoir une existence durable et sûre sans assises dans la réalité. Il faut que le député ait des rapports quelconques avec le mandant<sup>6</sup>. »

Ces « rapports quelconques » ne différaient guère de ceux qu'entretenaient les grands seigneurs whigs ou leurs clients comme Burke, avec leurs bourgs « pourris ». Ils habitaient la région depuis très longtemps, connaissaient ses habitants, leurs habitudes mentales et leurs usages, ils avaient l'habitude et l'expérience du gouvernement des hommes et de la marche des affaires publiques, ils étaient, contrairement à la masse des illettrés, fort cultivés : le pouvoir n'était-il pas le privilège naturel de cette classe sociale qui s'était montrée si apte à rester à la fois maîtresse de la terre et en même temps à prendre en main celle de l'activité économique nouvelle, fruit des premières étapes de la révolution industrielle ? Un système qui permettait à un Burke d'accéder à Westminster comme député de Wendover et de Malton et de voir en 1794 son fils lui succéder à Malton, ou à un William Pitt d'entrer aux Communes comme « représentant » du bourg d'Old Sarum, n'était-il pas mille fois supérieur à celui qui les aurait obligés à quêmander les voix des habitants de Sheffield, de Birmingham ou de Manchester, les nouveaux grands centres de manufacture, et de leur rendre des comptes, au risque de se voir congédiés comme de vulgaires domestiques ?

C'est pourquoi quand, en mai 1782, le jeune William Pitt reprend une idée avancée par son père douze ans plus tôt et présente aux Communes un projet prévoyant une redistribution des sièges, la révision des circonscriptions et l'élargissement de l'électorat, Burke s'y oppose de toutes ses forces. Lord Chatham, le premier William Pitt, mort en 1778, voyait dans le système représentatif tel qu'il était « la partie pourrie de la

Constitution<sup>7</sup> ». Son fils craignait que, laissé tel quel, le régime, en sombrant dans l'absurde et non pas seulement dans la vénalité et les pratiques électorales honteuses, ne finisse par perdre sa légitimité. Car combien de temps encore, alors qu'en Amérique le suffrage universel masculin était devenu la règle, pourrait-on supporter une situation où quelques centaines de personnalités particulièrement puissantes et riches contrôlent près de la moitié des sièges anglais aux Communes, ou encore que des circonscriptions s'achètent et se vendent comme une simple marchandise sur le marché<sup>8</sup> ?

En fait, c'est avec le groupe plus libéral des chathamistes, en dépit de ses fonctions de secrétaire d'État aux Affaires étrangères dans le cabinet Rockingham, que Fox collabore sur les projets de réforme de la vie politique. Face à cette aile libérale, Burke, mentor de la tendance dure des rockinghamites depuis son entrée dans la vie politique, fait figure de doctrinaire s'accrochant aux principes d'un conservatisme dur. Il oppose une fin de non-recevoir aux modestes réformes du projet Pitt, dictées par le bon sens et par la logique inhérente au système représentatif. Ces réformes avaient pour but d'éliminer les abus les plus criants, non pas au nom de l'équité, ou de droits naturels, mais simplement pour assurer le bon fonctionnement du régime. Price, en fait, ne disait rien d'autre<sup>9</sup>, mais il en appelait aussi à la tradition de Locke, ce qui pour Burke rendait le débat plus dangereux encore.

Le projet de réforme de 1782 ne se matérialisa pas, en dépit de l'accession, en 1783, du jeune William Pitt au poste de Premier ministre. L'opposition du roi et du cabinet s'est révélée insurmontable, mais ce qui importe ici est de constater que, sur une question d'intérêt primordial, Burke s'aligne sur les positions les plus réactionnaires du jour. Quand il ne s'agit plus d'Amérique ou d'Irlande mais très concrètement du gouvernement de la Grande-Bretagne, les whigs antilibéraux dont il est le théoricien et lui ne trouvent rien d'autre à offrir qu'un attachement de principe, inébranlable, à la défense de l'ordre établi. La défense de l'empire colonial présentée par

Burke a pu le faire passer pour un libéral, car on ne voyait pas alors, et on l'ignore encore de nos jours, que, quand il attaque le gouvernement de George III sur les questions d'Amérique et d'Irlande, ce n'est pas pour prendre la défense des droits individuels ou des droits de l'homme, mais pour s'opposer à une politique qu'il juge désastreuse pour la nation. Pour étouffer la révolte dans les colonies, pour prévenir le risque de voir la question catholique devenir un danger pour le pays, il faut une politique de conciliation. La conciliation est un moyen de conservation, tout comme la guerre contre la France révolutionnaire sera, quelques années plus tard, un autre moyen de conservation. Il en va de même quand on en arrive à la question des réformes du système parlementaire : Burke se dresse contre tout amendement, et, dans toute velléité d'amélioration, il voit une atteinte à la Constitution, un véritable sacrilège.

En effet, les motifs essentiels des *Réflexions sur la révolution de France* se retrouvent tous dans le discours du 7 mai 1782, prononcé contre le jeune Pitt<sup>10</sup>. La réaction de Burke face aux événements de mai 1789 ne pouvait surprendre que ceux qui, à l'instar de Fox, ne savaient pas tirer les conclusions qui s'imposaient de ses écrits comme de son action politique. Son style peut donner le change ou laisser entrevoir un libéral, mais le contenu ne peut tromper : pour lui, le système anglais est un tout et il milite pour la préservation de l'ordre existant, de crainte que, face au mouvement des Lumières, l'édifice, si l'on touche à une quelconque de ses parties, ne s'écroule<sup>11</sup>. Une extension du droit de vote peut faire de ce club fermé et réservé aux gens du même milieu qu'est la Chambre des communes une institution aux réactions imprévisibles. Qui sait où s'arrêterait le processus de démocratisation ? Qu'arriverait-il si les « bourgs pourris » disparaissaient et si leurs sièges étaient attribués aux villes industrielles ? Qui peut prévoir dans cet âge de folie, alors que l'Amérique se révolte, alors qu'à Paris le pouvoir intellectuel passe entre les mains de la « cabale littéraire » des disciples de Rousseau et qu'en Angleterre les réformateurs exercent de formidables pressions, où conduisent les projets à première



vue innocents de naïfs bien intentionnés comme Fox ou le jeune Pitt ? Dans les *Réflexions*, quand il comprend le caractère marginal de sa position, il développe une théorie du changement graduel qu'il reproche aux Français de n'avoir pas adopté. Cependant, lors du grand débat anglais sur la réforme électorale, exemple idéal de changement progressif, il refuse en bloc tout projet de réforme, si minime soit-il, de crainte que ne soit touché le système dans son ensemble.

Le fait que les deux Pitt, eux-mêmes grands bénéficiaires du système, aient songé cependant à élargir la base de la participation politique ne change rien à l'affaire. Tout en étant conscient des déficiences du système en vigueur, Burke est toujours resté fidèle à cette conception de la représentation. Il est d'habitude loué pour sa vision de l'intérêt général, digne d'un grand homme d'État, son refus de se soumettre aux groupes de pression et aux intérêts locaux, mais en fait, en signifiant sa totale indépendance à l'égard de ses mandants, il pose un principe dans lequel il voit le fondement même du parlementarisme bien compris : il refuse de rendre des comptes, c'est à peine s'il consent à écouter. Antilibéral, féroce antidémocrate, élitiste à outrance, il se considère comme un chef naturel, responsable devant Dieu et l'Histoire, mais non pas devant les hommes concrets vivant par hasard à un moment donné, celui où lui-même détient le siège de Bristol aux Communes. À chacun son rôle : la quasi-totalité de la population ne compte pas et son rôle consiste à travailler et à produire – Carlyle, Renan, Taine ou Spengler exprimeront les mêmes idées avec la même conviction. Les 2 ou 3 % qui vivent dans l'aisance et possèdent le droit de vote constituent le peuple ; ils ont le privilège de reconnaître un chef naturel et de l'envoyer aux Communes. Ces hommes se donnent un maître plus qu'un représentant, et, comme le dira plus tard Carlyle s'avancant sur les pas de Burke, leur seul privilège consiste à obéir.

C'est le seul moyen d'étouffer dans l'œuf toute velléité de démocratisation et de préserver ainsi l'ordre naturel des choses. Pour y parvenir, Burke en appelle une fois encore à la

« Constitution », dans un texte au style inimitable où il ne s'agit que du bien du peuple et de la grandeur de l'action parlementaire. « Je ne nierai pas, dit-il que notre Constitution puisse avoir des défauts et que ces défauts, quand on les découvre, doivent être corrigés ; mais, dans son ensemble, cette Constitution a été notre titre de gloire et un objet d'admiration pour tous les autres peuples<sup>12</sup>. » Ce qui fait que chaque élément doit être examiné par rapport à toutes les autres parties du tout. Dans son esprit, le système anglais est un organisme vivant : toute entorse, toute modification comme toute abolition sont, dans sa vision de l'histoire, comparables à autant d'opérations chirurgicales susceptibles de mettre en danger de mort le corps tout entier<sup>13</sup>. En théorie, il ne repousse jamais l'idée d'une évolution, mais quand on en arrive à des projets pratiques, il ne voit aucun défaut suffisamment grave qui puisse justifier une quelconque intervention sur la bonne marche de cette œuvre d'art unique en son genre qu'est la « constitution » du royaume.

En réalité, « Constitution » est le mot de code pour la guerre de tranchées qu'il va désormais mener jusqu'à la fin de sa vie. Tous les moyens seront bons : ce ne sont plus des textes, des règles ou des habitudes vieux de cinq siècles qui deviennent intouchables, mais de simples manipulations du système électoral remontant seulement à quelques dizaines d'années. Quand ils répondent à son souci de conservation de l'ordre social et politique, ces arrangements acquièrent tout d'un coup eux aussi un caractère sacro-saint. En 1716, fut aboli le Triennial Act de 1694 qui avait fixé à trois années la limite de la durée du mandat parlementaire, et par le Septennial Act, la durée du mandat de la Chambre des communes passa de trois à sept années. Il ne s'agissait donc pas d'habitudes et règles se perdant dans la nuit des temps, mais d'arrangements conçus pour promouvoir la stabilité et les pouvoirs des Communes, principal instrument de domination de l'oligarchie whig. Les mandats parlementaires se vendant et s'achetant, cette réforme avait également pour objet de réduire considérablement le coût des places. Les efforts déployés par George III pour reprendre le contrôle du Parlement amènent les grands seigneurs whigs à

opposer aux velléités autoritaires de la Couronne un appel plus fréquent à l'électorat. En 1771, Lord Chatham propose de revenir au système triennal, et depuis lors il en va de même tous les ans<sup>14</sup>.

Le profond désaccord entre Burke et Fox sur la question cruciale de la représentation parlementaire, de la composition de la Chambre et de son mode d'élection reflètent la distance qui sépare un whig authentique, un whig libéral et ouvert sur l'avenir, d'un ennemi des Lumières dur et convaincu, adversaire de toute mesure susceptible de promouvoir la démocratisation de la vie politique. Quand commence en France le processus qui met fin à l'Ancien Régime, et quand le député de Malton dénonce la démarche du tiers état, il reprend en août 1791, dans son « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », le même type d'arguments qu'il développait entre 1780 et 1782. Les « anciens whigs [...] connaissaient peu les droits de l'homme<sup>15</sup> », lance-t-il aux héritiers de Locke : selon lui, la philosophie des droits naturels est totalement étrangère à la tradition libérale anglaise. Dans son esprit, le seul whigisme digne de ce nom est celui que lui-même représente, fidèle aux « opinions politiques que nos ancêtres ont honorées comme des vérités révélées » : le whigisme de tous les réformateurs, de tous « ceux qui se sont forgé des principes whigs d'après la trempe française » est une trahison<sup>16</sup>.

Burke ne se fait pas d'illusions et comprend fort bien où réside le problème : le moteur des réformes est dans l'idéologie des Lumières. Il est, dit-il, ridicule de parler de la Constitution britannique aux neuf dixièmes des réformateurs, car ceux-ci posent comme principe de droit naturel que chaque homme doit se gouverner lui-même, que tout gouvernement qui n'est pas fondé sur cette base n'est que simple usurpation et que finalement la révolte contre un tel gouvernement n'est pas simplement un droit mais un devoir<sup>17</sup>. Burke ne nie pas la réalité, il sait que la Chambre des communes ne représente pas le peuple, conçu comme un ensemble d'individus, elle n'est pas issue du droit librement exprimé des individus à se donner des institutions de leur choix : « Nul ne le prétend, nul ne

pourrait le soutenir<sup>18</sup>. » Mais, en jetant le discrédit sur les Communes, « le grand objectif de la plupart des réformateurs est de préparer la destruction de la Constitution<sup>19</sup> », ou, en d'autres termes, de la culture politique des préjugés. En guise de défense de cette culture politique, Burke ne peut opposer aux réformateurs qu'un seul argument, son caractère quasiment sacré : « Notre Constitution est une Constitution prescriptive ; c'est une Constitution dont la seule source d'autorité est son existence depuis des temps immémoriaux. [...] La prescription est le plus solide de tous les titres, non seulement des titres de propriété, mais des titres de gouvernement qui le garantissent... » Le principe de prescription est accompagné d'un autre grand principe : « Une présomption en faveur de toute forme de pouvoir en place depuis une longue période de temps qui a pu assurer la prospérité du pays, contre tout projet non encore expérimenté. » La Constitution en vigueur en Angleterre est le produit d'un processus « électoral auquel participent siècles et générations, mille fois préférable à un choix : la constitution est le produit de circonstances, de causes, de tempéraments, de dispositions ainsi que d'habitudes morales, politiques et sociales du peuple qui ne se révèlent que sur une longue période<sup>20</sup> ».

Dans l'esprit de Burke, la Chambre des communes comme celle des lords, comme la Couronne, comme le pouvoir judiciaire sont tous prescriptifs ; les pouvoirs des élus comme des électeurs sont tous définis par la prescription, et tel qu'il existe le système est vieux au moins de cinq siècles. Ce qui de toute évidence est totalement faux pour tout ce qui concerne le mode d'élection et le découpage des circonscriptions électorales, et discutable pour tout ce qui concerne l'ordre constitutionnel issu de la révolution de 1689. Burke est conscient du caractère caricatural de son argument, il sait qu'il défend l'ordre établi non parce qu'il est établi, mais parce que cet ordre tel qu'il est reflète son idée du bien politique. Il comprend que l'argument selon lequel « votre Constitution est ce qu'elle a été dans le passé » ne peut convaincre que les convaincus, sans atteindre ceux qui se dressent contre un

système tombé si bas que l'expression de « Constitution dégénérée » (*degenerate constitution*) jouit d'un usage courant. « À ceux qui disent que la constitution est mauvaise, je réponds, regardez ses effets. Quand il s'agit d'un mécanisme moral, c'est à l'épreuve des résultats moraux qu'il faut juger le mécanisme<sup>21</sup>. » Or, à l'épreuve de ce critère, la Constitution est à ses yeux parfaite.

C'est ainsi que, face à un mouvement de réforme qui commençait à prendre des dimensions considérables, Burke choisit le moyen le plus radical : refuser tout en bloc. Refuser tout signifie refuser l'idéologie des droits naturels, le rationalisme, l'autonomie de l'individu, l'optimisme, Locke et les principes du *Deuxième Traité*. Toute concession pouvant faire boule de neige, il part en campagne armé d'un raisonnement à deux facettes : l'expérience nous apprend que la vie est bonne en Angleterre, ses lois et ses institutions sont enviées du monde entier. Par ailleurs, qui pourrait prétendre que le bonheur du peuple dépend de l'art et de la manière dont est élu son Parlement ? Les comtés qui envoient des représentants à Westminster sont-ils plus heureux, plus libres et plus riches que ceux qui n'y sont pas représentés ? La vie est-elle meilleure à Stafford qu'à Newcastle ou Birmingham ? Les routes, les canaux, les prisons, la police sont-ils de qualité meilleure dans la Cornouaille ou le Wiltshire que dans le Yorkshire industriel<sup>22</sup> ? Les mêmes thèmes reviennent dans les *Réflexions* : « La Cornouaille élit à elle seule autant de députés que l'Écosse tout entière. Mais celle-là est-elle mieux traitée que celle-ci<sup>23</sup> ? » À tous ceux qui, comme Thomas Paine, se plaignent de l'inégalité absurde à la base d'un système dans lequel un comté peu peuplé comme celui de Rutland et un centre de manufacture en pleine expansion comme le Yorkshire doivent envoyer l'un comme l'autre deux députés<sup>24</sup>, Burke répond : « Vous avez une représentation égale, car vous avez des hommes également intéressés par la prospérité de l'ensemble, des hommes qui prennent en compte l'intérêt général et participent de la sympathie générale<sup>25</sup>. » Cette représentation est meilleure encore car ces hommes ne sont

pas liés par les intérêts locaux, les passions et cabales propres aux représentants dans le sens propre du terme. C'est ainsi que l'intérêt général est préservé et la santé de l'ensemble du corps social assurée. Le principe de l'intérêt général ne diffère pas énormément de l'idée de volonté générale de Rousseau : il existe un intérêt général indépendamment de la somme des intérêts particuliers, et cet intérêt ce ne sont pas les individus ni leurs représentants qui le découvrent ou l'expriment : c'est l'intérêt d'une société constituée en corps. Seulement, chez Rousseau, c'est l'obéissance aux lois qui est le ciment de cette société et de ces lois ; chaque citoyen participe à leur élaboration. Ce qui signifie que les hommes n'obéissent qu'aux lois qu'ils se sont données. En revanche, chez Burke, la société est le produit de l'histoire, sans aucun rapport avec la volonté des individus.

Voilà pourquoi, affirme-t-il, jamais dans le passé il n'est venu à l'esprit de qui que ce soit de se faire juge de la Constitution anglaise, « de l'accuser de tous les vices et de tous les défauts, et de s'interroger sur la question de savoir si cette Constitution, objet de notre vénération, digne même de notre adoration, s'accordait bien avec un quelconque schéma préconçu qui s'est formé dans l'esprit de certains hommes. [...] C'est par crainte de perdre ce trésor inestimable qui est le nôtre que je ne m'aventure pas, dans le vain espoir d'y apporter des améliorations, à le laisser s'échapper de mes mains<sup>26</sup> ». Burke s'est toujours défendu de refuser le changement, mais de changement il ne consentirait à envisager que « pour mieux préserver le tout » ou « pour extirper un grand abus<sup>27</sup> ». Or d'abus, dans le système anglais, il n'en voit point. Il accepte en principe l'idée de changement progressif – qui pourrait récuser en théorie toute possibilité d'amélioration ? – à condition que ces changements se fassent avec une telle lenteur qu'ils deviennent pratiquement insensibles. Ce qui répond bien à sa conviction que « l'esprit d'innovation est en général le résultat d'un caractère intéressé et de vues bornées<sup>28</sup> ». Alors que la Société de la révolution, par la voix de Price, s'élève contre un système de représentation dont l'inégalité est « un vice si bien avéré, si

manifeste » qu'il met en cause la liberté anglaise elle-même, Burke, lui, pense « que notre représentation répond parfaitement à tous les besoins qui peuvent faire souhaiter ou instaurer une représentation du peuple ». Price exige une « représentation pure et égale » et se dresse contre la corruption, Burke répond que le système en vigueur remplit parfaitement son rôle et que c'est bien à cette « constitution à l'ancienne mode » que le pays doit d'avoir « si longtemps prospéré<sup>29</sup> ».

Contrairement à l'idée naïve que l'on retrouve un peu partout, Burke ne s'oppose ni aux théories ni aux idées abstraites et générales, il honnit simplement les théories et les valeurs qui ne sont pas conformes à sa propre conception du bien politique. C'est pourquoi il lance sa campagne contre les Lumières de nombreuses années avant que ne vacille le trône du roi de France. Mais la crise française, précisément parce qu'elle était due au caractère archaïque des structures politiques et sociales, l'avait emplie de terreur. Le spectre de l'Amérique revenait dans toute son horreur : l'aristocratie, en refusant l'abandon de ses privilèges, lance le tiers non plus contre le seul despotisme royal mais contre la noblesse et le clergé. Necker, on le sait, ambitionnait secrètement d'instituer un régime aussi proche que possible du système anglais. Mais si les cahiers de doléances expriment un désir de liberté dans le sens de refus de l'arbitraire royal commun à toutes les classes sociales, l'égalité des droits est pour la bourgeoisie inséparable de la liberté. La Révolution allait être désormais la conquête de l'égalité des droits<sup>30</sup>.

En effet, les révolutionnaires qui associaient étroitement l'égalité à la liberté considéraient aussi le droit comme supérieur à l'autorité. Burke, lui, pense que l'autorité passe avant le droit. Dans *L'Appel des whigs modernes aux whigs anciens*, il insiste sur la cohérence et la continuité de sa pensée : dès ses premiers pas il a été un des grands apôtres de l'antirationalisme, il a toujours honni les droits de l'homme, il a toujours craint et méprisé les masses et admiré l'ordre « chevaleresque ». Bourgeois dans sa pensée économique, il a



en horreur le corpus idéologique porté par la bourgeoisie libérale avec, en premier lieu, l'égalité des droits politiques : en cela il est réellement le premier apôtre de la modernité anti-Lumières. En effet, l'idée selon laquelle on peut vider le libéralisme de ses valeurs intellectuelles et morales pour préserver sa pensée économique constitue le fondement de la droite révolutionnaire du tournant du xx<sup>e</sup> siècle.

Cependant, dans le monde qui est celui de Burke, on n'a pas besoin encore de cultiver les masses, ce qui lui permet de livrer sa pensée sans détour : le peuple c'est « *a swinish multitude*<sup>31</sup> » : dans le texte français utilisé ici, cette formule est traduite par « une multitude bestiale », qui ne rend pas réellement son sens exact<sup>32</sup>. Pour lui, le peuple n'est guère plus qu'un rassemblement de « pourceaux ». D'autres formules dispersées dans ses écrits sur et autour de la Révolution française, notamment pour tout ce qui touche l'exécution du roi et de la reine, reprennent cette image : ainsi, on voit monter sur la scène « une multitude de domestiques, de forcenés et d'ivrognes<sup>33</sup> », « une multitude sans réflexion et sans principes, qui avait perdu dans son abrutissement jusqu'à cette tendresse versatile qui fait le principal caractère de la sensibilité irrégulière et capricieuse de la populace<sup>34</sup> ». Le peuple est une sorte de monstre aux innombrables têtes qui vient exercer « la tyrannie d'une multitude licencieuse, féroce et sauvage, sans lois, sans mœurs, sans morale, qui, loin de respecter ce dont les hommes sont généralement convenus, veut insolamment renverser tous les principes, toutes les opinions qui ont jusqu'à cette heure servi de guides et contenu le monde<sup>35</sup> ». C'est pourquoi, dans l'esprit de Burke, « la révolution française est la plus étonnante qui soit jamais survenue dans le monde<sup>36</sup> », et les événements de Paris signifiaient ni plus ni moins la fin d'une civilisation.

Cette civilisation était celle qui savait tenir l'individu en laisse : Burke le dit un siècle avant Taine. Plus que l'exécution de Louis XVI, c'est l'autonomie de l'individu sous tous ses aspects qui lui fait horreur. Dans la vie sociale, il s'insurge contre toute réforme du régime matrimonial qui affaiblirait

l'autorité parentale : dans ce contexte il montre comment tout affaiblissement des cadres d'obéissance et d'autorité en faveur de la liberté individuelle menace de transformer la société en « une multitude féroce et débauchée<sup>37</sup> ». Ce texte date de 1781. Dans la vie politique, Burke réitère une fois de plus, en 1793, ses habituelles attaques contre le principe de la souveraineté du peuple, contre l'idée selon laquelle la révolution de 1688 pourrait en quoi que ce soit être comparée à la révolte barbare contre tous les gouvernements anciens et prescriptifs, cette invention diabolique que la France révolutionnaire doit à Rousseau et que les nouveaux whigs risquent d'importer en Angleterre. Il stigmatise ces formes nouvelles de participation politique qui émergent à la faveur des horreurs parisiennes : ne voit-on pas des individus isolés et non pas des représentants de communautés organisées, qu'elles soient territoriales ou corporations de métier, réunis dans des clubs, se permettre de débattre des mérites de la Constitution anglaise ? Demain, ne vont-ils pas dicter leurs volontés aux autorités du Royaume<sup>38</sup> ? Burke parle volontiers de « la folie que constitue le rêve entretenu par les gens du peuple qu'ils pourraient tout atteindre sans l'assistance de meilleures têtes et de plus grosses fortunes que les leurs<sup>39</sup> ». Il existe des « différences de nature entre les citoyens », ce qui rend naturelles et nécessaires les classes sociales<sup>40</sup>. C'est ainsi que « le premier principe de toutes les affections publiques, on pourrait dire leur germe, c'est l'attachement à la catégorie sociale qui est la nôtre<sup>41</sup> ». Il s'ensuit tout naturellement que, « dans toutes les sociétés composées de différentes classes de citoyens, il faut qu'il y en ait une qui tienne le premier rang. C'est pourquoi les niveleurs ne font que changer et pervertir l'ordre naturel des choses ». Quand on permet aux corporations de tailleurs et de charpentiers, au perruquier et au chandellier de gouverner l'État, on commet « la pire des usurpations, celle des prérogatives de la nature<sup>42</sup> ».

Car les hommes, comme les animaux, sont divisés en espèces et en classes. Ici Burke nous donne un texte passé inaperçu chez ses apologistes, mais dont l'importance est

considérable pour la compréhension de sa pensée. Il se dresse contre les « métaphysiciens et alchimistes français », qui procèdent sans « égard aux différences de nature entre les citoyens » et finissent par « confondre toutes les classes de citoyens en une seule masse homogène ». Contrairement aux adeptes de cette « métaphysique de collégien » et des « mathématiques d'un agent des gabelles », les auteurs des Constitutions des républiques du monde antique savaient que tout divisait les hommes en « autant d'espèces différentes ». Le législateur d'autrefois savait que « le plus rude des laboureurs sait partager son bétail et faire de chaque espèce un usage approprié ; qu'il a assez de bon sens pour ne pas se perdre dans les abstractions au point d'assimiler les uns aux autres, sous le nom d'animaux, et ses chevaux et ses moutons et ses bœufs, de leur donner à tous la même pâture et les mêmes soins, de leur demander à tous le même travail » ; et, sachant cela, ce législateur « eût rougi, lui l'économe, l'ordonnateur et le berger de ses semblables, de se laisser envelopper dans les vapeurs de la métaphysique et de s'obstiner à ne plus voir dans son troupeau qu'une collection d'hommes abstraits<sup>43</sup> ».

On croit entendre les darwinistes sociaux les plus vulgaires du tournant du xx<sup>e</sup> siècle. Mais cette assimilation de l'espèce humaine au monde animal se fait dans le contexte d'un appel à Montesquieu, et à travers lui aux républiques antiques. À l'auteur de *L'Esprit des lois* Burke emprunte l'éloge des structures de classe, mais non l'idée selon laquelle le pouvoir devrait être « distribué », c'est-à-dire morcelé, et il admire le monde antique pour l'inégalité qui y régnait<sup>44</sup>. Or Montesquieu regardait cette structure sociale comme nécessaire à la démocratie, alors que Burke considère la démocratie comme un phénomène contre nature. De plus, si Burke se réfère à l'Antiquité, c'est pour n'avoir pas à parler de la plus jeune des républiques où l'on s'applique précisément à construire un ordre politique fondé sur la souveraineté du peuple, et cela dans une société où la mobilité est infiniment plus grande qu'en Europe et où n'existent ni noblesse ni aristocratie de naissance, seulement une aristocratie d'argent.

La société américaine que Burke connaît est une société de classes, le pouvoir effectif est exercé par les élites, mais, en dépit de tout, cette société est aux antipodes des clivages européens où l'inégalité, écrite dans les usages, les coutumes et la loi, est le fondement de l'ordre établi. Burke le sait bien, et il évite les comparaisons : une fois encore, pour n'avoir pas à se mesurer à l'existence d'une république démocratique, l'ancien agent de la colonie de New York fait comme si les États-Unis n'existaient pas. Il préfère de loin l'autorité d'Aristote : celui-ci n'avait-il pas remarqué que la démocratie présentait sur beaucoup de points une ressemblance frappante avec la tyrannie<sup>45</sup> ?

Essayer de faire participer le peuple à la marche des affaires publiques revient donc à commettre un véritable crime contre Dieu et « la nature ». Le peuple doit être muselé par la puissance des structures sociales et par la force du préjugé. Or la Révolution française constitue une révolte contre le préjugé, donc contre une société civilisée, et si un tel désastre a été possible c'est parce que « l'âge de la chevalerie est passé. Celui des sophistes, des économistes, et des calculateurs lui a succédé ; et la gloire de l'Europe est éteinte à jamais<sup>46</sup> ». Par « âge de chevalerie », Burke entend une civilisation fondée sur le sens du service, de la dévotion, de l'obéissance, d'une fière subordination. C'est seulement dans un monde où « est perdue à jamais cette délicatesse des principes », là où « un roi n'est plus qu'un homme comme les autres et une reine qu'une simple femme », que le peuple peut se mêler d'« exercer une domination contraire à l'ordre de la nature » : l'Assemblée, conduite par une masse « d'obscurs avocats de province, de greffiers de juridictions inférieures, de procureurs de campagne, de notaires et d'avoués, et de toute la bande des gens de basoche municipaux », par de « simples vicaires de village<sup>47</sup> », prend la voie de la décadence totale. Finalement, « ivre de l'insolence de ses premières et déshonorantes victoires », elle a fini par se lancer dans une « grande entreprise, celle de subvertir [...] la propriété sous toutes ses formes<sup>48</sup> ». Or « c'est à la propriété du citoyen [...] que la foi

première et originaire de la société civile est engagée<sup>49</sup> ». Aucun corps législatif ne peut être « en droit de violer la propriété », car ce « pillage », cet « acte de saisie monstrueux et impudent<sup>50</sup> », revient à instituer « un despotisme inouï<sup>51</sup> ». La « propriété héréditaire » et la naissance ont droit à une « certaine prééminence » et constituent une garantie nécessaire contre « les petits-maîtres insolents et bornés de la philosophie<sup>52</sup> ».

Depuis Burke, l'idée selon laquelle la revendication de l'égalité, destructrice de l'ordre naturel et moral, conduit vers la tyrannie constitue dès les premiers jours de la Révolution française jusqu'à la guerre froide, et à beaucoup d'égards jusqu'à nos jours, l'une des grandes constantes et la véritable force motrice de la pensée et de l'action de tous les penseurs de la modernité antirationaliste. Pour Burke, on vient de le voir, la pire des injustices est celle d'un pouvoir exercé par la multitude, la pire des oppressions est celle pratiquée par la majorité : « La démocratie absolue ne peut être considérée comme l'une des formes légitimes de gouvernement<sup>53</sup>. » Démocratie absolue et démocratie tout court sont sous la plume de Burke de simples synonymes, utilisés sans distinction aucune à quelques lignes de distance : toujours et partout la démocratie tend à la tyrannie de parti<sup>54</sup>. Finalement, Burke prédit que si le projet révolutionnaire devait triompher de toutes les résistances locales qu'il provoque, la France « donnerait le spectacle d'un genre de tyrannie que l'espèce humaine n'a pas encore connue<sup>55</sup> ». Cette idée se retrouve quasi textuellement, depuis Renan et Taine, jusqu'à Berlin et les autres penseurs de la guerre froide.

Un autre aspect de la problématique inégalitaire est la question de l'esclavage. En ce qui concerne Burke, le problème de la traite des Noirs n'arrive qu'indirectement devant la Chambre des communes, lors d'un débat sur la Compagnie d'Afrique dont les pratiques de gestion sont alors l'objet de critiques de la part de la commission du commerce et des plantations parlementaire. On met en cause notamment l'habitude de cette compagnie d'utiliser, pour asseoir son

monopole commercial, des fonds mis à sa disposition par l'État pour l'entretien des garnisons et forts anglais sur la côte du continent africain. Dans le cadre de ce débat, le député David Hartley lance une violente attaque contre les pratiques de l'esclavage. Burke, apologiste fidèle de la liberté du commerce, présente une défense chaleureuse de la compagnie, de son fonctionnement ainsi que des résultats obtenus. Certes, il ne désapprouve pas la proposition d'un autre député, Luttrell, qui a demandé une « information générale » sur la question ; il pense également que les preuves fournies par Hartley, qui a exhibé en séance une paire de menottes pour expliquer à ses pairs les conditions dans lesquelles se fait la traite, sont suffisamment convaincantes pour que la Chambre se penche sur la question de savoir si ces conditions ne demandent pas à être adoucies. Cependant, déclare le député de Bristol, « depuis des temps immémoriaux, l'Afrique vivait en état d'esclavage, ce qui fait que ses habitants n'ont fait que changer une espèce d'esclavage pour une autre ». Il regrette qu'en « passant de l'esclavage africain à l'esclavage européen le changement ait généralement été pour le pire, ce qui était certainement une honte et une affaire digne d'une sérieuse réflexion<sup>56</sup> ». Cependant, cette « sérieuse réflexion » n'implique nullement la possibilité d'une abolition de l'esclavage et de l'arrêt de la traite des Noirs.

Il en est de même dans son grand discours sur la conciliation avec les colonies, au cours duquel il ne va pas au-delà d'une simple allusion à ce « trafic inhumain<sup>57</sup> ». En 1778, il convient qu'il n'est pas l'« avocat » d'activités qui consistent davantage en commerce d'êtres humains qu'en objets manufacturés, mais il fait l'éloge de la Compagnie d'Afrique<sup>58</sup>. Deux ans plus tard il prend sur lui d'élaborer un « Code des Noirs » dont l'objet est d'humaniser le trafic d'esclaves en vigueur. Tout en reconnaissant que la morale et la religion exigent la disparition de ce trafic, il souligne qu'une mesure aussi radicale ne pourra être prise à la légère : il faudra attendre le moment où cela pourra se faire « sans produire de grands inconvénients qui résulteraient d'un changement soudain de pratiques établies depuis si longtemps ». En



attendant, il convient de prendre des mesures qui adouciraient « les maux inhérents à la traite et à la servitude<sup>59</sup> ».

Ces textes sont intéressants à plus d'un titre. L'homme qui a consacré sept années de sa carrière à combattre Hastings, qui défendait les droits des Irlandais, ne fait pas allusion à l'esclavage plus de trois ou quatre fois. Une seule fois, il consent à un peu plus d'effort, mais c'est pour produire un code du transport des esclaves qu'aurait pu rédiger n'importe quel fonctionnaire de la Compagnie d'Afrique. Burke n'aimait pas l'esclavage, mais il n'a pas réclamé son abolition. Les esclaves sont simplement de malheureux individus et non pas une communauté constituée, l'Afrique n'est pas pour lui un continent qui peut, comme l'Inde, invoquer ses mœurs, les libertés et les privilèges de ses élites, ses vieilles traditions, ses lois et coutumes gravées dans une histoire plusieurs fois millénaire. Ce n'est pas l'Irlande serrée autour de ses églises, âpre à défendre les droits d'une communauté aux racines enfouies dans le temps de la christianisation de l'Europe. Burke ne pouvait concevoir l'Afrique dans les mêmes termes : pour lui, l'esclavage était enraciné dans des vieilles coutumes, et s'il dérangeait la conscience morale du bon chrétien qu'il était, il appartenait néanmoins à l'histoire et aux habitudes consacrées. On ne pouvait y mettre fin d'une manière arbitraire.

Une vision comparable se retrouve chez Carlyle, mais énoncée d'une manière plus moderne et donc plus dure. Pour lui, l'esclavage à proprement parler n'existe pas. Dans un important article, « The Nigger Question », consacré à ce problème brûlant à un moment où la II<sup>e</sup> République abolissait de nouveau l'esclavage et où les abolitionnistes déployaient une intense activité en Angleterre comme aux États-Unis, Carlyle s'emploie à montrer que le seul esclavage qui existe est celui qui, en renversant la hiérarchie naturelle et par conséquent la seule qui soit juste, fait du faible le maître du puissant, engendre la soumission des grands et des nobles d'esprit aux médiocres et misérables, et soumet la sagesse à la sottise. Le grand malheur de ce temps réside dans cette



inversion des valeurs. Car, en vertu des principes que prêchent les nouvelles Écritures, rien de plus légitime que de voir Judas Iscariote se considérer l'égal de Jésus-Christ<sup>60</sup>. À partir de ce principe général, Carlyle s'adresse plus particulièrement aux Noirs : en tant qu'être humain, la traite des Noirs, leur exploitation et leur oppression lui répugnent, et il comprend la fureur abolitionniste, mais aspirer à l'égalité des Noirs et des Blancs est une autre forme de perversion de l'ordre naturel. Cela est vrai aux Indes occidentales comme cela est vrai partout ailleurs : aucun acte du Parlement ne pourra mettre fin à l'esclavage, pour la simple raison que l'asservissement de l'être inférieur à l'être supérieur répond précisément à ce que doit être un ordre humain bon et juste, compatible avec les lois de l'Univers. Rien n'est plus faux que de prétendre que Dieu a créé les hommes égaux. Par ailleurs, non seulement le sort du serviteur à vie peut souvent être plus enviable que celui du serviteur qui loue ses bras au mois, ou par un contrat qui peut être dissous dans la journée, mais l'esclavage n'est pas nécessairement une condition à laquelle on ne puisse échapper, au contraire. Il convient de fixer un prix, connu de tous, qui permettrait à l'esclave noir, à force de caractère, de travail et d'économies, d'acheter sa liberté. Ainsi serait faite la preuve qu'il en est digne<sup>61</sup>.

Comme Renan et comme Taine, Carlyle voit dans l'impérialisme une bénédiction. « The Nigger Question » est aussi un panégyrique de l'action civilisatrice de l'homme blanc. Avant que la Jamaïque puisse produire la moindre plante de valeur, avant que la jungle ne devienne terre arable, de nombreux milliers de Britanniques ont dû y être enterrés. Toutes les richesses des Indes occidentales gisaient là, ensevelies dans la jungle et les marécages, attendant que « l'enchanteur blanc leur dise : réveillez-vous<sup>62</sup> ».

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'extraordinaire puissance de l'idée de l'inégalité se révèle dans toute son ampleur, avec la pensée de Renan. Quand, dans *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, il proclame que « l'égalité est la plus grande cause d'affaiblissement politique

et militaire qu'il y ait<sup>63</sup> », il ne fait que reprendre les idées longuement développées non seulement dans la *Monarchie constitutionnelle*, essai publié dans l'année qui précède Sedan, mais dans *L'Avenir de la science* et dans les *Langues sémitiques*. Il existe dans la pensée des anti-Lumières une grande cohérence, une non moins grande continuité et une logique sans faille. On a vu comment Burke, dans les *Réflexions*, ne fait qu'appliquer à la situation qui se développe en 1789 les principes qu'il défendait dès son premier livre et dès son premier engagement politique. De même, Taine revient dans *Les Origines* sur les grands thèmes de l'*Histoire de la littérature anglaise*, qui date bien d'avant Sedan. Chez Renan aussi, ce ne sont pas les dramatiques événements de 1870 qui lui inspirent ses positions. Pour lui comme pour ses prédécesseurs, « la grande vertu d'une nation est de supporter l'inégalité traditionnelle » : tel est le secret véritable des « races vertueuses », des « races féodales<sup>64</sup> ».

De cette vérité, Sedan ne fait qu'apporter la preuve de laboratoire. L'inégalité est la loi de l'univers : « Ne comprenant pas [...] l'inégalité des races, [...] la France est amenée à concevoir comme la perfection sociale une sorte de médiocrité universelle<sup>65</sup>. » Renan ne se veut pas le porte-parole de la bourgeoisie, au contraire. Le « matérialisme » bourgeois lui répugne et il éprouve une profonde aversion pour le renversement des valeurs qui s'opère sous la Monarchie de Juillet puis sous le Second Empire, pour « un état de société où la richesse est le nerf principal des choses » et qui s'appelle « ploutocratie<sup>66</sup> ». Un tel état social est déplorable non seulement parce qu'on n'y « peut rien faire sans être riche », mais aussi à cause de la réaction qu'il suscite de la part des pauvres<sup>67</sup>. Il ne faudrait surtout pas en déduire que l'auteur s'intéresse aux défavorisés pour eux-mêmes : par l'instabilité qu'ils provoquent, ils constituent un danger mortel pour la société. Précisément parce qu'il se veut champion de la continuité et de l'inégalité, inégalité sous toutes les formes possibles et imaginables, il cherche le moyen de neutraliser les masses. À cet effet, le gouvernement des riches est le plus

mauvais moyen qui soit. C'est pourquoi l'inégalité qu'il préconise est celle de naissance ou de talent intellectuel, et non pas d'argent. L'inégalité de naissance englobe les inégalités ethniques, et l'inégalité sociale idéale est celle qui repose sur une aristocratie héréditaire. La définition du libéralisme donnée par Renan est sans ambiguïté : « Le vrai libéral s'inquiète assez peu qu'il y ait au-dessus de lui une aristocratie, même dédaigneuse, pourvu que cette aristocratie le laisse travailler sans obstacle à ce qu'il envisage comme son droit. À ses yeux, il n'y a qu'une égalité solide, l'égalité devant le devoir ; l'homme de génie, le noble, le paysan se relevant par une seule et même chose, qui est la vertu<sup>68</sup>. »

Comme Burke, Herder, Carlyle, Maistre et Taine, Renan abhorre les valeurs bourgeoises et utilitaires. Assurément, dit-il, jamais on n'a vécu plus à l'aise que de 1830 à 1848. Peut-on dire cependant que, « pendant cette période, l'humanité se soit enrichie de beaucoup d'idées nouvelles, que la moralité, l'intelligence, la vraie religion aient fait de sensibles progrès<sup>69</sup> » ? Pour tout dire, le monde est entré dans un « âge de décadence<sup>70</sup> ». Aussi, dit-il en 1876, « nous vivons de l'ombre d'une ombre. De quoi vivra-t-on après nous<sup>71</sup> ? » L'idée selon laquelle les périodes de paix sont funestes car rien de grand ne s'y fait est commune aux penseurs des anti-Lumières jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. C'est ainsi que Renan déplore le sort de sa génération, qui n'a pas eu le bonheur d'« avoir, pour exercer sa jeunesse, une lutte généreuse », une génération que le moindre orage étonne, et qui n'a pour horizon et perspective d'avenir qu'un seul objectif : « Conserver timidement ce que nos pères ont fait<sup>72</sup> ». Les époques de calme ne sont pas totalement dépourvues de valeur, mais elles n'ont « rien qui sente l'humanité militante », elle ne peuvent rien produire qui approche les « œuvres hardies de ces temps extraordinaires où les éléments de l'humanité en ébullition apparaissent tour à tour à la surface ». Et finalement : « Malheur à la génération [...] qui a conçu la vie comme un repos et l'art comme une jouissance<sup>73</sup> ! »

Du libéralisme, Renan a retenu en premier lieu l'idée d'un pouvoir limité, surtout en matière économique. C'est ainsi que, dans sa *Philosophie de l'histoire contemporaine*, essai suscité par les *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* de Guizot, Renan reprend le thème libéral classique et exige « des gouvernements [...] qu'ils laissent faire<sup>74</sup> ». Plus loin, il affirme, sans évoquer Tocqueville, mais en le paraphrasant : « La tendance à beaucoup gouverner et la révolution ne sont pas deux choses contraires. [...] C'est la liberté qui est l'opposé de l'une et de l'autre<sup>75</sup>. » Seulement, la liberté à laquelle pense Renan n'est pas celle que préconisait Tocqueville, fasciné par l'expérience américaine. La liberté renanienne est le privilège d'une aristocratie, qu'elle soit de naissance ou de mérite ; elle n'est pas un droit naturel tel que Locke le définissait et tel que les Américains l'appliquaient.

C'est pourquoi la chute, selon Renan, se poursuivra aussi longtemps que le libéralisme sera conçu comme un système politique dont l'objectif serait la promotion des droits individuels universels et non plus seulement des droits d'une élite intellectuelle à la liberté d'expression. La liberté d'expression elle-même n'est pas une valeur en soi pour Renan, si elle a pour résultat de promouvoir la médiocrité : « À quoi sert d'être libre de parler et d'écrire si l'on n'a rien de vrai et de neuf à dire ? [...] L'esprit n'est jamais plus hardi et plus fier que quand il sent un peu la main qui pèse sur lui. [...] Occupons-nous donc de penser un peu plus librement et savamment et un peu moins d'être libres d'exprimer notre pensée<sup>76</sup>. » On a pensé plus librement, plus hardiment au temps de Herder, de Goethe et de Kant sous un gouvernement absolu qu'en France « qui n'a compris que la liberté extérieure, mais nullement la liberté de la pensée<sup>77</sup> ».

Par ailleurs, la liberté n'est pas le facteur principal, elle n'est même pas l'un des facteurs les plus importants du progrès de l'humanité : les libertés publiques sont mieux garanties au XIX<sup>e</sup> siècle qu'elles ne l'étaient à l'époque où naquit le christianisme, mais si « Jésus paraissait de nos jours on le traduirait en police correctionnelle, ce qui est pire que

d'être crucifié. On se figure trop facilement que la liberté est favorable au développement d'idées vraiment originales<sup>78</sup> ». Dans *L'Avenir de la science*, Renan accumule les critiques du libéralisme et subordonne le système libéral tout entier aux progrès du savoir : « Les institutions les plus libérales seront les plus dangereuses tant que durera ce que l'on a si bien appelé *l'esclavage de l'ignorance*<sup>79</sup> ». En d'autres termes, aussi longtemps que le soutien de la liberté et de la raison est « un peuple inintelligent », libéralisme et démocratie n'ont pas de raison d'être<sup>80</sup>.

Ce qui fait que la revendication de la liberté est limitée, chez Renan, à cette infime minorité dont dépend la science, l'art et la haute culture en général. C'est la fonction de l'élite de maintenir « la tradition de la belle vie humaine » : le terme « élite » est employé pour bien signifier la modernité de sa pensée<sup>81</sup>. Dans *La Réforme*, il consacre quelques pages éloquentes à la défense de la liberté de cette élite, productrice de science et de haute culture. Il préconise une sorte de division du travail : ne vous mêlez pas de ce que nous enseignons et de ce que nous écrivons, lance-t-il aux hommes politiques et à l'État ; laissez-nous les universités et nous vous abandonnerons sans partage le peuple et l'école de campagne<sup>82</sup>. Seule l'élite intellectuelle et scientifique, et non l'aristocratie héréditaire, les propriétaires terriens ou la bourgeoisie d'argent, est capable de conduire les hommes vers le but ultime, « la réalisation du parfait<sup>83</sup> ». Peu nombreux étaient ceux qui méprisaient cet « âge matérialiste » inauguré par « le règne des gens d'affaires, des industriels, de la classe ouvrière [...], des juifs<sup>84</sup> » autant que Renan. Il n'a pas de mots assez durs pour flétrir l'aristocratie française, celle des siècles passés comme celle de la Restauration, qui manqua à son devoir essentiel – « Versailles fut pour la noblesse le tombeau de toute vertu » – et n'a pas su fonder la liberté<sup>85</sup>. Dans le même contexte, Renan règle aussi ses comptes avec le christianisme : s'il a contribué puissamment au respect de la dignité de l'homme inhérente à ses dogmes, la liberté politique n'est pas son œuvre. À partir du IV<sup>e</sup> siècle est scellée son

intime alliance avec le despotisme romain et si, à partir de Grégoire VII, la papauté rend des services à la liberté en empêchant la formation de souverainetés laïques trop puissantes, les papes aspirent au statut de chefs de la chrétienté, et en réalité cherchent à réaliser une espèce « de khalifat chrétien<sup>86</sup> ».

Dans sa *Philosophie de l'histoire contemporaine*, Renan semble renouer avec quelques-uns des aspects les plus avancés de *L'Avenir de la science* : « La liberté est en tout temps la base d'une société durable. » Et plus loin : « Seule la liberté donne aux individus un motif de vivre, et seule elle empêche les nations de mourir<sup>87</sup>. » Mais, en dernière analyse, le libéralisme renanien préconise les libertés en tant que privilège, et non pas la liberté comme valeur enracinée dans les droits naturels. La liberté que veut Renan, tout comme Taine d'ailleurs, n'est pas simplement une liberté enracinée dans l'histoire, comme on le dit souvent<sup>88</sup>, mais dans une histoire bien définie, celle du Moyen Âge germanique et plus tard celle de l'Europe protestante. Il va de soi qu'il honnit le libéralisme anglais de Locke, de Bentham et des deux Mill, utilitaire, « matérialiste » et individualiste, et qu'il se sent beaucoup plus proche de Burke.

En effet, à « l'éternelle erreur française d'une justice distributive dont l'État tiendrait la balance<sup>89</sup> », Renan oppose l'exemple des sociétés qui, comme son idéal prussien, sont des sociétés « particulièrement nobles » : ici l'individu « est pris, élevé, façonné, dressé, discipliné, requis sans cesse par une société dérivant du passé, moulée dans de vieilles institutions<sup>90</sup> ». Dans de telles communautés, où l'individu donne beaucoup à l'État et qui « impliquent des catégories entières sacrifiées » et condamnées à « une vie triste et sans espoir d'amélioration<sup>91</sup> », « chacun à son rang est le gardien d'une tradition qui importe aux progrès de la civilisation<sup>92</sup> ». Le sacrifice de la masse des hommes pour qu'une minorité puisse remplir ses fonctions sociales, créer la civilisation, produire ses richesses et en profiter constitue l'ordre naturel et nécessaire des choses. Il faut des générations laborieuses de



paysans pour assurer l'existence de la bourgeoisie qui à son tour assure celle du noble, libéré des soucis matériels de l'existence, capable de se consacrer à ses devoirs de *leadership*. « L'humanité est une échelle mystérieuse » que la démocratie ne peut que pervertir et de ce fait miner la civilisation<sup>93</sup>.

Renan n'a jamais dévié de l'idée du primat de la société, ce principe premier de la pensée anti-Lumières. « Rien n'est explicable dans le monde moral au point de vue de l'individu », dit-il dans *L'Avenir de la science*<sup>94</sup>. En quelques pages serrées, il expose l'alpha et l'oméga de sa pensée politique : le but de la vie n'est pas la jouissance, le but de la société n'est pas le bonheur, ni de tous ni de quelques-uns, ce n'est pas le bien-être matériel mais « la perfection intellectuelle » : c'est dire que l'État n'est pas un bureau de bienfaisance mais « une machine de progrès<sup>95</sup> ». Le sacrifice de l'individu, selon le modèle du sacrifice antique, celui de l'homme pour la nation, est le pilier de l'organisation sociale comme du progrès de l'humanité : « Une société a droit à ce qui est nécessaire à son existence, quelque apparente injustice qui en résulte pour l'individu. » Il s'ensuit que « l'inégalité est légitime toutes les fois que l'inégalité est nécessaire au bien de l'humanité<sup>96</sup> ».

Cette position est cohérente : l'égalité n'est concevable que si le bien de l'individu constitue l'objectif final de toute action politique et sociale. Mais puisque, dans le monde social, « l'individu disparaît », puisque « les besoins de la société, les intérêts de la civilisation priment tout le reste », l'inégalité « est naturelle et juste, si on la considère comme la loi fatale de la société, la condition au moins transitoire de sa perfection ». Le seul droit qui existe « c'est le progrès de l'humanité : il n'y a pas de droit contre ce progrès ; et réciproquement, le progrès suffit pour tout légitimer<sup>97</sup> ». Voilà pourquoi, puisque la liberté individuelle, la concurrence sont la condition de toute civilisation, « mieux vaut l'iniquité actuelle que les travaux forcés du socialisme ». Parmi les injustices nécessaires au progrès de l'humanité, celles qui



appartiennent à « l'œuvre de la nature et à l'organisation fatale des choses », on compte la subordination des animaux à l'homme, des sexes « entre eux » et la « hiérarchie des hommes selon leur degré de perfection ». Ainsi, s'il « a pu être nécessaire à l'existence de la société, l'esclavage a été légitime ; car alors les esclaves ont été les esclaves de l'humanité, esclaves de l'œuvre divine<sup>98</sup> ». C'est donc encore une forme de sacrifice que doivent consentir, dira-t-il de nouveau vingt ans plus tard, ceux que la nature a condamnés à l'infériorité. « L'assujettissement de toutes les races inférieures<sup>99</sup> » constitue d'ailleurs un objectif essentiel de l'œuvre civilisatrice des races supérieures. Car « autant les conquêtes entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité ». Ainsi donc, « la conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner », non seulement n'a rien de choquant, mais peut se faire pour le plus grand profit de l'humanité. Il en fut ainsi au temps de la conquête germanique des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, tel est le cas de l'Inde colonisée par l'Angleterre pour le plus grand profit de la population de l'Inde, de l'Angleterre et de l'humanité. À présent, il convient de poursuivre l'œuvre de conquête en occupant la Chine<sup>100</sup>. Et l'auteur de *La Réforme* de résumer sa pensée : « La nature a fait une race d'ouvriers ; c'est la race chinoise, [...] une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre, [...] une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne<sup>101</sup>. »

Même s'il pense que l'esclavage américain est « abominable », il est convaincu, comme Burke et Carlyle, que l'on ne peut pas accorder aux Noirs beaucoup plus qu'un minimum d'humanité. Il faut « faire du bien » aux hommes puisque les animaux eux aussi ont des droits, « il faut les consoler des rudesses obligées de la nature ». Comme Carlyle, il pense que « le Nègre [...] est fait pour servir aux grandes choses voulues et conçues par le Blanc ». Le fin mot de l'affaire est que « les hommes ne sont pas égaux, les races ne sont pas égales<sup>102</sup> », et « les questions de rivalités entre les

racas et les nations » resteront encore longtemps au centre de l'histoire, tout au moins dans ces « parties de l'Europe qu'on peut appeler d'ancien monde<sup>103</sup> ». Il juge donc qu'il y a « dans l'abolitionnisme une profonde ignorance de la psychologie de l'humanité<sup>104</sup> ». Dans le même ordre d'idées, il est convaincu que, dans l'avenir, l'« *éducation des races sauvages* deviendra un des plus beaux problèmes proposés à l'esprit européen<sup>105</sup> ».

Le corollaire naturel de la vision du corps social de Renan est un déterminisme enraciné encore dans la philosophie de l'histoire de Herder, alors que celui de Taine porte déjà une empreinte franchement biologique. Ce n'est pas l'effet du hasard si l'auteur de *Histoire du peuple d'Israël* affirme en tête de son étude sur les Sémites que « les langues sémitiques doivent être envisagées comme correspondant à une division du genre humain ; en effet, le caractère des peuples qui les ont parlées est marqué dans l'histoire par des traits aussi originaux que les langues qui ont servi de formule et de limite à leur pensée<sup>106</sup> ». Cette idée constitue le socle de son explication des caractères de la religion des Sémites ou des qualités de différentes races, sémite, germanique ou celtique, d'où surgissent des particularités politiques, des traits qui les distinguent les uns des autres. Il s'ensuit une classification hiérarchique et inégalitaire des races.

Dans *L'Avenir de la science*, Renan insiste déjà sur le fait que « les trois caractères qui distinguent les peuples indo-germaniques des peuples sémitiques » sont que les peuples sémitiques « n'ont *ni philosophie, ni mythologie, ni épopée*<sup>107</sup> ». Et plus loin : « Quelle distance de cette vaste divinisation des forces naturelles, qui est le fond des grandes mythologies, à cette étroite conception d'un monde façonné comme un vase entre les mains du potier. Et c'est là que nous avons été nous égarer pour chercher notre théologie<sup>108</sup> ! » Dans un essai intitulé *L'Avenir religieux des sociétés modernes*, publié en 1860, l'auteur de la *Vie de Jésus* poursuit son effort pour minimiser la place que tiendraient les Juifs et les Sémites en général dans la civilisation occidentale. En effet, « du jour où ils ont transmis la Bible hébraïque à la

science européenne, du jour où ils ont appris l'hébreu à Reuchlin et à Luther, ils n'ont plus rien d'essentiel à faire ». D'autant plus que, selon lui, le christianisme « est non la continuation du judaïsme, mais bien une réaction contre l'esprit dominant du judaïsme opérée dans le sein du judaïsme lui-même<sup>109</sup> ». L'élément hellénique et romain d'abord, puis l'élément germanique et celtique prirent complètement le dessus, ce qui fait que le christianisme se développa dans une direction fort éloignée de ses origines premières. Renan insiste fortement là-dessus : il fait siennes les idées de Schleiermacher qui proclamait bien haut que Socrate et Platon étaient plus près de Jésus-Christ et des chrétiens de son temps que les tribus juives de l'époque de Josué et de David, ou que « les juifs de la ligne pharisaïque (les vrais juifs), étroits, haineux, animés d'un fort esprit d'exclusion ». Ce qui fait que l'évolution future du christianisme doit consister à s'éloigner de plus en plus du judaïsme pour faire « prédominer dans son sein le génie de la race indo-européenne<sup>110</sup> ». Pour le bien de la civilisation, il faut se libérer de la plus grande faiblesse des sociétés juives et musulmanes, qui réside dans leur incapacité de concevoir la séparation du spirituel et du temporel : cette idée, qui a été « le salut de l'Europe chrétienne », est le fondement de la liberté. En effet, l'unité des deux pouvoirs a engendré la théocratie, et les deux formes de la « civilisation sémitique » n'admettent pas le gouvernement civil dans le sens où l'entend l'Europe chrétienne. Pour le Juif comme pour l'Arabe, le pouvoir vient toujours de Dieu, système qui a livré les peuples musulmans au despotisme et « a créé cet affreux état de société qu'offre l'islam depuis six ou sept cents ans ». La théocratie, en attribuant au pouvoir une origine sacrée, est un « poison caché » qui ne peut « produire que des pouvoirs absolus ».

Assurément, il y aurait injustice à oublier le service que les Juifs et les Arabes ont rendu à l'humanité en la libérant des mythologies antiques, « mais c'est là un service négatif, qui n'a eu sa pleine valeur que grâce à l'excellence des races européennes ». L'islam, « qui n'est pas tombé sur une terre aussi bonne, a été en somme plus nuisible qu'utile à l'espèce

humaine ». Le christianisme n'a échappé au danger de la sécheresse et de la « désolante simplicité » de l'islam que parce qu'il a su combattre l'élément sémitique et que cet élément « a fini par être à peu près éliminé<sup>111</sup> ». Le christianisme a été sauvé par les Indo-Européens ; libre, il le sera grâce à l'avenir que conçoivent pour lui les « peuples germaniques », ainsi que grâce à « l'envahissement du monde par la race anglo-saxonne<sup>112</sup> ». L'Europe a été sauvée par « le principe germanique, que le pouvoir [...] est la propriété de celui qui l'exerce, [...] car, selon cette manière de voir, tout devient droit personnel : chacun a sa charte, chacun est roi dans sa forteresse ». C'est bien la notion de souveraineté ainsi conçue qui a « fondé dans le monde la liberté<sup>113</sup> ».

Avec en arrière-plan cet essai publié dans un volume destiné au grand public, la description faite de la race sémitique dans le premier chapitre de l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, gros ouvrage aride et peu lu, ne constitue guère une surprise. Certes, on peut attribuer aux Sémites « au moins une moitié de l'œuvre intellectuelle de l'humanité, [...] toujours ils entendirent avec un instinct supérieur [le mot] de *religion* ». Cependant, « celui de *science* ou de *philosophie* leur fut presque étranger<sup>114</sup> », ce qui fait que « la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine<sup>115</sup> ». Suit sur une dizaine de pages une analyse serrée de tous les défauts, faiblesses et tares de la race sémitique, que Renan résume en quelques formules claires et sans ambiguïté<sup>116</sup>. On retrouvera ces idées, souvent mot à mot, en long et en large, dans toute la littérature antisémite du siècle qui a suivi la publication de l'ouvrage. Renan est tellement convaincu de la pertinence de ses analyses qu'il reprend ici mot à mot les formules utilisées dans *L'Avenir de la science* : « Ainsi, la race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères négatifs : elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile ; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiment exclusif de l'unité. » Et plus loin : « En toute chose, on le voit,

la race sémitique nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j'ose le dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain-chant est à la musique moderne<sup>117</sup>. » La race sémitique n'a pas « cette hauteur de spiritualisme que l'Inde et la Germanie seules ont connue », sa conscience « est claire, mais peu étendue, elle comprend merveilleusement l'unité, elle ne sait pas atteindre à la multiplicité. Le monothéisme en résume et explique tous les caractères<sup>118</sup> ». Ces traits sont immuables, car, comme Herder, Renan lui aussi pense que l'« on ne change pas le caractère d'une nation<sup>119</sup> ». La « philosophie de l'histoire » fondamentalement ethnique de Renan finit par nourrir une immense littérature antisémite et ses idées se retrouvent souvent mot à mot chez les idéologues de l'antisémitisme, de Toussenel et Jules Soury jusqu'à Barrès, Maurras et Drumont<sup>120</sup>.

Une fois encore, on constate la grande continuité de la pensée de Renan. « Ce serait pousser outre mesure le panthéisme en histoire que mettre toutes les races sur un pied d'égalité », dit-il<sup>121</sup>. Les idées que l'on trouve dans *L'Avenir de la science* sont présentes avec la même vigueur un quart de siècle plus tard dans *La Réforme*, tout comme dans la « Lettre à M. Strauss » du 16 septembre 1870 et dans la « Nouvelle lettre à M. Strauss » publiée le 15 septembre 1871 : l'idée de nation y est toujours puissamment associée à la race. Même au lendemain de la perte de l'Alsace-Lorraine, Renan n'hésite pas à affirmer encore que « les nationalités sont des groupes naturels déterminés par la race, l'histoire et la volonté des populations<sup>122</sup> ». Un an après, il pousse plus loin : « Certes, nous repoussons comme une erreur de fait fondamentale l'égalité des individus humains et l'égalité des races ; les parties élevées de l'humanité doivent dominer les parties basses ; la société humaine est un édifice à plusieurs étages où doit régner la douceur, la bonté (l'homme y est tenu même envers les animaux), non l'égalité<sup>123</sup>. » Voilà pourquoi « une irrémédiable décadence de l'espèce humaine est possible ; l'absence de saines idées sur l'inégalité des races peut amener

un total abaissement<sup>124</sup> ». Au sein d'une même race, l'inégalité prend les formes d'une inégalité des classes et elle est d'une « souveraine injustice », ce qui n'est pas le cas quand il s'agit de l'inégalité des races : « Qu'on se figure le spectacle qu'eût offert la terre si elle eût été uniquement peuplée de nègres... » Quoi qu'il en soit, l'inégalité sous toutes ses formes « est le secret du mouvement de l'humanité, le coup de fouet qui fait marcher le monde<sup>125</sup> ». Il s'ensuit que la démocratie qui condamne « l'inégalité des races et la légitimité des droits que confère la supériorité de race » est une négation de la civilisation<sup>126</sup>.

Il est évident qu'à ce stade de sa démonstration Renan est toujours proche de Gobineau, en dépit du fait qu'il s'emploie à occulter sa dette envers l'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, dont l'influence en France aura été finalement beaucoup plus profonde qu'il n'est généralement admis. En cela il diffère profondément de Montesquieu et de Tocqueville<sup>127</sup>. La vision éclairée du milieu qui façonne la société telle que la concevaient les fondateurs de la sociologie historique n'est pas comparable à l'idée que s'en fait Renan quand il insiste sur le fait que « les races et les climats produisent simultanément dans l'humanité les mêmes différences que le temps a montrées successives dans la suite de ses développements<sup>128</sup> ». Pour lui, le facteur racial étant le facteur déterminant, l'observation psychologique des races est d'une importance capitale et les caractéristiques raciales produisent des comportements politiques<sup>129</sup>.

Le courant anti-Lumières qui explique l'histoire par diverses formes de déterminisme ethnique avait acquis droit de cité en France dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si l'influence herderienne proprement dite ne commence à s'exercer véritablement que dans les années 1820, la tradition Boulainvilliers n'a jamais perdu de son importance. Cette tradition, très différente de celle de Montesquieu, récuse le caractère fondamentalement rationaliste de la pensée de l'auteur de *L'Esprit des lois*. Renan, d'ailleurs, n'en appelle guère à Montesquieu, bien que le magistrat bordelais, tout



comme Voltaire, ne fasse pas l'objet de critiques comparables à celles qui accablent Rousseau. Ni Montesquieu ni Voltaire ne préconisaient l'égalité dans les termes qui sont ceux du *Discours sur l'inégalité*. C'est bien dans la tradition de Herder que Renan se situe quand, en 1871, il résume sa pensée : « Il y a une vue d'ethnographie historique qui s'impose de plus en plus à mon esprit. » C'est bien dans cette perspective qu'il contemple la France du Moyen Âge, cette « construction germanique, élevée par une aristocratie militaire germanique » qu'il admire et envie à l'Allemagne bismarckienne<sup>130</sup>.

Cependant, le déterminisme biologique que pratique Renan atteste aussi une certaine dualité dans sa pensée. Dans sa préface à l'*Histoire générale des langues sémitiques*, il note quand même : « Les jugements sur les races doivent toujours être entendus avec beaucoup de restrictions : l'influence primordiale de la race, quelque immense part qu'il convienne de lui attribuer dans le mouvement des choses humaines, est balancée par une foule d'autres influences qui parfois semblent dominer ou étouffer entièrement celle du sang<sup>131</sup>. » Quel que soit son classement des races, quel que soit le sens du terme « civilisation » qui, dans une certaine mesure, vient brouiller celui de race, une chose est certaine : Renan est toujours resté profondément convaincu de l'inégalité des hommes. Mais la défaite de 1870 devait le forcer à prendre une attitude quelque peu différente. C'est ainsi que la fameuse conférence sur « Qu'est-ce qu'une nation ? » est devenue le manifeste d'un nationalisme libéral qui est aux antipodes de tout l'enseignement antérieur de Renan : « Le fait de la race, capital à l'origine, va donc perdant toujours de son importance. [...] La race, comme nous l'entendons nous autres historiens, est donc quelque chose qui se fait et se défait. L'étude de la race est capitale pour le savant qui s'occupe de l'histoire de l'humanité. Elle n'a pas d'application en politique<sup>132</sup>. »

En effet, sous le poids de la nécessité d'opposer à l'Allemagne des principes autres que ceux de l'histoire, de la culture et de la tradition auxquels font appel les vainqueurs de



1870, Renan, répondant ainsi aux nécessités politiques de l'heure, revient sur ses pas. Il assume alors son rôle de porte-parole naturel d'une France à qui, face à une Allemagne conquérante, il ne reste que les principes de 89. Cette Allemagne, pays d'Ancien Régime, aristocratique et autoritaire, il l'admire encore, comme aux jours les plus sombres de *La Réforme intellectuelle et morale*, mais il ne veut pas devenir un émigré de l'intérieur : face au déterminisme culturel et racial sur lequel les intellectuels allemands fondent la légitimité de l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine, Renan se replie sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Les premières traces de cette évolution se trouvent déjà dans la « Nouvelle Lettre à M. Strauss », mais c'est seulement dans la conférence du 11 mars 1882 sur « Qu'est-ce qu'une nation ? » que cette démarche nouvelle s'épanouit. Renan accepte la République par patriotisme, car, dans la situation historique des années 1880, abattre la République dans une nouvelle guerre extérieure ou une guerre civile serait durement blesser la France. Alors que Nietzsche, par horreur de la démocratie, abhorre le nationalisme, Renan, par nationalisme, finira par se réconcilier avec la République mais n'acceptera pas la démocratie.

« Énervée par la démocratie, démoralisée par sa prospérité même, la France a expié de la manière la plus cruelle ses années d'égarement<sup>133</sup>. » Ainsi commence le grand pamphlet de Renan, très comparable par son style incendiaire aux *Réflexions* de Burke ou aux *Considérations* de Maistre. Burke voyait dans la Révolution française la dernière étape de la décadence de la grande civilisation chrétienne, Renan pense que la défaite de 1870 apporte les preuves de laboratoire qui manquaient encore : avec la défaite, la France vient de payer le prix des Lumières et de la démocratie. Si Rousseau et les Lumières françaises se situent à l'arrière-plan du désastre, le « crime » de février – ici Renan cite Cousin –, le suffrage universel offert à la France qui ne le demandait pas par les hommes de 1848, « le baptême de sang des journées de juin » créèrent une situation où « il était clair que l'âme et l'esprit de la France couraient un véritable péril<sup>134</sup> ». Ainsi vit le jour le

Second Empire : « Ce misérable gouvernement était bien le résultat de la démocratie, la France l'avait voulu, l'avait tiré de ses entrailles. La France du suffrage universel n'en aura jamais de beaucoup meilleur<sup>135</sup>. »

En quelques pages cinglantes, Renan fait le procès de la vision de la société formulée par les Lumières françaises et la Révolution, par l'école des droits naturels et des droits de l'homme, par toute cette tradition politique qui prend chez lui le nom de démocratie : « Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent ; c'est une âme, une conscience, une personne, une résultante vivante. » Il lui faut « une tête qui veille et pense pendant que le reste du pays ne pense pas et ne sent guère ». Voilà ce que le suffrage universel ne sera jamais capable de fournir : le hasard de la naissance est toujours « moindre que le hasard du scrutin. La naissance entraîne d'ordinaire des avantages d'éducation et quelquefois une certaine supériorité de race ». L'homme le plus médiocre est supérieur à la « résultante collective sortant de trente-six millions d'individus comptant chacun pour une unité ». Voilà pourquoi un pays qui n'aurait d'autre organe que « le suffrage universel direct » serait « un être ignorant, sot, inhabile à trancher sagement une question quelconque<sup>136</sup> ».

Dans ce contexte, Renan a des formules qui rappellent non seulement Burke et Maistre, mais aussi Treitschke. L'historien nationaliste allemand expliquait ainsi le refus de l'Empire de prendre en compte la volonté des populations annexées en 1870 : contre la volonté ou les intérêts de la majorité des vivants, il en appelait aux générations passées, à l'histoire et à la culture, à la volonté objective de la nation en tant que corps<sup>137</sup>. Renan s'exprime d'une manière comparable, en appliquant le même principe à la politique en général : « L'essentiel n'est pas que telle volonté particulière de la majorité se fasse ; l'essentiel est que la raison générale de la nation triomphe. La majorité numérique peut vouloir l'injustice, l'immoralité ; elle peut vouloir détruire son histoire, et alors la souveraineté numérique n'est plus que la pire des erreurs<sup>138</sup>. » Ces idées que Burke et Carlyle ont

illustrées et que Maurras et Croce reprendront avec la même conviction deviennent des lieux communs à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il convient une fois encore de bien mettre en évidence le fait que la dualité renanienne est affaire de contingence et non pas de principes. Avant Sedan, en 1869, il attaque déjà cet ensemble idéologique qui menace de tout emporter et qu'il définit, comme d'habitude, en termes d'« esprit démocratique ». Il entend par là « l'idée de droits égaux de tous, la façon de concevoir le gouvernement comme un simple service public qu'on paye et auquel on ne doit ni respect ni reconnaissance, une sorte d'impertinence américaine, la prétention [...] de réduire la politique à une simple consultation de la volonté de la majorité<sup>139</sup> ». Réduire le principe de gouvernement à « ce que le plus grand nombre regarde comme son intérêt », c'est tomber dans une « conception matérialiste », exécration entre toutes<sup>140</sup>. Car l'État n'est pas « une simple institution de police et de bon ordre. C'est la société elle-même, c'est-à-dire l'homme dans son état normal. [...] Il ne doit pas seulement laisser faire ; il doit fournir à l'homme les conditions de son perfectionnement<sup>141</sup> ». L'État a des devoirs, « c'est une machine de progrès », mais ce n'est ni un bureau de bienfaisance ni un hôpital<sup>142</sup> ; il doit permettre à la société d'atteindre son but qui est « la réalisation large et complète de toutes les faces de la vie humaine<sup>143</sup> ». À cet effet un effort collectif est nécessaire : il appartient à l'État d'exercer « une puissance bien réellement directrice », écrit Renan dans *L'Avenir de la science*<sup>144</sup>.

Au lendemain de la débâcle, avec le recul que donne un quart de siècle d'histoire, Renan est plus explicite encore. En fait, c'est de deux cultures politiques différentes qu'il s'agit. En opposant la France à la Prusse, il déplore « la tendance du libéralisme français [qui] était de diminuer l'État au profit de la liberté individuelle ». Renan regarde la Prusse victorieuse avec envie et souhaiterait que la France puisse l'imiter, tout en étant bien conscient du prix à payer : « L'État en Prusse était

bien plus tyrannique qu'il ne le fut jamais chez nous ; le Prussien, élevé, dressé, moralisé, instruit, enrégimenté, toujours surveillé par l'État, était bien plus gouverné (mieux gouverné aussi sans doute) que nous ne le fûmes jamais, et ne se plaignait pas<sup>145</sup>. » C'est ainsi qu'en temps de crise éclate la vérité : « Toutes nos faiblesses eurent une racine plus profonde, une racine qui n'a nullement disparu, la démocratie mal entendue. Un pays démocratique ne peut être bien gouverné, bien administré, bien commandé<sup>146</sup>. » La démocratie engendre la médiocrité : « La France telle que l'a faite le suffrage universel est devenue profondément matérialiste ; les nobles soucis de la France d'autrefois, le patriotisme, l'enthousiasme du beau, l'amour de la gloire ont disparu avec les classes nobles qui représentaient l'âme de la France<sup>147</sup>. »

La raison en est simple : seules les élites peuvent gouverner. La masse, elle, est « lourde, grossière, dominée par la vue la plus superficielle de l'intérêt ». Ses deux pôles sont l'ouvrier et le paysan : l'ouvrier n'est pas éclairé, le paysan ne pense qu'à l'achat de la terre, l'un comme l'autre ne comprennent pas qu'on leur parle du passé de la France et de son génie, de l'honneur militaire, du goût des grandes choses, tous deux se soucient aussi peu que possible de la science et de l'art<sup>148</sup>. Mais, à « l'éveil extraordinaire des appétits matériels chez les ouvriers et les paysans<sup>149</sup> », fait pendant le « matérialisme bourgeois qui ne demande qu'à jouir tranquillement de ses richesses acquises<sup>150</sup> ». Un « pur matérialisme politique » en découle, ancré dans « la simple platitude bourgeoise » : ainsi se perd en France, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, « la tradition d'une politique nationale<sup>151</sup> ». Finalement, « pendant que nous descendions insouciant la pente d'un matérialisme inintelligent [...], le vieil esprit de ce que nous appelons l'Ancien Régime vivait en Prusse et à beaucoup d'égards en Russie ». Ce fut la Prusse, « préservée du matérialisme industriel, économique, socialiste, révolutionnaire, qui dompta la virilité de tous les autres peuples<sup>152</sup> ».

En effet, le régime féodal est pour Renan le régime idéal, la monarchie, le régime naturel de la France et en fait de toute société civilisée : tout son essai sur *La Monarchie constitutionnelle en France* est consacré à la défense de cette idée, ainsi que plusieurs pages importantes de *La Réforme*. Ce n'est pas une royauté assimilée à une « présidence héréditaire » que préconise Renan, mais une royauté qui est « un fait divin pour ceux qui croient au surnaturel, un fait historique pour ceux qui n'y croient pas<sup>153</sup> ». La royauté est héréditaire, elle « ne sort pas d'un hôtel de ville<sup>154</sup> », en elle s'incarnent « le génie et les intérêts de la nation<sup>155</sup> », elle constitue la concrétisation du droit historique. Le « droit philosophique et historique (divin, si l'on veut) » vient signifier que « le pouvoir social n'émane pas tout entier de la société<sup>156</sup> ». Cette idée est d'une grande importance : Renan veut dire qu'il existe des normes et des lois produites par l'histoire, un ensemble de règles de comportement que l'on appelle « droit » et qui « s'impose à la nation<sup>157</sup> ». C'est bien la primauté de l'histoire par rapport à la raison qu'il affirme avec force. Il ne se résigne pas aisément à l'utilisation de l'adjectif « divin » qu'il met lui-même entre guillemets et en lequel il voit une « malheureuse formule » mise en vogue par « les publicistes d'il y a cinquante ans<sup>158</sup> ». Pour tout le reste, Renan renoue avec Burke et se tourne vers Maurras, il s'accorde avec eux sur l'essentiel : guerre à « cette philosophie revêche et superficielle » des droits de l'homme qui amena finalement la suppression de la royauté. Tous les penseurs des anti-Lumières voient dans la même mesure la racine du mal dans cette « philosophie matérialiste » qui devait faire de la royauté une anomalie, alors que celle-ci est une condition *sine qua non* de la grandeur nationale<sup>159</sup>. En 1792, on se révolte contre les institutions qui doivent assurer la continuité « des bonnes choses » et qui, tout en étant des privilèges, n'en constituent pas moins « des organes de la vie nationale », comme ces « tours féodales » qui n'étaient que des « dépôts appartenant à la société ». On en venait ainsi à nier « toutes les subordinations traditionnelles, tous les pactes historiques, tous les symboles. La royauté était le premier de ces pactes, un

pacte remontant à mille ans, un symbole que la puérile philosophie de l'histoire alors en vogue ne pouvait comprendre<sup>160</sup> ».

Cette idée burkienne de contrat historique que la volonté humaine ne saurait annuler est encore considérée par Renan comme le sommet de la sagesse, comme elle le sera par Maurras et son école. Dans les mêmes termes que Burke et Maistre, il se replie sur « l'idée du Moyen Âge selon laquelle un pacte valait d'autant plus qu'il était plus ancien ». Dans le même esprit que son prédécesseur britannique, mais en utilisant les concepts de son temps, l'auteur de *La Monarchie constitutionnelle en France* flétrit le positivisme contemporain qui a supprimé toute métaphysique et qui refuse d'admettre que les pactes fondamentaux de toute société, ceux qui assurent sa pérennité, sont « des pactes indépendants de la volonté des individus, des pactes transmis et reçus de père en fils comme un héritage<sup>161</sup> ».

Cependant, ce n'est pas la monarchie absolue à la française que Renan admire, loin de là. Tout comme Carlyle, il est ébloui par l'héritage germanique et protestant auquel il oppose la monarchie catholique et autoritaire française : entraînée par « son goût pour l'uniformité et cette tendance théocratique que le catholicisme porte en lui », la France a produit ce « fait contre nature dans l'Europe chrétienne, [...] ce despote d'Orient, ce roi antichrétien » qu'était Louis XIV<sup>162</sup>. Sans nier que l'Ancien Régime ait été gravement coupable, il n'en abhorre pas moins « le meurtre du 21 janvier » qui a mis fin à la « fable sainte » de « cette grande royauté capétienne » : la mise à mort du roi constitue – et dans sa bouche il s'agit de l'injure suprême – « l'acte de matérialisme le plus hideux » qui soit<sup>163</sup>. Son idéal, comme celui de Herder et de Carlyle, est celui de la féodalité germanique, individualiste et libre qui, comme le pensait aussi l'auteur des *Héros*, a fini par porter ses fruits en Angleterre sous la forme du régime parlementaire et de la division du pouvoir<sup>164</sup>. « L'esprit des peuples germaniques, dit-il en reprenant les idées dont l'origine se trouve chez Herder, était l'individualisme le plus absolu [...].



Le dernier terme de ce principe social fut la féodalité<sup>165</sup>. » La France du Moyen Âge fut elle aussi une construction germanique ; son esprit militaire venait de ce qu'elle avait de germanique. Depuis, la France s'est acharnée à expulser de son sein tous les éléments déposés par l'invasion germanique, « jusqu'à la Révolution qui a été la dernière convulsion de cet effort<sup>166</sup> ».

Battant en brèche l'héritage germanique, la France a voulu annexer le Languedoc et la Provence, et puis elle a voulu rester catholique : elle n'a pas fini de payer le prix de ce double malheur. « Notre fond de race est le même que celui des îles Britanniques », affirme Renan : protestante et libérée de l'influence du Midi méditerranéen, la France aurait pu rester une nation sérieuse, active, et aurait pu produire finalement un régime parlementaire<sup>167</sup>. Par ailleurs, le catholicisme, cette autre source majeure de faiblesse, « fait fleurir le mysticisme transcendant à côté de l'ignorance ; il n'a pas d'efficacité morale ; il exerce des effets funestes sur le développement du cerveau. [...] Les croyances surnaturelles sont comme un poison qui tue si on le prend à trop haute dose. Le protestantisme en mêle bien une certaine quantité à son breuvage, mais la proportion est faible et devient alors bienfaisante<sup>168</sup> ». En regardant Herder, Kant, Fichte qui se disaient chrétiens, Renan éprouve l'envie d'être comme eux : mais, dit-il, « le puis-je dans le catholicisme<sup>169</sup> ? »

La décadence consécutive à la dilution de l'élément germanique exerce désormais ses ravages en Angleterre aussi. Combien est loin cette noblesse obstinée, intraitable, fière qui fut à l'origine de si grandes choses au temps de ces hommes de fer que furent un Pitt, un Castlereagh, un Wellington ! Combien l'Angleterre de ce temps-là diffère de celle de « cette pacifique et toute chrétienne école d'économistes » qui domine l'opinion publique de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ! C'est « l'esprit celtique » qui prend le dessus : plus doux, plus sympathique, plus humain, il ne secrète pas la grandeur<sup>170</sup>. Cette tendance est désastreuse, d'autant plus que seule la « race germanique », féodale et militaire, est capable



de dompter la démocratie et le socialisme<sup>171</sup>. Dans ses moments de pessimisme, même la perspective d'un sauvetage de l'Europe par un renouveau germanique paraît aléatoire à Renan : « Une série de dictatures instables, un Césarisme de basse époque, voilà tout ce qui se montre comme ayant les chances de l'avenir<sup>172</sup>. »

Pourtant, même la monarchie absolue et catholique est préférable à la démocratie médiocre et niveleuse, à la culture des salons qui inspire un sentiment de « désespoir de la civilisation », à la « nullité de la vie bourgeoise », surtout en province<sup>173</sup>. Rien n'est plus bas que le « bourgeois vulgaire<sup>174</sup> ». C'est ainsi que la France occupe une place spéciale face à une Angleterre où la féodalité et le protestantisme inventent un régime parlementaire, et à la Prusse, qui retient de la féodalité et du protestantisme l'individualisme de la vieille noblesse, l'indépendance et la puissance d'une aristocratie militaire. Renan pense qu'à beaucoup d'égards la France est victime à la fois de la guerre acharnée faite depuis Philippe le Bel et ses jurisconsultes, s'appuyant sur le droit romain, aux souverainetés locales et libertés provinciales, et de la Renaissance, qui amène en politique comme dans d'autres domaines un retour à l'Antiquité. Si le mouvement qui entraînait la France vers « la conception despotique de l'État » était devenu universel, « la liberté était perdue pour toujours ». C'est la « vigoureuse réaction » des « pays où dominait l'élément germanique » qui sauva l'Europe<sup>175</sup>.

Carlyle, cet autre grand contemporain qui ne cessera lui aussi de célébrer les vertus de l'Allemagne, voit dans la victoire de la Prusse une victoire sur l'anarchie et dans la politique de Bismarck et ses succès une chance pour la France et une extraordinaire leçon donnée au monde entier. Il n'est que justice que l'Allemagne unifiée, « noble, patiente, profonde, croyante et solide » devienne « la reine du continent », et cette victoire acquise sur une France « vaporeuse, vaniteuse, gesticulatrice, querelleuse, agitée, trop susceptible » lui paraît être l'événement le plus porteur

d'espoir auquel il lui ait été donné d'assister de sa vie<sup>176</sup>. On voit que l'admiration pour l'Allemagne des grands critiques des Lumières françaises ne se dément pas souvent.

Renan lui-même souffrira, après 1870, de l'arrogance d'un Treitschke ou du pangermanisme à peine nuancé de Strauss, et on le verra en appeler à « la réconciliation des deux moitiés de l'esprit humain », la France et l'Allemagne, mais son Allemagne est celle que l'on trouve, dit-il, « personnifiée dans le génie de Goethe ». « Personne n'a aimé ni admiré plus que moi » cette « grande Allemagne », écrit-il en 1879 à un correspondant d'outre-Rhin<sup>177</sup>. « L'Allemagne avait été ma maîtresse », répète-t-il dans sa préface à *La Réforme intellectuelle et morale*, mais ici encore l'Allemagne pour laquelle il s'enthousiasme est « la patrie de Kant, de Fichte, de Herder, de Goethe<sup>178</sup> ». Et pourtant il lui faudra bien s'incliner devant ce jugement de Dieu qu'a été Sedan : la défaite consacrait la victoire d'une culture politique féodale, militaire, que Renan exaltait, mais en même temps elle consacrait la défaite de la patrie. Le dilemme qui sera celui de la génération de 1930 apparaît ici pour la première fois. Dans l'esprit de tous les ennemis des Lumières françaises, il en sera ainsi de nouveau en 1940 ; ce n'est pas une armée mal préparée et mal commandée qui a été vaincue, mais la démocratie, le suffrage universel, le libéralisme et l'utilitarisme. C'était la débâcle de Rousseau, des encyclopédistes, de la philosophie révolutionnaire, de l'individualisme, de l'idée selon laquelle la société n'est rien d'autre qu'un agrégat d'individus et l'État un instrument aux mains de l'individu. Selon Renan, le mécanisme révolutionnaire mis en marche en 1789 produisit 1830, mais surtout février et juin 1848. Les masses populaires ne voyaient aucune raison de mettre un terme à la grande revendication de l'égalité là où cela convenait à la bourgeoisie. Bientôt la propriété elle-même s'est trouvée remise en cause et sa légitimité contestée.

C'est pourquoi Renan va désormais consacrer toute son énergie à neutraliser le mal responsable de la décomposition de la société française, c'est-à-dire la démocratie, exécutante

fidèle de l'idéologie des Lumières : « Le matérialisme mécanique des savants du XVIII<sup>e</sup> siècle me paraît une des plus grandes erreurs que l'on puisse professer<sup>179</sup>. » Pour les grands contempteurs des Lumières, libérer l'individu de l'histoire et de la culture constitue un péché contre la civilisation : voilà pourquoi Renan s'émerveille devant « la nature dupant les individus pour un intérêt qui leur est supérieur<sup>180</sup> ». La désagrégation qui a fait suite à la Déclaration des droits de l'homme, à l'individualisme, à la chute des élites et au transfert du pouvoir à un personnel nouveau manquant des capacités nécessaires à la conduite d'un grand pays marquèrent les débuts de la décadence moderne. L'esprit de géométrie qui présida à la mise en œuvre des principes de 1789, la révolte contre l'histoire, l'égalitarisme constituent une pure négation de la nature. L'organicisme professé par Renan est la seule et unique base sur laquelle puisse être édifiée une société saine : la philosophie des Lumières en représente le contraire. Son idée de progrès, sa revendication de bonheur sont aux antipodes de la vision qu'a Renan des forces qui font aller les hommes de l'avant : « Le grand agent de la marche du monde, c'est la douleur, l'être mécontent, l'être qui veut se développer et n'est pas à l'aise pour se développer. Le bien-être n'engendre que l'inertie ; la gêne est le principe du mouvement. La pression seule fait monter l'eau, la dirige. [...] Ce qu'on peut dire d'un type animal, on doit le dire d'une nation, d'une religion, de tout grand fait vivant ; on doit le dire aussi de l'humanité et de l'univers tout entier<sup>181</sup>. » Renan est friand des comparaisons avec le monde animal et de toutes les conséquences qui en découlent : « L'égalité absolue est aussi impossible dans l'humanité que le serait l'égalité absolue des espèces dans le règne animal<sup>182</sup>. »

Employant quasiment les mêmes termes que Carlyle, Renan voit dans l'idée que « la société n'existe que pour le bien-être et la liberté des individus qui la composent » un démenti funeste opposé « aux plans de la nature<sup>183</sup> ». La nature, elle, « sacrifie des espèces entières pour que d'autres trouvent les conditions essentielles de leur vie<sup>184</sup> ». C'est pourquoi la

démocratie « sectaire et jalouse » est « l'antipode des voies de Dieu » : « Le but poursuivi par le monde, loin d'être l'aplanissement des sommités, doit être au contraire de créer des dieux, des êtres supérieurs, que le reste des êtres conscients adorera et servira, heureux de les servir<sup>185</sup>. » Or « le rédempteur, le messie ne peut naître d'un pays livré à l'égoïsme et à la basse jouissance<sup>186</sup> ». Sans une ombre d'hésitation, Renan renie dans les *Dialogues* écrits en 1871 et republiés en 1876 ses convictions de 1869, quand il acceptait encore le « principe philosophique que tout homme a droit à la lumière<sup>187</sup> ». Sous la terreur que lui inspire la Commune, en laquelle il voit la démocratie en marche, il entend laisser les masses dans l'ignorance, « car il est à craindre que la population qui aura reçu l'instruction primaire [...] ne veuille pas [...] se donner des maîtres<sup>188</sup> ». Or « la fin de l'humanité, c'est de produire de grands hommes. [...] Rien sans grands hommes ; le salut se fera par des grands hommes. L'œuvre du messie, du libérateur, c'est un homme, non une masse qui l'accomplira<sup>189</sup> ». Mais, comme chez Carlyle, les grands hommes, « ces futurs maîtres, nous devons les rêver comme des incarnations du bien et du vrai ; il y aurait joie à se subordonner à eux ». Car « il est absurde et injuste [...] d'imposer aux hommes par une sorte de droit divin des maîtres qui ne leur seront en rien supérieurs<sup>190</sup> ». Cette élite, il faut la produire par des « moyens perfectionnés » afin d'obtenir des résultats comparables à ceux qu'avait produits la conquête germanique : « cette supériorité de race » pourrait alors « redevenir réelle<sup>191</sup> ». Déjà, dans *L'Avenir de la science*, Renan montre comment les grands hommes « donnent un langage et une voix à ces instincts muets qui, comprimés dans la foule, [...] aspirent à s'exprimer », comment, en servant d'éclaireurs à la grande armée de l'humanité « dans leur marche leste et aventureuse », ils reconnaissent « avant elle les plaines riantes et les pics élevés<sup>192</sup> ». Voilà pourquoi, « Dieu n'ayant pas voulu que tous vécussent au même degré la vraie vie de l'esprit », dans l'ordre naturel des choses « le reste des êtres conscients adorera et servira » ces « êtres supérieurs<sup>193</sup> ».

Renan tire les conséquences pratiques de cette théorie dans *La Réforme intellectuelle et morale* : « De la masse ne peut émerger assez de raison pour gouverner et réformer un peuple. Il faut que la réforme et l'éducation viennent d'une force n'ayant d'autre intérêt que celle de la nation, mais distincte de la nation et indépendante d'elle<sup>194</sup>. » En révolte contre la volonté divine – « toutes les consciences sont sacrées mais elles ne sont pas égales<sup>195</sup> » –, la démocratie, pur produit des Lumières, consacre la victoire de l'exorbitant orgueil du rationalisme. S'en remettre à la souveraineté du peuple – « le peuple proprement dit et les paysans, aujourd'hui maîtres absolus de la maison, y sont en réalité des intrus, des frelons impatronisés dans une ruche qu'ils n'ont pas construite<sup>196</sup> » – constitue « l'erreur qui affaiblit le plus une nation<sup>197</sup> ». Jamais Renan ne cessera de préférer le pouvoir d'un seul, pourvu qu'il en soit digne, au gouvernement de la majorité. « Une assemblée n'est jamais un grand homme », dit-il dans une page claire de *La Réforme*, et il ajoute dans le même souffle : « Il faut un centre aristocratique permanent, conservant l'art, la science, le goût contre le béotisme démocratique et provincial<sup>198</sup>. » Car « les masses étant aveugles et inintelligentes, n'en appeler qu'à elles, c'est en appeler de la civilisation à la barbarie<sup>199</sup> ». À d'innombrables reprises l'auteur de *L'Avenir de la science* revient sur ce thème majeur de sa pensée : il stigmatise « les basses pensées d'une foule matérialiste, uniquement attentive à ses grossiers appétits<sup>200</sup> ». Dans ses structures, l'argument antidémocratique, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, reste le même.

C'est également la démocratie qui a produit les deux dictatures militaires françaises. Pour Renan, l'Empire fait corps avec la Révolution, le Second Empire avec la II<sup>e</sup> République : ce ne sont pas les habits extérieurs d'un régime qui comptent mais sa structure interne. Les deux empires furent le produit de ce que Renan définit en termes de démocratie et de matérialisme. Les deux dictatures tirèrent leurs origines non pas de coups d'État mais d'une forme ou d'une autre de volonté populaire. C'est bien ce principe-là qui

a été vaincu en 1815 comme en 1870 ; la preuve est faite que la démocratie est le contraire des principes sur lesquels peuvent être édifiées les structures politiques propres à assurer la grandeur nationale. Car la démocratie ne discipline ni ne moralise, elle est au contraire la négation de la discipline, elle ne fera jamais la guerre ; or la guerre est « un bon critérium de ce que vaut une race<sup>201</sup> ». Dans la même mesure, la démocratie ne donnera jamais suffisamment d'autorité aux savants, et elle constitue en fait la négation du travail intellectuel<sup>202</sup>. Finalement, la démocratie est le « plus énergique dissolvant de toute vertu que le monde ait connu jusqu'ici<sup>203</sup> ». Voilà pourquoi la décadence est inévitable : non seulement la France, mais le monde entier, excepté la Prusse et la Russie, s'enfonce « de plus en plus dans cette voie de matérialisme », il « va s'énervant et perdant de sa vigueur antique<sup>204</sup> ». C'est ainsi que « l'ère de la médiocrité en toute chose commence<sup>205</sup> ». Sedan vient d'en apporter la preuve : la victoire de la Prusse a été non seulement celle de la science et de la raison, mais aussi celle de « l'Ancien Régime, du principe qui nie la souveraineté du peuple et le droit des populations à régler leur sort », idées qui « loin de fortifier une race la désarment<sup>206</sup> ».

C'est pourquoi le problème reste entier. Si Aristote devait avoir raison et s'il existait réellement deux catégories d'hommes, ceux « qui ont leur raison en eux-mêmes et d'autres qui, ayant leur raison hors d'eux-mêmes, [...] seraient *naturellement esclaves* », les conquêtes de la démocratie seraient « les conquêtes de l'esprit du mal, le triomphe de la chair sur l'esprit ». Pour donner tort à Aristote, pour pouvoir lui opposer d'abord l'idée selon laquelle « un progrès irrécusable a banni cette aristocratique théorie » et ensuite que « tous les hommes portent en eux-mêmes les principes de moralité », il faut « élever le peuple », car si l'on ne se hâte d'élever le peuple, « nous sommes à la veille d'une affreuse barbarie ». Que prennent garde ceux qui veulent conserver le peuple dans l'état où il se trouve, car « un jour la bête pourra bien se jeter sur eux ». Concrètement parlant, « le suffrage



universel ne sera légitime que quand tous auront cette part d'intelligence sans laquelle on ne mérite pas le titre d'homme<sup>207</sup> ». Seulement, comme le peuple n'a pas accédé et n'accédera probablement pas dans un avenir prévisible à ce stade de culture qui puisse permettre à la démocratie d'être autre chose qu'un retour à la barbarie, les conclusions pratiques ne changent pas. Cette question, posée en 1848-1850 et non pas lors de la Commune, restera l'une des préoccupations principales de la vie politique de Renan, sinon la première de toutes. Dans la préface de 1890 à *L'Avenir de la science*, il fait état de l'influence qu'a eu sur lui le coup d'État, « en me dégoûtant du peuple que j'avais vu le 2 Décembre accueillir d'un air narquois les signes de deuil des bons citoyens<sup>208</sup> ». Car « la masse n'a droit de gouverner que si l'on suppose qu'elle sait mieux que personne ce qui est le meilleur. Le gouvernement *représente* la raison, Dieu, si l'on veut, [...] mais non un chiffre<sup>209</sup> ». Ce qui signifie que « gouverner pour le progrès, c'est gouverner de droit divin<sup>210</sup> ». Voilà pourquoi « jamais je ne reconnâtrai la souveraineté de la déraison<sup>211</sup> », dit-il avant de conclure : « Longtemps encore l'humanité aura besoin qu'on lui fasse du bien malgré elle<sup>212</sup>. »

Depuis la première édition de *L'Avenir de la science* jusqu'à la préface écrite pour celle de 1890, à cet égard, Renan reste toujours le même : en 1848, en quelques pages qui constituent le cœur de sa pensée politique, il formule les principes dont il ne déviara plus : « Le but de l'humanité n'est pas que les individus vivent à l'aise, mais [...] que la perfection se fasse chair<sup>213</sup>. » Voilà pourquoi, si la liberté et l'égalité peuvent être perçues comme un droit naturel aussi longtemps que l'on considère l'organisation sociale comme un instrument aux mains de l'individu, il n'en est rien si l'on se place au seul point de vue qui importe, l'intérêt de la civilisation : « Au point de vue de l'espèce, le gouvernement et l'inégalité se comprennent. Mieux vaut quelque brillante personnification de l'humanité, le roi, la cour, qu'une médiocrité générale<sup>214</sup>. » Le siècle de Louis XIV, qu'il n'aime pas et auquel il n'hésite pas, on vient de le voir, d'adresser de dures critiques, est



quand même de loin préférable à un État où « tous les intérêts seraient assurés, toutes les libertés respectées, où chacun vivrait à son aise ». C'était une civilisation très critiquable, mais elle a produit « la grande merveille de la France royale, Versailles<sup>215</sup> ». Quarante ans plus tard, dans le texte où il résume sa pensée, Renan tient à affirmer l'unité fondamentale de son œuvre : « L'inégalité est écrite dans la nature. [...] Un état qui donnerait le plus grand bonheur possible aux individus serait probablement, du point de vue des nobles poursuites de l'humanité, un état de profond abaissement<sup>216</sup>. »

La haine du peuple est formulée de nouveau dans le premier et le plus célèbre de ses drames philosophiques, *Caliban*. La révolution de Milan qui fait de Caliban son leader vient illustrer la faillite de toutes les révolutions qui de 1789 à 1871, en passant par 1830 et 1848, la précèdent. Deux axes classiques de la pensée politique de Renan s'y expriment, dans son style cinglant et cruel, quand il s'agit du peuple. Le peuple de Milan exige l'égalité et s'insurge contre l'ordre naturel des choses, celui où s'affirment les droits des meilleurs, les plus forts et les plus intelligents<sup>217</sup>. Comme chez Burke et Taine, et plus radicalement que chez Carlyle (qui affichait quand même de la compassion pour les souffrances de la grande masse de la population), la crainte du peuple domine la pensée de Renan.

La philosophie de l'histoire de Renan restera pour les révoltés du tournant du siècle une source d'inspiration ; certains aspects de ses travaux seront critiqués, mais l'œuvre de Barrès, de Drumont, de Maurras, de Soury ou de Bourget pousse sur un terrain bien défriché par Renan et par Taine. Les révoltés de cette époque en sont d'ailleurs conscients. La dette contractée envers Renan par tous les mouvements politiques fondés sur le refus des droits de l'homme, par l'antisémitisme français en particulier, est indiscutable. Brunetière déjà reprochait à Renan d'avoir « été, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'un des patrons et des fauteurs de l'antisémitisme », pire que Voltaire, car, linguiste et ethnographe, il « a prétendu transformer les différences qui séparent l'Aryen du Sémite en oppositions, incompatibilités et

hostilités foncières et irréductibles<sup>218</sup> ». Il poursuit, en citant longuement Renan : « Le Juif, jusqu'à notre temps, [...] *voulait les avantages d'une nation, sans être une nation, sans participer aux charges des nations.* » Et un peu plus loin : « Le régime du ghetto est toujours funeste. Or les pratiques du pharisaïsme et du talmudisme faisaient de ce régime de réclusion l'état naturel du peuple juif. *Le ghetto a été pour le Juif moins une contrainte venant du dehors qu'une conséquence de l'esprit talmudique.* » La conclusion va de soi : « L'auteur de *la France juive* n'a pas dit autre chose<sup>219</sup>. » En effet, il est difficile d'imaginer le succès du mouvement antisémite, de Drumont, Barrès et Maurras jusqu'aux lois raciales de 1940, sans la respectabilité acquise, grâce à Renan, par l'idée de l'inégalité des races et de l'infériorité des Sémites<sup>220</sup>.

Brunetière, tout compte fait, pense « qu'on ne saurait guère imaginer de conception de l'histoire "plus féroce" » et « que le mépris de l'humanité ne s'est jamais exprimé d'une façon plus cynique » que dans l'œuvre de Renan<sup>221</sup>. En revanche, dans un chapitre de ses *Essais de psychologie contemporaine*, intitulé « Le rêve aristocratique de M. Renan », Bourget se délecte de *La Réforme*, « l'argumentation la plus vigoureuse qui ait été dirigée depuis cent ans contre la démocratie », tout comme des *Dialogues* qui « contiennent un plan complet d'asservissement du plus grand nombre par une élite de penseurs<sup>222</sup> ». Depuis Burke, s'attaquant sans répit au « parti de l'humanité » de Voltaire et de Rousseau, jusqu'à Renan et la génération de Bourget, la haine du peuple constitue l'une des grandes constantes de la pensée anti-Lumières.

Carlyle partage avec Renan un même mépris de l'homme du peuple, un même culte de l'homme supérieur. En outre, il a en commun avec lui une admiration infinie pour l'Allemagne. Auteur, entre autres, d'essais sur Jean-Paul, Goethe, Schiller et Frédéric le Grand, traducteur de *Wilhelm Meister* de Goethe<sup>223</sup>, Carlyle affirme dès le début de sa carrière sa fascination pour l'Allemagne ; il est le plus grand admirateur de la culture allemande que l'Angleterre ait jamais produit. Il

est quasiment certain que c'est dans *Realphilosophie* de Hegel qu'il est tombé sur l'idée selon laquelle « tous les États ont été fondés par la puissance des grands hommes. [...] Le grand homme a quelque chose dans ses traits qui fait que les autres le nomment leur maître ; ils lui obéissent contre leur volonté. C'est contre leur volonté que sa volonté est leur volonté. [...] La contrainte que le tyran exerce est la contrainte de la loi en soi, mais, l'obéissance étant obtenue, cette loi n'est plus une contrainte étrangère, elle est devenue la volonté générale sue par tous<sup>224</sup> ».

Aucun Anglais du XIX<sup>e</sup> siècle n'a subi dans la même mesure que l'auteur des *Héros* l'influence de Fichte, de Goethe et de Novalis, et du romantisme allemand en général. Taine a bien montré comment cette ardeur de néophyte entraîne souvent chez lui un manque de clairvoyance, notamment à l'égard de Goethe, dont le paganisme devait être gênant pour un puritain et qui, quand il s'agit de Jean-Paul, ce « bouffon affecté » dont il fait un géant, frôle le ridicule<sup>225</sup>. Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825), dit Jean-Paul, auteur bien connu de son temps, n'était pas un bouffon, et un Herder par exemple, dont il était relativement proche, le savait assurément. C'est bien ce milieu qui a nourri Carlyle. Même en France, dont il est, comme Herder, un critique dur, souvent ridicule à force d'injustice, car ce pays représente à ses yeux une concentration de tous les maux possibles<sup>226</sup>, il acquiert très vite droit de cité. Célèbre en Allemagne, il le devient aussi aux États-Unis où, à mesure que l'on s'approche de la guerre civile, sa notoriété s'accroît. Son *Histoire de la Révolution française* devient, sans que Michelet et Taine en conviennent, un modèle pour l'un comme pour l'autre. Ses ouvrages les plus importants sont rapidement traduits, et progressivement une bibliographie impressionnante s'accumule.

À quoi tient son énorme popularité non seulement en Angleterre mais aussi en France ? Son succès s'explique moins par la qualité intrinsèque de son œuvre que par le fait que son caractère non conformiste répondait bien aux aspirations d'une très large partie du public cultivé. Sa période

d'activité se situe entre les deux Reform Bills, de 1832 et de 1867, qui progressivement avaient fini par lancer le système politique pourri de la vieille Angleterre chantée par Burke sur la voie de la démocratisation. C'est dans Londres, capitale de la première puissance industrielle du monde, où, sous le règne intellectuel de John Stuart Mill et de Macaulay, l'héritage de Locke et de Bentham commençait à être traduit en termes pratiques de suffrage universel (pour hommes), en un moment où le prolétariat anglais, le plus nombreux et le mieux organisé de l'Europe, commençait à recueillir les premiers fruits de son long combat pour l'égalité des droits, que Carlyle lança son assaut. L'accueil triomphal accordé par le public anglais à sa grande œuvre historique, *Histoire de la Révolution française*, publiée en 1837, assied sa réputation, ce que n'avaient pu faire ses premiers ouvrages, que ce fût sa *Vie de Schiller* ou surtout son livre semi-autobiographique, *Sartor Resartus* (1833-1834), où se trouvent en germe la plupart des idées développées ultérieurement.

Dans *Sartor Resartus*, pour le professeur allemand Teufelsdröckh, un Carlyle déguisé en philosophe du vêtement, tout ce qui existe, toutes les institutions humaines, toutes les constructions humaines, les hommes eux-mêmes, ne sont que des habits ou des symboles visibles de la réalité intérieure du monde. C'est pourquoi il importe que l'habit soit en bon état. Un vêtement usé, par exemple l'Église protestante du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est l'habit sans lequel le corps social, ce corps tel que Carlyle le montre dans ce livre, tomberait en poussière, a besoin d'une réforme, comme c'était le cas pour l'Église catholique au XVI<sup>e</sup> siècle. En d'autres termes, il faut que le « vêtement » réponde aux besoins de la vie réelle.

La nouveauté de son langage incendiaire, imagé à l'extrême et excentrique, a joué un rôle dans la curiosité qui entoure la série de conférences que Carlyle donne en 1840 sur sa théorie des héros, qui est aussi sa conception de l'Univers. Cependant, contrairement à ce que l'on pensa souvent à l'ombre du fascisme, ce n'est pas à la magie de son style ou au caractère moralisateur de son discours, somme toute assez commun dans

l'Angleterre victorienne, qu'il devait son succès<sup>227</sup> : la gloire de Carlyle ne tient pas à son extravagance, mais à ses noires prophéties sur le déclin de la grande civilisation chrétienne, au non-conformisme radical de sa pensée, à sa révolte totale contre la modernité rationaliste, à son mépris des droits de l'homme ou, si l'on veut, à sa révolte inconditionnelle contre tous les principes chers aux Lumières françaises. À un moment où le XIX<sup>e</sup> siècle anglais semble fêter la victoire de l'esprit scientifique, du rationalisme libéral et des principes de l'utilitarisme, Carlyle annonce le retour de la foi et de la religion. Loin d'être un anachronisme, le mysticisme de Carlyle, son antirationalisme, comme celui de Burke, regarde vers l'avenir. Son succès est très comparable à celui dont jouira Spengler.

C'est ainsi qu'au moment où, dans les décennies qui suivent la Révolution française, l'idée d'un monde sans Dieu s'affirme, où en même temps la conquête de l'égalité politique commence à devenir progressivement une réalité, alors que le premier mouvement ouvrier structuré, le chartisme, mène le combat pour les droits civiques, que le public cultivé anglais fait un triomphe au plus grand ennemi de la démocratie que l'Angleterre ait connu depuis Burke. Ses grands essais politiques, dont certains parmi les plus importants furent écrits à l'ombre de 1848<sup>228</sup>, véhiculent les thèmes classiques du libéralisme bloqué : refus de la démocratie, appel au gouvernement d'une élite de talent et d'intelligence, thèmes que reprendront Renan et Taine, suivis par tous les maurrassiens, mépris d'une aristocratie poussiéreuse et corrompue par l'argent, culte du Moyen Âge, l'âge héroïque de l'Europe, du grand homme, « le Capitaine ». À ces thèmes font pendant la haine de la démocratie américaine, de l'industrialisme, du « matérialisme » ainsi que l'idée qui après son éclipse au temps des Lumières était promise à un grand avenir, celle des esclaves naturels.

Taine montre comment, avec ce « héraut de la littérature allemande », « les idées allemandes peuvent devenir anglaises » : il est vrai que, pour l'auteur de l'*Histoire de la*

*littérature anglaise*, cette transformation est quasiment naturelle, tant « la religion et la poésie dans les deux pays se correspondent », tant par elles « les deux nations sont sœurs<sup>229</sup> ». Dans son esprit, « le mysticisme de Carlyle est une puissance du même genre » que celle de Shakespeare et de Dante, de saint Paul et de Luther ; il le voit traduire « en style poétique et religieux la philosophie allemande ». « Il parle, comme Fichte, dit Taine, de l'idée divine du monde, de la réalité qui gît au fond de toute apparence » ; « il parle, comme Goethe », de « l'esprit qui tisse éternellement la robe vivante de la Divinité<sup>230</sup> ». Mais ce qui « distingue ce mysticisme des autres, c'est qu'il est pratique », car « le puritain cherche Dieu, mais en même temps le devoir<sup>231</sup> ». En réalité, Carlyle parle comme cet autre jeune *Stürmer*, le pasteur Herder.

La pensée de Carlyle sur la démocratie se résume en une formule lapidaire qu'il donne dans l'un de ses pamphlets les plus caractéristiques : « La démocratie, [...] ce que l'on appelle le gouvernement de la multitude par la multitude [...] est, de par sa nature même, une affaire en liquidation ; et dont le résultat à long terme est zéro<sup>232</sup>. » En effet, si sur dix personnes neuf sont des imbéciles, quelle espèce de sagesse peut-on espérer voir sortir des urnes où ces dix personnes mettront leur bulletin de vote<sup>233</sup> ? L'avènement de l'égalité politique signifierait que la voix d'un Noir des Indes occidentales (« *Quashee Nigger* ») aurait le même poids que celle de Socrate ou de Shakespeare<sup>234</sup>. Quand, en 1867, sous la conduite de Disraeli, le Parlement passe le second Reform Bill qui généralise le droit de vote masculin, Carlyle se déchaîne : il y voit le produit du travail diabolique du « formidable prestidigitateur hébreu », qui conduisait toute l'élite anglaise « par le nez, comme du bétail somnambule et hypnotisé<sup>235</sup> ». Burke à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Renan et Taine cent ans plus tard, Spengler, Maurras et Croce au début du XX<sup>e</sup> siècle développent le même type d'arguments ; tous pensent que la voie de la renaissance implique une guerre à outrance à l'idée d'égalité, à la démocratie, ses principes et ses institutions.

Dans un langage très proche de celui de Renan, Carlyle étoffe sa pensée : « Aucune assemblée humaine, aucune puissance terrestre ne peut rendre libre celui qui a été fait esclave par la volonté divine<sup>236</sup>. » Quelle que soit la situation que la société lui fasse, qu'il vive dans une maison à dix livres de rente ou dans un hôtel particulier à dix mille livres, l'esclave restera toujours semblable à lui-même. Éclairée par une lumière plus brillante, sa physionomie n'en apparaîtra que plus hideuse encore. Ces esclaves naturels constituent partout la majorité écrasante, et les hommes libres, ceux qui obéissent aux lois de l'Univers, une petite minorité : ne pas reconnaître cette réalité, ne pas en tirer les conclusions pratiques est un acte de révolte contre Dieu et la Nature<sup>237</sup>. Car tout être humain qu'il en soit conscient ou non, qu'il le reconnaisse ou pas, « tout homme a ses supérieurs, il est soumis à une hiérarchie au-dessus de lui, qui remonte, niveau après niveau, jusqu'au ciel et jusqu'à Dieu notre créateur, qui a fait ce monde non point pour l'anarchie mais pour qu'y règnent ordre et règles de comportement<sup>238</sup> ». Le premier révolté contre cet ordre divin était Satan lui-même<sup>239</sup>.

Le grand essai que publie Carlyle en février 1850, « The Present Time », au style prophétique d'une force incontestable, a non seulement pour objet principal de démontrer le vice, la nullité et le néant de la démocratie – comme le dira un demi-siècle plus tard Croce –, mais il cherche aussi à convaincre le lecteur, étourdi par une éloquence torrentielle, de la réversibilité du processus engendré par la Révolution française. Non, cette « grande, noire et universelle démocratie », en dépit du fait qu'elle est une réalité, n'est ni inévitable ni éternelle. Mais, avant de pouvoir la combattre avec efficacité, pour limiter sa nocivité, pour lui résister et la contrôler, il faut en comprendre l'essence<sup>240</sup>. Il faut aussi ne pas se laisser bernier par l'exemple américain : l'immense richesse des États-Unis leur permet de se passer de gouvernement ou de s'adonner aux exercices oratoires de la démocratie<sup>241</sup>. Par ailleurs, en quoi, au juste, l'Amérique mérite-t-elle de servir d'exemple ? En quoi, en dehors de ses



ressources, de son industrie cotonnière ou de ses dollars, a-t-elle accédé à la distinction ? Quelle grande pensée y a vu le jour ? Il n'y a rien en Amérique qui puisse convaincre du succès de la démocratie<sup>242</sup>.

Il importe de souligner encore deux éléments importants qui rapprochent Carlyle de la génération du tournant du siècle. D'abord, sa vision de la Révolution française, plus conforme à la réalité que celle de Burke ou du Taine des *Origines*. Philosophe du « vêtement », il ne pouvait, en ce qui concerne la Révolution, rester aveugle au grand principe exprimé dans *Sartor Resartus* : quand les rapports entre la réalité et l'apparence deviennent inadéquats, l'obligation de changer d'habit se fait impérative. La grande révolte française, dont il cherche à saisir l'esprit, était une nécessité, comme la Réforme avait été un besoin, la Réforme qui ne pouvait pas ne pas se produire, même si elle devait engendrer des « débordements très déplorables<sup>243</sup> ». D'ailleurs, ni Luther ni le protestantisme ne portent la responsabilité des guerres qui suivirent la Réforme, et les seuls vrais coupables sont « les impies qui provoquèrent la déchéance de l'Église de Rome et de [Luther et] contraignirent par conséquent à se rebeller contre elle<sup>244</sup> ». Dans les îles Britanniques, la Réforme écossaise de Knox devait finalement déboucher, après « cinquante années de luttes véhémentes », sur « la grandiose révolution de 1688<sup>245</sup> ». C'est à elle que l'on doit la promulgation de l'*habeas corpus*, la création des parlements autonomes « et beaucoup d'autres choses encore<sup>246</sup> ». Mais si la Glorieuse Révolution promulga les libertés, c'est aux Puritains que l'on doit leur conquête : ici Carlyle nous donne un texte bien plus proche de Locke que de Burke. Ce texte sonne d'ailleurs étrangement dans la bouche de l'auteur des pamphlets comme « The Nigger Question », « Chartism » ou « Parliaments ». « Nous avons aujourd'hui notre Habeas Corpus, notre système de libre représentation des citoyens, et la reconnaissance universelle que tous les hommes sont, ou, à tout le moins, devraient être et deviendront des hommes libres, dont la vie se fonde sur la justice et la réalité présente et non plus sur la

tradition, qui n'est qu'un composé d'injustices et de chimères. L'essentiel de tout cela, et de beaucoup d'autres choses encore, est l'œuvre des Puritains<sup>247</sup>. »

Ainsi, « la guerre des Puritains » n'était pas elle aussi une autre de ces guerres civiles dont est émaillée l'histoire de l'Angleterre, mais « une illustration de la guerre permanente et universelle à laquelle peut se résumer l'histoire du monde : la guerre entre la foi et l'incroyance ; autrement dit, celle qui oppose les hommes préoccupés seulement de la véritable essence des choses aux hommes qui ne se soucient que de leur forme extérieure, des apparences<sup>248</sup> ». Voilà où réside la véritable grandeur des Puritains et où se trouvent les raisons profondes de leur révolution : ils ont combattu pour la liberté, la liberté non pas de payer des impôts comme ils l'entendaient, mais de pratiquer leur religion. Les Puritains ont lutté pour la vérité telle qu'ils la concevaient et non pas telle que la voulait le pouvoir établi. Voilà quelque chose qu'« un siècle à l'esprit desséché par le matérialisme » ne pouvait comprendre. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, qui faisait le procès de Cromwell, le plus grand des Puritains, cet « homme debout, qui faisait face à l'adversité les mains nues<sup>249</sup> », ne pouvait concevoir « le droit fondamental des individus » qu'en termes d'un droit « de ne pas mettre la main à la poche à moins qu'on ne leur fournît de bonnes raisons pour le faire<sup>250</sup> ». Or un « homme juste a généralement des raisons autrement importantes que les questions d'argent, s'il prend le parti de se révolter contre le gouvernement<sup>251</sup> ». Un homme de bien, un puritain, dira : « Ma bourse appartient d'avance au premier voleur de grand chemin qui pointera son pistolet vers moi, mais mon âme est à moi et à Dieu mon Créateur. Vous n'avez aucun droit sur elle, et pour la défendre je me battrai jusqu'à la mort. » Telle fut la cause de la révolte des Puritains ; « elle m'apparaît, dit Carlyle, dans tous les cas comme la seule valable. Elle a été au cœur de toutes les justes révoltes dans l'histoire de l'humanité<sup>252</sup> ».

Ici Carlyle enchaîne sur la Révolution française : « Ce n'est pas la faim qui, à elle seule, provoqua la Révolution française,

mais bien plutôt la conscience de la fausseté et de l'imposture qui envahissaient tous les domaines de la vie et qui, maintenant, en se concrétisant dans la faim et l'indigence générale, se rendaient évidentes aux yeux de tous ! Laissons donc le XVIII<sup>e</sup> siècle et sa "liberté de payer des impôts"<sup>253</sup>. » Ce texte, qui vient à la fois expliquer et justifier le soulèvement des années 1790, est dirigé tout autant contre une interprétation burkienne que contre celle, utilitaire, de Bentham. 1789 ne s'explique pas par la seule détresse économique, car rien de grand et de profond ne s'explique par les seuls intérêts matériels. En mettant la Révolution française sur le même plan que la révolution des Puritains, Carlyle lui rend un hommage dont il n'existe, en ce qui le concerne, de plus grand. Sans le dire expressément, la pensée selon laquelle la Révolution fut aussi une révolte contre un ordre politique et social pourri ne lui est pas étrangère. C'est ainsi qu'il consacre, dans *Les Héros*, quelques très belles pages à ce « troisième et dernier acte de la Réforme protestante », venu après l'insurrection des puritains anglais. Contrairement à Burke, Carlyle situe la Révolution dans une continuité faite de révoltes successives et inaugurée par Luther ; il met « l'explosion française » sur le même pied que « l'explosion anglaise » : aucune d'elles n'a eu de « parchemin signé par un notaire pour attester sa légitimité<sup>254</sup> ».

Carlyle n'était pas un homme politique aveuglé par son engagement dans un combat à mort pour la préservation d'une civilisation « chevaleresque », fondée sur la misère et l'exploitation. Il saisissait le sens de la Révolution comme un événement gigantesque, un « retour explosif et confus de l'homme vers la réalité alors qu'il périssait sous la loi de l'apparence et du faux-semblant<sup>255</sup> ». Il comprenait bien que cet « immense et nouvel élan démocratique qui s'affirmait dans la Révolution française était une réalité que rien ne pouvait effacer et contre laquelle le monde entier [...] lutterait en vain<sup>256</sup> » ; il y voyait, contrairement à Burke, une révolte contre un « univers transformé en "machine" par la philosophie sceptique », un monde « devenu stérile » qui ne

pouvait plus produire de grands hommes<sup>257</sup>. Mais les grands hommes sont indispensables à l'humanité, et « l'immense Révolution française », en lançant le fameux slogan « La carrière est ouverte aux talents<sup>258</sup> », fut un moyen de remédier à cette carence catastrophique engendrée par cet âge décadent entre tous que fut le XVIII<sup>e</sup> siècle. On lit encore : « Le mythe révolutionnaire de la liberté et de l'égalité, l'illusion que, puisque les grands hommes n'existent pas, une immensité homogène de petits hommes ordinaires peut les remplacer, tout cela ne me scandalise pas. À cette époque, en ces circonstances, ceci est tout à fait naturel<sup>259</sup>. »

Même si le « sans-culottisme » fut une barbarie, « cet appel aux armes, terrifiant, presque infernal, mérite en réalité tout notre respect<sup>260</sup> ». La Révolution ne fut pas, comme le voudrait une théorie « très répandue en Angleterre jusqu'à une date récente, [...] une crise de démence collective : [...] elle fut une apocalypse (c'est-à-dire une révélation), terrible mais véridique, qui anéantit un siècle d'artifices et de flétrissures<sup>261</sup> ». Car, en dépit de ses horreurs, la Révolution fut un retour vers la vérité, « une vérité environnée des flammes de l'Enfer, puisque le monde ne l'aurait pas acceptée autrement<sup>262</sup> ». Un peu plus loin, Carlyle explique ce qu'il entend dans « ce cri universel : “liberté et égalité” » : c'est le refus de l'autorité quand celle-ci est exercée par des hommes sans valeur ni mérite, sans compétence et sans qualité. La soumission à de « pseudo-grands hommes » repose sur « le mensonge et l'imposture », cette usurpation est insupportable aux révolutionnaires et ils acquièrent la conviction que « les vrais grands hommes n'existent pas ». Voilà pourquoi « ils ont décidé que nulle autorité n'était plus nécessaire<sup>263</sup> ». Leur « foi en la liberté et en l'égalité » exprime ce refus du mensonge : « Je trouve, dit Carlyle, ces opinions tout à fait naturelles<sup>264</sup>. » C'est ainsi que la Révolution trouva sa suite en 1830 ; et « les fils et les petits-fils des insurgés de 1789 reprenaient apparemment le flambeau et, loin de désavouer les “folies” de leurs pères, se rebellaient à leur tour et avec la même violence, la même détermination, afin de poursuivre

leur œuvre<sup>265</sup> ». Finalement, Réforme, puritanisme et Révolution française apparaissent comme trois aspects d'un même processus révolutionnaire, ou, si l'on veut, d'une même crise de délivrance morale.

D'une certaine façon, ce témoignage de respect sera repris pour un court moment par le jeune Renan. Quant au Taine d'avant les *Origines*, il ira plus loin encore<sup>266</sup>. Dans son avertissement à l'*Histoire de la Révolution française* de Carlyle, Aulard donne raison à ce dernier contre les reproches que lui adressait Taine. En effet, Aulard rappelle que, dans l'essai sur Carlyle publié en 1864 et plus tard incorporé dans son *Histoire de la littérature anglaise*, parlant des hommes de la Révolution, Taine faisait cette réponse à son illustre prédécesseur : « Ils sont dévoués à la liberté abstraite comme vos puritains à la vérité divine. » Non seulement, dit Aulard, en parlant ainsi Taine se réfute d'avance lui-même, mais l'accusation de partialité lancée contre « ce poète-historien » est mal fondée, car Carlyle n'avait pour but ni de « glorifier ni de maudire la Révolution, mais de l'interpréter en la scrutant dans son âme même, et autant par la sympathie que par l'intelligence<sup>267</sup> ». Tout au long de son essai introductif, Aulard, critique virulent et souvent injuste de Taine<sup>268</sup>, montre un Carlyle extraordinaire historien de la Révolution, fasciné par la grandeur de son sujet, par l'héroïsme du peuple de France. Contrairement à Burke pour qui la beauté de la jeune Marie-Antoinette était le vivant symbole de la France d'autrefois, Carlyle montre « le servage muet s'approcher en tremblant du palais du roi, étaler ses millions de visages livides, de corps hideux, épuisés et couverts de haillons, présenter sous ces hiéroglyphes sinistres ses suppliques et ses doléances, et n'obtenir pour toute réponse que de nouveaux gibets de quarante pieds de haut ». Tout de suite, il tire une conclusion que l'on ne retrouvera ni sous la plume de Renan, ni sous celle de Taine, ni à plus forte raison sous celle des critiques de la Révolution qui prolifèrent au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle : le sans-culottisme fut sanglant, dit-il, mais « quand l'histoire, portant ses regards en arrière, les jette sur la

France d'autrefois, [elle] avoue avec douleur qu'on ne peut citer une période où les vingt-cinq millions de Français aient en général moins souffert que pendant cette période appelée le règne de la terreur<sup>269</sup> ».

Contre Taine, Aulard met en lumière un Carlyle concevant la Révolution comme un mouvement de foi qui ne s'est pas vu depuis les croisades, ce qui pour lui compte peut-être plus que les excès : « C'est certes une foi de la plus singulière espèce [...] et elle se traduira en prodiges. C'est l'âme de ce monde-prodige, appelé la Révolution française, que l'univers regarde avec stupeur. » Il célèbre, plus que quiconque jusqu'à lui en dehors du camp républicain, la croyance et la conviction des hommes de 1793 : « Un peuple entier, s'éveillant pour ainsi dire à la conscience, dans une profonde misère, croit pouvoir atteindre sur cette terre un paradis de fraternité<sup>270</sup>. » Carlyle admire « le sans-culotte français de 93 qui, sorti d'une longue léthargie mortelle, se précipitait tout d'un coup vers les frontières et mourait en combattant pour un espoir immortel et une foi d'affranchissement pour lui et pour les siens<sup>271</sup> ». Il continue à s'interroger sur la nature de cette force qui fait qu'en dépit de tous les obstacles « le feu du jacobinisme [...] parvient à brûler », et que des soldats en sabots et chaussures de carton, « les jambes garnies de cordes de foin », montent au combat par un froid mortel. Mais la Révolution, ce ne sont pas seulement les soldats de l'an II, ce sont aussi les représentants de la Convention et la nouvelle génération des hommes de guerre : « le nouveau général Jourdan, naguère le sergent Jourdan, le ci-devant sergent Pichegru, le ci-devant sergent Hoche<sup>272</sup> ». Contrairement à Burke, à Taine ou à Renan, Carlyle n'a pas horreur du peuple, à condition qu'on ne lui offre pas le pouvoir. Le peuple aussi peut engendrer la grandeur et de son sein peuvent sortir des hommes exceptionnels. Il se sent plus proche du peuple que de la noblesse et de la bourgeoisie riches et jouisseuses, ou des élites politiques incapables de conduire leurs sociétés. À l'auteur des *Héros*, qui se targuait d'être, en son temps, le seul à savoir reconnaître la grandeur authentique, ne peut échapper l'aspect héroïque de la Révolution.



Aulard a raison de dire que, pour Carlyle, comme pour Michelet, le peuple est le véritable héros de son *Histoire de la Révolution*. Il est d'ailleurs fort probable que Michelet, qui considérait l'œuvre de Carlyle comme de valeur nulle, s'est en fait profondément inspiré de son travail. Le peuple en révolte, les millions de misérables et d'affamés que comptait la campagne française se lançant à l'assaut des privilèges, la nuit du 4 août, la levée en masse, les sans-culottes en campagne, la montée au sommet de soldats sortis du rang, le combat contre l'Europe coalisée frappaient l'imagination de Carlyle. Il pouvait rabaisser les Lumières, honnir la démocratie, appeler de ses vœux l'arrivée du héros-dictateur, il ne pouvait admirer l'Ancien Régime. Plus que quiconque, il était sensible à la grandeur : Rousseau, Napoléon, Hoche, les Jacobins dans leur pires excès avaient l'étoffe d'individus qui font l'histoire, qui ont empêché que leur temps ne ressemble à ce que devient le XIX<sup>e</sup> siècle, « une époque étrange et aveugle<sup>273</sup> », inférieure à la plupart des âges civilisés<sup>274</sup>. Dans ce monde qui est le sien, un monde où non seulement « la foi des hommes est morte », où « le sens du vrai et du faux est perdu », et où « les multitudes inattentives ne voient rien, sinon que tout va bien<sup>275</sup> », un monde d'où ont disparu talent et intellect, et où les élites affichent leur bassesse et leur médiocrité<sup>276</sup>, seule une nouvelle révolution pourra sauver la civilisation.

Pour Carlyle, comme pour Burke, l'homme aspire à l'ordre et toute œuvre humaine ici-bas se définit par la création de l'ordre. Le grand homme est un missionnaire de l'ordre, un enfant de l'ordre, et sa mission est de promouvoir l'ordre. C'est pourquoi les périodes d'insurrection et de révolution s'achèveront toujours et nécessairement par l'apparition d'un Cromwell ou d'un Napoléon, « le dernier de nos grands hommes<sup>277</sup> ». Partout les hommes demandent un chef, partout ils veulent être les sujets loyaux d'un maître, d'un roi : c'est là un élément fondamental de l'existence même de la société humaine<sup>278</sup>. C'est sur cette conviction que Carlyle fonde ses espoirs sur l'avenir : la veulerie de son temps, l'anarchie qui y règne ne pourront pas ne pas prendre fin. Pour y arriver, il faut



seulement revenir à l'ordre naturel des choses, il faut permettre à l'histoire de reprendre son cours. Puisque « l'histoire du monde [...] peut parfaitement se ramener à la biographie des grands hommes », ces grands conducteurs d'hommes, leurs modèles et leurs références<sup>279</sup>, il convient, pour le salut de l'humanité, de mettre fin à la sinistre farce de la démocratie et de revenir au gouvernement des petites minorités. L'Angleterre fut sauvée par Cromwell et les siens, une petite minorité envoyée par le Ciel<sup>280</sup>. « Une nécessité naturelle exige qu'à la tête d'un pays soit placé, justement, l'homme qui peut le plus et le mieux<sup>281</sup> ! » Voilà pourquoi le culte des héros reste la pierre angulaire de toute société, l'âme même des rapports sociaux, la condition de son réveil de l'état d'asphyxie dans lequel elle se trouve<sup>282</sup>. En un mot, c'est « le fondement nécessaire au bien de l'humanité, qu'il soit d'ordre religieux ou social<sup>283</sup> ».

Mais le héros n'est pas n'importe qui. « Il est un messager, un envoyé de l'Inconnu infini qui vient nous apporter des nouvelles. [...] Il est directement en contact avec la réalité intérieure de l'Univers. [...] C'est du cœur du monde qu'il nous arrive : il est un souffle de la réalité primordiale des choses<sup>284</sup>. » « La qualité héroïque [...] ne relève pas d'autre chose que de l'inspiration » : c'est ainsi que le héros est « celui qui vit dans l'intériorité des choses, dans le vrai, le divin, l'éternel, qui existe partout, même si rares sont ceux qui peuvent le percevoir sous ses apparences temporelles et triviales. Tout son être est en contact permanent avec la vérité divine, et c'est cette vérité qu'il a pour mission de faire connaître au monde. [...] C'est pour remplir cette même fonction [...] que tous les types de héros sont envoyés dans le monde<sup>285</sup>. » Et puisque « c'est toujours le spirituel qui détermine le temporel », puisque « c'est toujours l'invisible et le spirituel qui a déterminé le visible et le matériel », tout comme dans le passé le héros pouvait s'appeler dieu (Odin), prophète (Mahomet), prêtre (Luther, Knox) ou poète (Dante, Shakespeare), il faut voir dans « le héros-homme de lettres la figure la plus marquante de l'époque moderne<sup>286</sup> ». Le héros

est destiné à être l'un ou l'autre en fonction du monde dans lequel il est né. Un véritable grand homme peut devenir n'importe quel type de héros : « Avoir l'âme d'un grand homme, voilà ce qui est le fondement de tout. Il faut que l'homme soit grand<sup>287</sup> ! » Seul le grand homme, le héros authentique, sait percer « le mystère sacré de l'Univers : ce que Goethe appelle “le secret grand ouvert” ». Ce « divin mystère, présent partout, dans tous les êtres, “la divine idée du monde” qui se trouve “au tréfonds de l'apparence”, comme la définit Fichte. Autrement dit, le mystère dont toute apparence, celle du ciel étoilé comme de l'herbe des champs et par-dessus tout celle de l'homme et de ses œuvres, n'est que le vêtement, la matérialisation qui le rend visible. Le divin mystère est présent en tous temps et en tous lieux de la manière la plus authentique ». Mais qu'est-ce que l'Univers sinon « la concrétisation de la pensée de Dieu » ? Finalement, « quelle pitié, pour chacun de nous si cette réalité nous échappe, si nous vivons sans avoir jamais la connaissance de ce mystère ! Quelle pitié et quelle désolation, vraiment : rien de moins que l'échec total de notre vie<sup>288</sup> ! »

En quelques pages serrées, Carlyle insiste sur ce qu'il doit à Fichte. Selon lui, le philosophe allemand regardait la réalité comme « un ensemble d'apparences » sous lequel « se trouve une essence : ce qu'il appelle “l'idée divine du monde”<sup>289</sup> ». Pour la masse des hommes, cette essence n'est pas perceptible, car la plupart ne voient du monde que sa coquille. Le héros, dans ce cas l'homme de lettres, est envoyé dans le monde pour manifester cette idée divine. C'est pourquoi « l'authentique homme de lettres remplit toujours une fonction sacrée : il est la lumière du monde, son grand prêtre, telle une colonne de feu sacré ». Voilà pourquoi, « en me fondant sur cette conception », dit Carlyle, le plus grand homme de lettres de ces cent dernières années est Goethe. Pourtant ce n'est pas à lui qu'est consacré le chapitre sur le héros comme homme de lettres, mais à Johnson, Burns et Rousseau. La raison en est qu'ils ne furent pas, comme Goethe, « d'héroïques porteurs de lumière, mais d'héroïques chercheurs de lumière<sup>290</sup> ».

Voilà le fondement du culte du héros : prophète ou poète, tout héros, toujours et partout, nous est envoyé pour nous révéler « ce divin mystère [...], ce mystère sacré à l'unisson duquel il vit plus que tout autre. [...] Seul, « il se trouve en situation de vivre au cœur de ce mystère, contraint d'y vivre. [...] Quand bien même nombreux sont ceux qui peuvent vivre dans la surface voyante des choses, il lui est, pour sa part, nécessaire de vivre dans leur vérité absolue<sup>291</sup> ». Car le héros est « un individu essentiellement sincère : je vous prie de considérer ceci comme ma définition fondamentale du grand homme<sup>292</sup> ».

La difficulté qu'éprouve Carlyle en venant confronter cette idée du héros avec sa concrétisation, qu'il s'agisse de Cromwell ou de Napoléon, n'importe pas vraiment. L'essentiel réside dans le fait que le culte du héros ne répond pas seulement au besoin du sacré, mais aussi à l'exigence de souveraineté. L'auteur des *Héros* est conscient, non moins que Maistre avant lui ou Maurras au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, de la rupture intellectuelle et politique que représente le protestantisme. La révolte contre la papauté a fait que chaque individu est devenu son propre pape, ce qui implique que désormais personne ne s'incline plus devant l'autorité de quelque héros spirituel que ce soit. C'est ainsi que le protestantisme fut une révolte contre les diverses formes de souveraineté spirituelle, et le puritanisme anglais représente une seconde phase du même processus. La Révolution française, d'où est partie la promesse d'abolition de toutes les souverainetés terrestres ou spirituelles, en fut la troisième phase. C'est ainsi que la Révolution semble marquer la disparition de toute obéissance d'une communauté humaine à un seul individu. S'il en était vraiment ainsi pour toujours, dit Carlyle, « j'avoue que je désespérerais complètement de l'humanité [...] mais une de mes convictions les plus profondes est que tel n'est pas le cas<sup>293</sup> ».

Conduire les hommes n'est pas un privilège, loin de là, c'est un devoir qui incombe, comme ce fut le cas au Moyen Âge, aux meilleurs et aux plus braves. Un pays encore gouverné par

une telle corporation est un pays heureux. Une aristocratie véritable est acceptée et aimée, parce qu'il est dans la nature humaine d'honorer et de célébrer les meilleurs<sup>294</sup>. Alors que le monde descend la pente des fausses aristocraties et de toutes sortes de chartismes et de démocraties, des révolutions françaises, des napoléonismes (en contradiction patente avec le culte de Napoléon, le dernier des grands hommes), des bourbonismes, pour déboucher finalement sur des louis-philippismes, le réveil d'une aristocratie authentique, réelle, d'une véritable classe gouvernante est une condition de survie pour l'Europe. Aucun pays, Carlyle revient sur cette idée à d'innombrables reprises, ne peut être bien gouverné autrement que par une élite naturelle : une noblesse terrienne avait rempli ce rôle de son temps, mais les temps de Guillaume le Conquérant, « l'homme fort » que Carlyle ne cesse de célébrer, sont bien loin. La responsabilité de conduire la société incombe désormais à une aristocratie de talent, réunie autour d'un capitaine, d'un « authentique *Könning*, c'est-à-dire un "homme qui peut"<sup>295</sup> ». Que dans chaque pays on trouve « l'homme qui peut le plus et le mieux », qui est forcément aussi l'âme la plus élevée, la plus juste et la plus noble, qu'on « l'élève au rang suprême de la nation », et l'on pourra se passer du « suffrage des urnes, de l'éloquence parlementaire, de l'élaboration de Constitutions et de tout autre mécanisme politique<sup>296</sup> ». Le gouvernement parfait ainsi atteint, dit Carlyle, « j'estimerai qu'il possède bel et bien un droit divin sur moi<sup>297</sup> ».

La question qui se pose finalement est celle de la postérité du héros de Carlyle. L'admiration et la révérence qui entourent le héros, la qualité quasi sacrée de son pouvoir constituent précisément la grande nouveauté de la dictature moderne. Le héros est un instrument de la Providence ou de l'Histoire, l'homme du destin ; il jouit d'une condition surnaturelle et ses pouvoirs sont à la mesure de cette situation. Par la force des choses, le héros est l'agent de cette métamorphose éternelle, dont la société est travaillée<sup>298</sup>. À cette faculté naturelle et unique en son genre, à cette vertu hors de commun, à cette

aptitude à mener les hommes sans leur donner d'explications, Max Weber donnera le nom de « charisme ».

Pour faire justice à Carlyle, il convient de souligner que pour lui, toujours et en toute circonstance, l'idée de supériorité sur laquelle est fondé le principe d'inégalité est une supériorité morale et spirituelle, qui reste totalement indépendante du statut social. L'élite qu'il appelle de ses vœux est une élite de caractère, de mérite et de talent, régnant par ses qualités morales et intellectuelles. Ce n'est pas une élite de fanatiques, de brutes et de bourreaux. Par ailleurs, Carlyle n'entend pas revenir à la période qui précède le Reform Bill de 1832, il n'est pas un conservateur. Il méprise la vieille Angleterre de Burke et tout autant celle des Tories de son temps, mais il abhorre aussi le parlementarisme et le libéralisme utilitaire. Il n'a aucune espèce de respect pour la Constitution anglaise qui est pour lui le symbole de l'impuissance moderne à gouverner, il dédaigne le roi et le Parlement, tout comme l'Ancien Régime en général<sup>299</sup>. Le passé qui captive son imagination, à l'instar de Herder et de Renan, est le Moyen Âge chevaleresque, et non les deux ou trois siècles qui précèdent les révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'égoïsme de l'aristocratie anglaise, celle qui tire sa richesse de la terre tout comme celle qui s'est lancée dans le commerce et l'industrie, le règne de l'argent, le capitalisme et l'exploitation honteuse sur laquelle est fondée la puissance industrielle de son pays lui répugnent. « Une classe supérieure sans devoirs à accomplir ressemble à un arbre planté au bord du précipice<sup>300</sup>. » L'élitisme qu'il préconise, tout comme celui de Taine et de Renan, est un élitisme à l'échelle de l'univers, dans la mesure où il prêche, comme Renan, la supériorité de l'homme blanc.

Dans la mesure même où il méprise l'aristocratie parasite de son temps, Carlyle a un sens profond des malheurs produits par la révolution industrielle. Il comprend bien l'aliénation des millions d'ouvriers entassés dans les nouveaux centres industriels, devenus une simple denrée sur le marché, la tragédie de la lutte constante et continue contre la faim dont est faite leur existence. L'un de ses essais les plus importants,

*Past and Present*, est consacré en entier à la détresse ouvrière, à la défense du prolétariat anglais, du travail manuel, et – ici parle le puritain – du caractère religieux et sacré du travail. Le malheur et la misère, qui font la vie des ouvriers, sont une tragédie, physique autant que morale, qui engloutit la société tout entière<sup>301</sup>. Il n'y a pas pour lui de spectacle plus tragique que celui de l'ouvrier industriel soumis au pouvoir de l'argent<sup>302</sup>. « La loi de l'offre et de la demande n'est pas l'unique loi de nature. L'argent n'est pas le seul lien entre les hommes, loin de là<sup>303</sup>. » Dans le passé, « la fraternité a souvent été oubliée, dit-il, mais jamais avant l'essor de cette adoration de Mammon n'a-t-elle été aussi expressément reniée<sup>304</sup> ». Et ailleurs : « C'est le sentiment de l'*injustice* qui est insupportable aux hommes. Personne ne peut ni ne doit supporter [...] d'être traité injustement. [...] La douleur réelle est la souffrance et la flétrissure de l'âme<sup>305</sup>. » Les masses de travailleurs ont bien ce sentiment de profonde injustice, elles savent que leur sort n'est pas fondé sur le droit, qu'il n'est pas ce qu'il devrait être ni finalement ce que l'avenir leur prépare<sup>306</sup>. Mais le salut ne peut venir du droit de vote et de la démocratie parlementaire, car la démocratie est précisément un régime fondé sur le principe de « non-gouvernement et de *Laissez-faire*<sup>307</sup> ». Incontestablement, Carlyle avait un sens social qui manquait à Renan, mais il l'associait à la haine de la démocratie : en cela il était une figure éminemment moderne, qui fait le pont entre le refus aristocratique et le refus plébéen des Lumières. Il voyait dans la démocratie un désastre moral et intellectuel autant que politique, mais en même temps il nourrissait une profonde aversion pour l'économie de marché et pratiquait un populisme véritablement digne du XX<sup>e</sup> siècle.

À vrai dire, à certains égards, Carlyle comprenait son temps infiniment mieux que ses contemporains, Tocqueville, Taine et Renan. « Les classes ouvrières, dit-il, ne peuvent plus se passer de gouvernement<sup>308</sup>. » « La liberté, oui, la liberté, me dit-on, est une chose divine. La liberté, quand elle devient la liberté de mourir de faim, n'est pas aussi divine<sup>309</sup> ! » La politique de laisser-faire, laisser-passer signifie pour lui la



faillite du pouvoir et une démission devant les difficultés qu'il y a à gouverner et à régler les affaires humaines<sup>310</sup>. L'État possède une fonction positive, « il existe pour rendre l'existence possible, désirable et noble », et dès qu'il prend ses responsabilités, il est capable de développer « l'action la plus bénéfique qui soit<sup>311</sup> ». Mais il faut qu'à sa tête se retrouvent non pas les bavards du Parlement, mais le tant célébré héros, ou selon la formule de prédilection de Carlyle qui y revient ici de nouveau, cet « homme qui peut le plus et le mieux<sup>312</sup> ». Carlyle a une sainte horreur de la culture déclamatoire, de son culte de la parole, de la platitude et de la superficialité qui règne dans « nos Eton et nos Oxford » : est-ce en formant des avocats et en s'adonnant à la culture d'avoués, que l'on espère voir surgir des conducteurs d'hommes, porteurs d'« une sagesse héroïque<sup>313</sup> » ? Il pourrait se réconcilier avec la démocratie à condition qu'il y ait une chance qu'accèdent au pouvoir les meilleurs, quelle que soit leur origine sociale. Si le Parlement pouvait être composé d'hommes de talent issus des classes sociales les plus basses, si des urnes pouvait sortir un choix qui permettrait à un Robert Burns, âme noble née pauvre, d'y prendre place, la démocratie pourrait avoir un sens et « ainsi nous pourrions être sauvés » : sans cela le bavardage parlementaire signifie notre mort<sup>314</sup>.

Ennemi de l'exploitation capitaliste, Carlyle peint d'une manière saisissante la dégradation et l'abaissement provoqués par la misère. Il voit dans la condition ouvrière un état inférieur non seulement à celui de l'esclave américain, mais du cheval de labour : aucun de ses contemporains, ailleurs que dans le monde socialiste, ne s'est exprimé jusqu'alors avec une virulence comparable : « Un homme voulant travailler, mais incapable de trouver du travail présente peut-être l'image la plus triste que le hasard de l'inégalité puisse exhiber à la surface de la terre<sup>315</sup>. » L'auteur fait appel au poète écossais du XVIII<sup>e</sup> siècle Robert Burns (avec Rousseau et Samuel Johnson l'une des trois figures de héros-homme de lettres), fils d'un fermier pauvre à qui le monde « pourtant si vaste n'avait pas réservé d'endroit où s'abriter<sup>316</sup> ». Toute leur vie, le poète-



paysan et sa famille ont lutté pour survivre : le sort de l'homme qui cherche du travail et n'en trouve pas, le travailleur à deux jambes est de loin moins enviable que celui du travailleur à quatre jambes. Le cheval, lui, trouve toujours abri et nourriture, alors que des millions d'êtres humains en sont dépourvus. En Irlande, un tiers de la population ouvrière ne trouve pas, pendant trente semaines par an, de pommes de terre de troisième qualité en quantité suffisante pour vivre<sup>317</sup>. Il ne s'agit plus de savoir si tous ces Blancs britanniques, toujours au bord de la famine, vivent une vie qui vaille la peine d'être vécue, dans le sens temporel comme dans le sens spirituel du terme, mais s'ils peuvent tout simplement parvenir à survivre<sup>318</sup>. Et pourtant, le « sanspotato » n'est pas fait d'une matière autre que celle qui a servi à donner vie au premier serviteur de la Couronne<sup>319</sup>.

Carlyle préconise aussi des réformes qui, à l'époque, ne venaient à l'esprit que des réformateurs les plus avancés. L'éducation est un droit et une nécessité pour l'homme : tant elle est évidente, cette « cause [...] ne devrait même pas être plaidée ». Carlyle regarde l'accès à la culture – « permettre de penser à ceux qui ne le peuvent, et qui, instruits, pourraient penser » – comme « la première des fonctions d'un gouvernement<sup>320</sup> ». Il réclame, dans un style que ne renierait pas un Louis Blanc, l'intervention de l'État dans la lutte contre les maux sociaux. Si seulement nous étions capables d'investir dans la campagne contre la pauvreté les moyens et l'énergie investis dans l'entretien d'une armée capable d'intervenir aux quatre coins du monde ! N'est-ce pas un scandale de voir un Premier ministre capable de mobiliser dans l'année cent vingt millions de livres pour tuer des Français, mais ne pas trouver un centième de cette somme pour faire vivre les Anglais<sup>321</sup> ? Dans un même ordre d'idées, Carlyle réclame une réglementation des heures de travail, une réforme des conditions de logement et de travail dans les usines, un service d'émigration vers les colonies dirigé par l'État : « l'intervention a commencé, elle doit continuer, doit être élargie, approfondie et développée », en dépit et contre le

conservatisme inhérent aussi bien au système anglais de gouvernement qu'au peuple anglais lui-même<sup>322</sup>.

Mais, pour Carlyle, il ne s'agit pas seulement d'une question morale. Le terme « sanspotato » est annonciateur de la révolution qui vient. Il est conscient de la nature du « combat qui oppose les couches sociales supérieures aux inférieures en Europe<sup>323</sup> » : la lutte des classes en Europe et plus particulièrement en Angleterre est pour lui une réalité qui demande l'instauration d'un nouveau type de rapports sociaux<sup>324</sup>. La gravité de la question ouvrière exige des mesures radicales, alors que le libéralisme du laisser-faire classique a fait faillite en même temps que le parlementarisme, le suffrage universel et la loi de la majorité. Dans le « laisser-faire », il voit non seulement un mal en soi, mais la source de tous les maux sociaux de son temps ainsi qu'une véritable abdication de la part de ceux dont la fonction sociale est de gouverner<sup>325</sup>. La solution du grand drame social qui menace l'Europe réside donc dans un pouvoir fort, investi dans l'homme exceptionnel, juste et capable, le visionnaire héroïque. Pour Carlyle, le chef idéal reste Cromwell : la consécration solennelle de son pouvoir « se fit par la Bible et par l'épée », ces « deux emblèmes du puritanisme », et ce fut ce que l'on peut appeler « une authentique consécration<sup>326</sup> ». Voilà pourquoi les réformes visant à la démocratisation ne pouvaient que se solder par un désastre.

C'est bien là que réside la modernité de Carlyle, et c'est ainsi que s'opère la transition vers le XX<sup>e</sup> siècle. L'attaque du système parlementaire, symbole de la démocratisation rampante, fait le pont entre la critique burkienne et celle de la génération du tournant du siècle. Comme un Croce, mais aussi comme un Maurras, un Barrès ou un Spengler, Carlyle voit dans un gouvernement autoritaire le seul moyen de répondre à la crise de la modernité : crise morale, crise intellectuelle, mais aussi crise sociale sans précédent dans l'histoire. Des millions d'hommes affamés et sans travail refusent de se rendre à la force brutale du capitalisme ; ils ne se rendent pas au raisonnement qui consiste à vouloir convaincre un cheval de

labour qu'à long terme la machine à vapeur finit par produire davantage de travail, ou que si l'emploi a disparu ici, il existe en abondance ailleurs dans le monde<sup>327</sup>. Ils n'attendent rien de bon d'une assemblée qui sombre dans le bavardage, et dont l'incapacité et l'impuissance à conduire les affaires de la nation sont gravées dans sa nature même. Un Parlement peut servir d'assemblée consultative, jamais il ne pourra gouverner sans aboutir à l'anarchie. Il n'y a dans l'histoire que deux exemples de Parlements qui aient rempli une fonction de souveraineté avec un certain succès : le Long Parlement anglais du temps de la Révolution anglaise et la Convention nationale durant la Révolution française<sup>328</sup>.

<sup>1</sup> Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, p. 105 ; Jean de Viguerie, *Histoire et Dictionnaire du temps des Lumières, 1715-1789*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, p. 557. Voir aussi p. 553-556. Cet ouvrage est un remarquable outil de travail.

<sup>2</sup> *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1996, vol. III (cité, comme dans les chapitres précédents, « édition d'Oxford »), p. 61.

<sup>3</sup> Edmund Burke, « To the Electors of Bristol », *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Henry G. Bohn, 1854, vol. I, p. 447 (cité par la suite *The Works*, éd. Bohn). Dans le volume III de l'édition d'Oxford, ce texte est intitulé « Speech at the Conclusion of the Poll », p. 64-70 : « *Parliament is not a congress of ambassadors from different and hostile interests, which interests each must maintain, as an agent and advocate, against other agents and advocates ; but Parliament is a deliberative assembly of one nation with one interest, that of the whole – where not local purposes, not local prejudices, ought to guide, but the general good, resulting from the general reason of the whole. You choose a member, indeed ; but when you have chosen him he is not a member of Bristol, but he is a member of Parliament.* »

<sup>4</sup> Burke, « Speech on Bill for Shortening the Duration of Parliaments », *ibid.*, vol. VI, p. 132-133 : « *Popular election is a mighty evil, dit-il. It is such and so great an evil that, though there are few nations whose monarchs were not originally elective, very few are now elected. There are the distempers of elections that have destroyed all free states. To cure these distempers is difficult, if not impossible ; the only thing, therefore, left to save the commonwealth is to prevent their return too frequently.* » La date exacte de ce discours, dans lequel Burke en appelait à une stricte adhésion au Septennial Act, n'est pas connue. Il est probable qu'il fut prononcé en mai 1780. Une motion visant à l'adoption des mesures qui permettent de tenir des consultations électorales plus fréquentes était régulièrement introduite tous les ans par John Sawbridge. Ce texte figure sous le titre de « Speech on duration of Parliaments » dans le volume III de l'édition d'Oxford, p. 588-602.

<sup>5</sup> Burke, « Speech on a Motion made in the House of Commons the 7<sup>th</sup> of May 1782, for a Committee to inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament », *ibid.*, vol. VI, p. 144. Voir aussi la suite, p. 144-153.

<sup>6</sup> Burke, « A Letter to Sir Hercules Langrishe... on the Subject of Roman Catholics of Ireland... », *ibid.*, vol. III, p. 334-5 (1972). Ce texte est d'une grande importance et mérite une citation sans traduction : « *Virtual representation is that in which there is a communion of interests, and a sympathy in feeling and desires, between those who act in the name of any description of people, and the people in whose name they act, though the trustees are not actually chosen by them. This is virtual representation. Such a representation I think to be, in many cases, even better than the actual. It possesses most of its advantages, and is free from many of its inconveniences ; it corrects the irregularities in the literal representation, when the shifting current of human affairs, or the acting of public interests in different ways, carry it obliquely from its first line of direction. The people may err in their choices ; but common interest and comon sentiment are rarely mistaken. But this sort of virtual representation cannot have a long or sure existence, it has not a substratum in the actual. The member must have some relation to the constituent.* » Ce texte se trouve dans l'édition classique (Boston, Little Brown, 1889, vol. IV, p. 293) le plus communément utilisée jusqu'à l'apparition de l'édition d'Oxford.

<sup>7</sup> Ross J.S. Hoffmann et Paul Levack (dir.), *Burke's Politics : selected writings and speeches on reform, revolution and war*, New York, Knopf, 1949, p. 224. La citation de Chatham : « *the rotten part of the constitution* ».

<sup>8</sup> Voir Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Notes et commentaires, p. 640-641. Il est vrai que la fréquence de consultations électorales où voix et sièges s'achètent, en favorisant la corruption, joue en faveur des puissants. Burke invoque cet argument pour s'opposer au projet qui vise à ramener à trois ans la durée d'un parlement. Après tout, il existe un moyen simple de remédier à la corruption, celui précisément envisagé par les réformateurs : l'élargissement de la base électorale fournit la réponse qui s'impose pour l'assainissement du système. Mais la raison réelle de son opposition est évidemment la volonté de réduire autant que possible la dépendance des élus et la nécessité de rendre des comptes dans laquelle ceux-ci pourraient se trouver. Cf. l'ensemble du « *Speech on a Bill for Shortening the Duration of Parliaments* », *The Works*, éd. Bohn, vol. VI, p. 132-143.

<sup>9</sup> Cf. Son *Discourse on the Love of our Country*, p. 39, cité in *ibid.*, p. 640.

<sup>10</sup> Burke, « *Speech on a Motion made in the House of Commons the 7<sup>th</sup> of May 1782, for a Committee to inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament* », *The Works*, éd. Bohn, vol. VI, p. 144-153.

<sup>11</sup> Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 315-316.

<sup>12</sup> Burke, « *A letter on the Duration of Parliaments. To the Chairman of the Buckinghamshire Meeting, held on the 13<sup>th</sup> April, 1780 at Aylesbury* », *The Works*, éd. Bohn, vol. VI, p. 2. Burke intervient toujours et partout pour bloquer tout effort vers une réforme électorale : ici il s'emploie à convaincre les électeurs du comté de Buckingham appelés à se prononcer aussi bien sur la question de la durée des parlements que d'une plus grande égalité dans la représentation parlementaire. Ce texte important, qui contribue à éclairer tout autant la pensée de Burke que son activité politique, ne figure pas dans le volume III des *Writings*, édition d'Oxford, auquel il appartient normalement.

<sup>13</sup> Burke, « *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* », *ibid.*, vol. I, p. 368. En effet, dit-il encore dans un de ses écrits les plus fameux, « *our constitution stands on a nice equipoise, with steep precipices and deep waters upon*

*all sides of it. In removing it from a dangerous leaning towards one side, there may be a risk of oversetting it on the other. Every project of a material change in a government so complicated as ours, combined at the same time with external circumstances still more complicated, is a matter full of difficulties ; in which a considerate man will not be too ready to decide ; a prudent man too ready to undertake ; or an honest man too ready to promise ».*

[14](#) Voir Cobban, *Edmund Burke*, p. 46.

[15](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 426-427.

[16](#) *Ibid.*, p. 466. Ce texte vise en premier lieu Fox, resté aussi fidèle à lui-même, et c'est la raison pour laquelle, en février 1793, le leader whig fait objet d'une attaque ignoble de la part de celui qui fut son ami. Selon Burke, Fox serait entré en contact, par émissaire spécial, avec le gouvernement russe, sans en référer au cabinet britannique, et de ce fait se serait quasi rendu coupable de haute trahison. Pour contrer l'influence de Fox, l'auteur des *Réflexions*, inventeur de la guerre idéologique, n'hésite pas à utiliser ce prétexte vulgaire pour abattre l'homme à qui il a commencé à vouer une haine sans borne dès le moment où celui-ci apporta son soutien à la Révolution. Cf. E. Burke, *A Letter from the Right Honourable Edmund Burke to His Grace the Duke of Portland, on the conduct of the Minority in Parliament. Containing Fifty-Four Articles of Impeachment against the Rt. Hon. C.J. Fox. From the Original Copy, in the Possession of the Noble Duke* (London, Printed for the editor and sold by J. Owen, n<sup>o</sup> 168, Piccadilly, MDCCXCVII), p. 1-6. Pages 6-7, Fox est accusé non pas de « *absolute high treason* » mais d'actes « *not very remote from that offence* ». Ce texte, adressé au duc de Portland ainsi qu'à un autre grand nom de la noblesse anglaise pour les persuader du danger que représentaient les idées « subversives » de Charles Fox, n'était pas destiné à la publication. Portland repoussa l'attaque de Burke contre Fox : voir *The Writings*, édition d'Oxford, vol. VIII, p. 402-403.

[17](#) Burke, « Speech on a Motion made in the House of Commons the 7<sup>th</sup> of May 1782, for a Committee to inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament », *The Works*, éd. Bohn, vol. VI, p. 145 : « *For they lay down that everyman ought to govern, himself, and that where he cannot go, himself, he must send his representative ; that all other government is usurpation, and is so far from having a claim to our obedience, it is not only our right, but our duty, to resist. Nine tenths of the reformers argue thus – that is, on the natural right.* »

[18](#) *Ibid.*, p. 146.

[19](#) *Ibid.*, p. 151.

[20](#) *Ibid.*, p. 146 : « *A presumption in favor of any settled scheme of government against any untried project that a nation has long existed and flourished under it.* » La constitution « *is a deliberate election of ages and of generations ; it is a constitution made by what is ten thousand times better than choice : it is made by peculiar circumstances, occasions, tempers, dispositions, and moral, civil, and social habitudes of the people, which disclose themselves only in a long space of time* ». Voir sur ce sujet Rodney W. Kilcup, « Burke's Historicism », *Journal of Modern History*, vol. 47, 1977, p. 400 : « *Our constitution is a prescriptive constitution ; it is a constitution whose sole authority is that it has existed time out*

of mind. [...] Prescription is the most solid of all titles, not only to property, but, which is to secure that property, to government. »

[21](#) *Ibid.*, p. 148 : « To those who say it is a bad one, I answer, look at its effects. In all moral machinery, the moral results are its test. »

[22](#) *Ibid.*, p. 149-150.

[23](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 240.

[24](#) Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, p. 105 : selon Paine, le Yorkshire avait près d'un million d'habitants, le Rutland cent fois moins.

[25](#) Burke, « Speech on a Motion made in the House of Commons the 7<sup>th</sup> of May 1782, for a Committee to inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament », *The Works*, éd. Bohn, vol. VI, p. 150.

[26](#) *Ibid.*, p. 153.

[27](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 316.

[28](#) *Ibid.*, p. 42.

[29](#) *Ibid.*, p. 70-71.

[30](#) Voir l'ouvrage classique de Georges Lefebvre, que certains cherchent aujourd'hui à faire tomber dans l'oubli : *La Révolution française*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., 1957, p. 122-124.

[31](#) Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Boston, Little, Brown and Co., 3<sup>e</sup> éd., 1865, vol. III, p. 335.

[32](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, éd. Hachette, coll. « Pluriel », utilisée tout au long de ce volume, p. 100. Cette traduction s'inscrit dans le cadre de l'effort fait par les admirateurs de Burke pour convaincre les lecteurs que le père du nouveau conservatisme ne parlait pas du peuple en général, mais d'une certaine populace en une certaine occasion. Voir Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, p. 90. Himmelfarb en appelle à « l'autorité » de O'Brien dans son introduction aux *Réflexions* de Burke, Londres, Penguin Classics, 1976 (1<sup>re</sup> éd. en 1968).

[33](#) Burke, « Remarks on the Policy of the Allies with respect to France : With an Appendix », in *The Works*, Little Brown, 3<sup>e</sup> éd., 1865, vol. IV, p. 415 : « an hired, frantic, drunken multitude ».

[34](#) Burke, « Lettre à un membre de l'Assemblée nationale de France », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 350. Dans l'original : « an unthinking and unprincipled multitude » (*The Works*, Little Brown, 1865, vol. IV, p. 23).

[35](#) Burke, « Appel des whigs modernes aux whigs anciens », in *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 397. Voir l'original dans *The Works*, Little Brown, 1865, vol. IV, p. 78, sur « a licentious, ferocious, and savage multitude ».

[36](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 13.



[37](#) Burke, « Speech on a Bill for the Repeal of the Marriage Act », in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Boston, Little Brown, 3<sup>e</sup> éd., 1865, vol. VII, p. 132-134 : « *a multitude of the profligate and the ferocious* ». Voir sur ce sujet un excellent article de Don Herzog, « Puzzling through Burke », *Political Theory*, 19 (3), 1991, p. 356-357.

[38](#) Burke, « Observations on the Conduct of the Minority, particularly in the last Session of Parliament, 1792 », in *ibid.*, vol. V, p. 45-47.

[39](#) Randall B. Ripley, « Adams, Burke and 18<sup>th</sup> century conservatism », *Political Science Quarterly*, 80 (2), 1965, p. 230 : « *the madness of the common people's dream that they could be anything without the aid of better fortunes and better heads than their own* ».

[40](#) *Ibid.*, p. 236.

[41](#) *Ibid.*, p. 59.

[42](#) *Ibid.*, p. 62-63.

[43](#) *Ibid.*, p. 235-236.

[44](#) On connaît le fameux texte de Montesquieu qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sera repris par Acton : la liberté ne se trouve dans un État « que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser. [...] Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1961, t. I, livre XI, ch. IV, p. 161-162. Acton finira par se détacher de Burke.

[45](#) Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 159.

[46](#) *Ibid.*, p. 95-96.

[47](#) *Ibid.*, p. 53, 58, 96, 98 et 193-194.

[48](#) *Ibid.*, p. 193-194.

[49](#) *Ibid.*, p. 136-137.

[50](#) *Ibid.*, p. 133-136, 194.

[51](#) *Ibid.*, p. 194-195.

[52](#) *Ibid.*, p. 65-66.



- [53](#) *Ibid.*, p. 159.
- [54](#) *Ibid.*, p. 159 et p. 160.
- [55](#) *Ibid.*, « Discours de M. Burke, sur la situation actuelle en France », p. 329.
- [56](#) Burke, « Speeches on African Slave Trade, 5 June 1777 », *The Writings* (éd. d'Oxford), vol. III, p. 341-342.
- [57](#) Burke, « Speech on Conciliation with America », *ibid.*, vol. III, p. 131.
- [58](#) Voir « Sketch of a Negro Code [post 9 Artil 1780] », *ibid.*, vol. III, p. 562-563.
- [59](#) *Ibid.*, p. 563. Voir l'ensemble de ce document, p. 562-581.
- [60](#) T. Carlyle, « The Nigger Question », in *Critical and Miscellaneous Essays, Works*, vol. 29, p. 360 et 363 ; « Shooting Niagara : And After ? », in *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. V (vol. 30 des *Works*), p. 4.
- [61](#) *Ibid.*, p. 358, 371-379. Voir aussi « Shooting Niagara : And After ? », in *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. V (vol. 30 des *Works*), p. 5 ; « Chartism » (1839), *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 29, p. 200.
- [62](#) *Ibid.*, p. 374-377.
- [63](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 53.
- [64](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 249.
- [65](#) *Ibid.*, p. 242.
- [66](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1060. Voir aussi p. 1061.
- [67](#) *Ibid.*, p. 1061.
- [68](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 24.
- [69](#) Renan, *Réflexions sur l'état des esprits (1849)*, in *Questions contemporaines*, p. 302.
- [70](#) Renan, *L'Avenir religieux des sociétés modernes*, in *Questions contemporaines*, p. 401.
- [71](#) Renan, Préface aux *Dialogues et Fragments philosophiques* in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy [1956], t. I, p. 557.
- [72](#) Renan, *L'Avenir religieux des sociétés modernes*, in *Questions contemporaines*, p. 300-301.
- [73](#) *Ibid.*, p. 301.
- [74](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 27.
- [75](#) *Ibid.*, p. 46.
- [76](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1016-1017.
- [77](#) *Ibid.*, 1016.

[78](#) Renan, *Réflexions sur l'état des esprits (1849)*, in *Questions contemporaines*, p. 302.

[79](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1001 (italiques dans le texte).

[80](#) *Ibid.*, p. 999-1001.

[81](#) *Ibid.*, p. 1037.

[82](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 97-99.

[83](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1056.

[84](#) Richard, *Ernest Renan penseur traditionaliste ?*, p. 158, cite *Souvenirs*, p. 784.

[85](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 239-240 ; E. Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 21-23 et 27-29.

[86](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 12-13.

[87](#) *Ibid.*, p. 65. Cf. aussi p. 61.

[88](#) Cf. Richard, *Ernest Renan penseur traditionaliste ?*, p. 212-213.

[89](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 244.

[90](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 113.

[91](#) *Ibid.*

[92](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 245-246.

[93](#) *Ibid.*, p. 245.

[94](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1037.

[95](#) *Ibid.*, p. 1030.

[96](#) *Ibid.*

[97](#) *Ibid.*, p. 1031-1032.

[98](#) *Ibid.*, p. 1031.

[99](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 305.

[100](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 92-93.

[101](#) *Ibid.*, p. 93-94.

[102](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, préface, p. 556.

[103](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 82-83.

[104](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1033.

[105](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[106](#) Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy [1956], t. VIII, p. 144.

[107](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 941 (italiques dans le texte).

[108](#) *Ibid.*

[109](#) Renan, *L'Avenir religieux des sociétés modernes*, in *Questions contemporaines*, p. 347-348.

[110](#) *Ibid.*, p. 348-349.

[111](#) *Ibid.*, p. 349-350.

[112](#) *Ibid.*, p. 350.

[113](#) *Ibid.*, p. 351.

[114](#) Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. 144.

[115](#) *Ibid.*, p. 145-146.

[116](#) *Ibid.*, p. 145-155.

[117](#) *Ibid.*, p. 155-156.

[118](#) *Ibid.*, p. 146.

[119](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 82.

[120](#) Cf. Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, ch. VI.

[121](#) Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. 145-146.

[122](#) Renan, *Lettre à M. Strauss*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, t. I, p. 438.

[123](#) Renan, *Nouvelle Lettre à M. Strauss*, in *ibid.*, p. 454.

[124](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, in *ibid.*, p. 591. Dans la préface de 1890 de *L'Avenir de la science* (p. 723) Renan déplore n'avoir pas eu en 1848 « une idée suffisamment claire de l'inégalité des races ».

[125](#) *Ibid.*

[126](#) *Ibid.*, p. 618.

[127](#) En ce qui concerne Tocqueville, voir Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes* (éd. définitive publiée sous la direction de J. Mayer), t. IX : *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, Paris, Gallimard, 1959, p. 197.

[128](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 859.

[129](#) Voir Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 72-73.

[130](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 24. Voir aussi Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 76, qui cite un texte provenant de *Mélanges d'histoire et des voyages* : « Il me semble que, plus on étudie l'histoire dans ses véritables sources, plus on arrive à écarter toute formule générale et à se renfermer dans des pures considérations ethnographiques. »

[131](#) Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. 139. Voir aussi la préface (p. 15) de l'édition Calmann-Lévy de 1928.

[132](#) Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, t. 1, p. 898.

[133](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 2.

[134](#) *Ibid.*, p. 14-15.

[135](#) *Ibid.*, p. 46-47.

[136](#) *Ibid.*, p. 45-49. Flaubert lui aussi pensait que « le suffrage universel était la honte de l'esprit humain. [...] Le nombre domine l'esprit, l'instruction, la race, et même l'argent, qui vaut mieux que le nombre ». Cité in *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 147, note 208.

[137](#) Voir Heinrich von Treitschke, *Historische und politische Aufsätze*, 4 vol., Leipzig, S. Hirzel, 1897-1903, ainsi que son *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, Verlag von G. Hirzel, 1912-1914, ou en anglais *Treitschke's History of Germany in the nineteenth century*, 5 vol., New York, Mcbride, Nast, 1915-1919.

[138](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 75.

[139](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 279.

[140](#) *Ibid.*, p. 303.

[141](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 929. Voir aussi p. 1030.

[142](#) *Ibid.*

[143](#) *Ibid.*, p. 928.

[144](#) *Ibid.*, p. 929.

[145](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 52.

[146](#) *Ibid.*, p. 43-44.

[147](#) *Ibid.*, p. 28. Cf. aussi p. 27.

[148](#) *Ibid.*, p. 18. Aux ouvriers et paysans il convient d'ajouter la femme, indigne du droit de vote. Le mari ou le frère voterait pour elle. De toute façon, s'il n'y avait pas de moyen d'éviter le système électoral, il fallait au moins limiter les dégâts et, en adoptant le suffrage à deux degrés, éviter le suffrage universel. Voir *La Réforme*, p. 77-78.

[149](#) *Ibid.*, p. 22-23.

[150](#) *Ibid.*, p. 2.

[151](#) *Ibid.*, p. 31-34. Cf. aussi p. 58.

[152](#) *Ibid.*, p. 50-54.

[153](#) *Ibid.*, p. 75.

[154](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 37 et p. 41.

[155](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 250.

[156](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 75.

- [157](#) *Ibid.*
- [158](#) *Ibid.*, p. 71.
- [159](#) *Ibid.*, p. 75-76.
- [160](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 249-250.
- [161](#) *Ibid.*, p. 302.
- [162](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 18.
- [163](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 250-252.
- [164](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 10-11, 17-18.
- [165](#) *Ibid.*, p. 11.
- [166](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 24-25.
- [167](#) *Ibid.*, p. 26-27.
- [168](#) *Ibid.*, p. 97.
- [169](#) Cité in Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste ?*, p. 57.
- [170](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 27.
- [171](#) *Ibid.*, p. 27-28.
- [172](#) *Ibid.*, p. 115.
- [173](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1101.
- [174](#) *Ibid.*
- [175](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 17-19.
- [176](#) T. Carlyle, Lettre au *Times* du 11 novembre 1870, in *Critical Essays*, vol. V, p. 59.
- [177](#) Renan, « Lettre à un ami d'Allemagne à propos du discours précédent », in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, t. I, p. 750.
- [178](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 1947, t. I, p. 327.
- [179](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 570-571.
- [180](#) *Ibid.*, p. 571. Voir aussi p. 572.
- [181](#) *Ibid.*, p. 570.
- [182](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1037.
- [183](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 608.
- [184](#) *Ibid.*, p. 610.
- [185](#) *Ibid.*, p. 609.
- [186](#) *Ibid.*, p. 610.

[187](#) Renan, *La Part de la famille et de l'État dans l'éducation*, in *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive, établie par Henriette Psichari, p. 523.

[188](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 610.

[189](#) *Ibid.*

[190](#) *Ibid.*, p. 618.

[191](#) *Ibid.*

[192](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 884-885.

[193](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 609.

[194](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, cité in Dumas, « “La philosophie de l’histoire” de Renan », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, n° 1, janvier-mars 1972, p. 113.

[195](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 607.

[196](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 67-68.

[197](#) *Ibid.*, p. 75-76.

[198](#) *Ibid.*, p. 69-70.

[199](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 997. Cf. *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 68 : « Que fût devenue Athènes, si on eût donné le suffrage à ses deux cent mille esclaves et noyé sous le nombre la petite aristocratie d’hommes libres qui l’avaient faite ce qu’elle était ? »

[200](#) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 591.

[201](#) Renan, *Questions contemporaines, Préface*, p. XXII.

[202](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 48, 54, 64-69.

[203](#) *Ibid.*, p. 84. Voir aussi p. 81 sur « la ronde du sabbat démocratique, où nous avons perdu toute vertu ».

[204](#) *Ibid.*, p. 82-84.

[205](#) Cité in Richard, *Ernest Renan penseur traditionaliste ?*, p. 180.

[206](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 55.

[207](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 999-1000 (italiques dans le texte).

[208](#) Renan, « Préface », *L'Avenir de la science*, p. 717.

[209](#) Renan, *L'Avenir de la science*, p. 1007 (italiques dans le texte).

[210](#) *Ibid.*, p. 1002.

[211](#) *Ibid.*, p. 1001.

[212](#) *Ibid.*, p. 1002.

[213](#) *Ibid.*, p. 1036.

[214](#) *Ibid.*, p. 1037.

[215](#) *Ibid.*, p. 1036.

[216](#) *Ibid.*, Préface de 1890, p. 720.



[217](#) Renan, *Caliban*, in *Drames philosophiques*, p. 409-410, Richard, Ernest Renan, *penseur traditionaliste ?*, p. 298.

[218](#) Ferdinand Brunetière, *Pages sur Ernest Renan*, préface de Pierre Moreau, Paris, Perrin, 1924, p. 218-219. Lecteur consciencieux, Brunetière cite des passages de l'*Histoire des langues sémitiques*, ouvrage scientifique, pour les opposer à la conférence faite, à l'invitation du baron de Rothschild, devant la Société des études juives et publiée sous le titre « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme ». Cette conférence avait pour objectif de faire plaisir aux Juifs, et c'est ainsi que la traite Brunetière.

[219](#) *Ibid.*, p. 219-220 (italiques dans le texte).

[220](#) Je me permets de renvoyer ici à ma *Droite révolutionnaire* où j'ai abordé ces questions pour la première fois. Je ne connaissais pas à l'époque ce passage des *Pages sur Ernest Renan* : « Ouvrez maintenant la France juive, et dites-moi si la partie théorique n'en est pas du Renan tout pur, et du meilleur Renan, le plus sérieux, l'auteur de l'*Histoire générale et comparée des langues sémitiques ?* » (p. 219-220).

[221](#) Brunetière, *Pages sur Ernest Renan*, p. 224.

[222](#) Paul Bourget, *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Plon, 1899, p. 64-65. Voir l'ensemble de ce chapitre aux pages 64-80.

[223](#) Sur le culte de Goethe voir par exemple *Essais choisis*, p. 247, 249 et Introduction, 36-39 ; *Nouveaux Essais choisis*, p. 196 ; *Les Héros*, p. 211-212.

[224](#) Cité de *Realphilosophie* par Jean-Louis Dumas, « "La philosophie de l'histoire" de Renan », p. 113, n. 7.

[225](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., tome V, p. 271-272.

[226](#) Carlyle, « Chartism » (1839), *Critical and Miscellaneous Essays*, ch. VI, p. 161-162. Voir aussi sa lettre au *Times* de Londres du 11 novembre 1870 où il s'aligne sur les positions classiques du nationalisme allemand : l'Alsace et la Lorraine sont des provinces allemandes. Le génie de Richelieu et l'épée de Louis XIV sont les seuls titres auxquels la France puisse prétendre en plus de la trahison des magistrats de Strasbourg qui en une nuit livrèrent la ville à l'armée française : *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. V, p. 49-59. Ce texte dur, sarcastique et moqueur chante la décadence de la France et lui donne un seul conseil : accepter la réalité et s'incliner devant la supériorité de l'Allemagne.

[227](#) Un bon exemple de cette fascination qu'exerce Carlyle au lendemain de la Seconde Guerre mondiale est l'article de J. Salwyn Schapiro, « Thomas Carlyle, prophet of Fascism », *Journal of Modern History*, 17 (2), juin 1945, p. 111.

[228](#) Voir par exemple « The Present Time » publié le 1<sup>er</sup> février 1850 et « The New Downing Street » du 15 avril 1850, in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20.

[229](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., t. V, p. 253 et 271.

[230](#) *Ibid.*, p. 253-254.

[231](#) *Ibid.*, p. 263.

[232](#) Carlyle, « Chartism » (1839), *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. IV (vol. 29 des *Works*), ch. VI, p. 158 : « *Democracy [...] What is called “self-government” of the multitude by the multitude [...] is by the nature of it, a self-cancelling business ; and gives in the long-run a net result of zero.* »

[233](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20, p. 238.

[234](#) Carlyle, « Shooting Niagara : And After ? », in *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. V (vol. 30 des *Works*), p. 4.

[235](#) *Ibid.*, p. 11 (superlative Hebrew Conjuror).

[236](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets, Works*, vol. 20, p. 249 (« *Whom Heaven has made a slave, no parliament of men nor power that exists on earth can render free* »).

[237](#) *Ibid.*, p. 250-252 ; *Past and Present, Works*, vol. 10, p. 210-211 et 251.

[238](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 189.

[239](#) *Ibid.*

[240](#) Carlyle, « The Present Time », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 8-10.

[241](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 227.

[242](#) Carlyle, « The Present Time », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 21.

[243](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 184.

[244](#) *Ibid.*, p. 184-186.

[245](#) *Ibid.*, p. 195-196.

[246](#) *Ibid.*, p. 196.

[247](#) *Ibid.*, p. 273.

[248](#) *Ibid.*, p. 210.

[249](#) *Ibid.*, p. 276.

[250](#) *Ibid.*, p. 277.

[251](#) *Ibid.*

[252](#) *Ibid.*

[253](#) *Ibid.*, p. 278.

[254](#) *Ibid.*, p. 309-310.

[255](#) *Ibid.*

[256](#) *Ibid.*, p. 312.

[257](#) *Ibid.*, p. 267.

[258](#) *Ibid.*, p. 313-314

[259](#) *Ibid.*, p. 267.

[260](#) *Ibid.*, p. 309-310 et p. 264.

[261](#) *Ibid.*, p. 265-266. Cf. mêmes pages : 1830 fit « comprendre à tous les hommes que la grande Révolution de 1789, en dépit de sa folie apparente et de ses cruautés bien réelles, ne pouvait se réduire au bouillonnement passager d'une nation prise de délire, qu'elle était sans nul doute possible un événement induit par les lois de l'Univers où nous vivons ».

[262](#) *Ibid.*, p. 264.

[263](#) *Ibid.*, p. 267.

[264](#) *Ibid.*, p. 268.

[265](#) *Ibid.*, p. 265.

[266](#) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 17<sup>e</sup> éd., s.d., t. V, p. 288-290.

[267](#) Aulard, « Avertissement », in Carlyle, *Révolution française*, p. V.

[268](#) Voir son *Taine historien de la Révolution française* publié en 1907.

[269](#) Cité par Aulard dans « Avertissement », in Carlyle, *Révolution française*, p. VII.

[270](#) *Ibid.*, p. VIII, citant Carlyle, *French Revolution*, vol. III, p. 158.

[271](#) *Ibid.*, citant Carlyle, *French Revolution*, vol. III, p. 409.

[272](#) Carlyle, *Histoire de la Révolution française*, vol. 3, p. 332-338.

[273](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 225.

[274](#) Carlyle, *Critical Essays*, vol. II, p. 73.

[275](#) Carlyle, *Nouveaux Essais choisis*, p. 322-323.

[276](#) Carlyle, « The New Downing Street », 15 avril 1850, in *Latter-Day Pamphlets*, p. 127 et 133-134.

[277](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 268-269 et 317.

[278](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 159-160.

[279](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 37. Voir aussi p. 23 et p. 55.

[280](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 246-247.

[281](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 261.

[282](#) Carlyle, *Sartor Resartus*, p. 271-272 ; *Past and Present*, p. 35.

[283](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 169.

[284](#) *Ibid.*, p. 75.

[285](#) *Ibid.*, p. 209.

[286](#) *Ibid.*, p. 26, 208-209.

[287](#) *Ibid.*, p. 116.

[288](#) *Ibid.*, p. 117-118.

[289](#) *Ibid.*, p. 209.

[290](#) *Ibid.*, p. 210-212.

[291](#) *Ibid.*, p. 118.

[292](#) *Ibid.*, p. 75. Voir aussi p. 74 et 118.

[293](#) *Ibid.*, p. 169-170.

[294](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 160.

[295](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 263 ; « The Present Time », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 23-24, 29-30 ; *Past and Present*, p. 33, 215, 241-246 ; « The New Downing Street », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 131. Le terme « homme fort » (« *the strong man* ») apparaît dans *Chartism*, in *Critical and Miscellanious Essays*, p. 147 et il sert de synonyme à « l'homme sage » (« *the wise man* »).

[296](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 259-260.

[297](#) *Ibid.*, p. 263. Voir aussi « The Nigger Question », in *Critical and Miscellanious Essays*, p. 379 : « heureux celui qui a trouvé un maître... ».

[298](#) Izoulet, Introduction à *Les Héros*, p. IX.

[299](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 167-169, 180 ; *Sartor Resartus*, p. 246 et 271.

[300](#) Carlyle, « Past and Present », p. 179 : « *A high class without duties to do is like a tree planted on precipices...* »

[301](#) *Ibid.*, p. 195-199 et p 207 : « *For there is a perennial nobleness, and even sacredness, in Work* » ; « *Work is of a religious nature : work is of a brave nature ; which it is of all religion to be.* »

[302](#) *Ibid.*, p. 195 et 207.

[303](#) *Ibid.*, p. 186, 272 : « *Supply-and-demand is not the one Law of Nature ; [...]* *Cash-payment is not the sole nexus of man with man, – how far from it* » ! Voir aussi *The Nigger Question*, p. 365 : avec de l'argent on peut acheter le travail d'autrui, non pas son obéissance.

[304](#) *Ibid.*, p. 211. Voir aussi p. 183-184.

[305](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 144-145. Cf. aussi p. 148, 187.

[306](#) *Ibid.*, p. 149.

[307](#) *Ibid.*, p. 159 (italiques dans le texte).

[308](#) *Ibid.*, p. 155.

[309](#) Carlyle, *Past and Present*, p. 212.

[310](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 156-157, 159 et 185-186.

[311](#) Carlyle, « The New Downing Street », 15 avril 1850, in *Latter-Day Pamphlets*, p. 164.

[312](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 261.

[313](#) Carlyle, « The New Downing Street », 15 avril 1850, in *Latter-Day Pamphlets*, p. 134 et 167.

[314](#) *Ibid.*, p. 131.

[315](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 135 (« *A man willing to work, and unable to find work, is perhaps the saddest sight that Fortune's inequality exhibits under this sun* »).

[316](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 247.

[317](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 135-137 (« *two footed worker* » et « *four-footed worker* »).

[318](#) Carlyle, « The Nigger Question », in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 349-350.

[319](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 136. Voir aussi *Critical Essays*, vol. I, p. 424

[320](#) *Ibid.*, p. 192.

[321](#) Carlyle, *Past and Present*, p. 262-263 et 267.

[322](#) *Ibid.*, p. 265-268.

[323](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 123 : « *The struggle that divides the upper and lower in society over Europe...* »

[324](#) Carlyle, « The Present Time », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 25.

[325](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 131.

[326](#) Carlyle, *Les Héros*, p. 314.

[327](#) Carlyle, *Chartism*, in *Critical and Miscellaneous Essays*, p. 142.

[328](#) Carlyle, « Parliaments », in *Latter-Day Pamphlets*, p. 214-215, 224-228, 232-233.

## C HAPITRE VI

### Les fondements intellectuels du nationalisme

La modernité antirationaliste, on l'a vu tout au long de ce livre, met l'accent sur ce qui dissocie et isole les hommes, sur ce qui leur est spécifique et particulier, et elle combat ce qui pourrait les unir. Cette seconde modernité marque aussi la naissance de l'idéologie nationaliste, et le véritable père fondateur de cette idéologie est Herder. Son influence directe ne cesse de se ressentir jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle. Sa lecture pose aussi la question capitale des deux siècles écoulés depuis la Révolution française et qui reste de nos jours encore d'une brûlante actualité : un nationalisme libéral est-il concevable ? Peut-il, en ce début du xxi<sup>e</sup> siècle, devenir une réalité historique ? On verra que l'idée d'une nation de citoyens, conçue en termes de corps politique et non pas ethnique, n'a pas dépassé le seuil des premières années de la Révolution française. Cette vision politique et juridique de la nation a été étouffée dans l'œuf par la révolte herderienne contre les Lumières. C'est la vision herderienne d'une communauté culturelle, ethnique et linguistique qui devait constituer l'idéal du xix<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, et non pas la vision d'une communauté d'individus réunis par la raison, par leurs intérêts et par la défense de leurs droits.

Non moins que la lecture de Platon ou de Rousseau, la lecture de Herder épouse la courbe de l'évolution générale des idées. À la faveur de la montée des tendances multiculturalistes, antirationalistes et communautariennes des trente dernières années du xx<sup>e</sup> siècle, la vision d'un Herder patriote mais non nationaliste, homme de lettres apolitique, défenseur de l'idée d'unité du genre humain, antirelativiste et tenant d'un universalisme qu'en dépit des apparences il n'aurait jamais abandonné est aujourd'hui l'idée communément reçue. Au cours de la seconde moitié du

xx<sup>e</sup> siècle, ce fut, surtout dans le monde anglophone, la tendresse avec laquelle Isaiah Berlin regarde Herder qui devait être décisive dans cette lecture de l'auteur des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Tout le monde s'accorde pour dire, écrit Berlin en 1976, que Herder a commencé sa carrière par une défense de routine des idéaux des Lumières pour passer à une prise de position plus réactionnaire, consistant en une subordination de la raison et de l'intellect au nationalisme, à la gallophobie, à l'intuition, à une foi dépourvue de sens critique dans la tradition. Est-il possible de prétendre que Herder a commencé en cosmopolite et a terminé en nationaliste ? Voilà qui me paraît intenable, dit Berlin : Herder n'a jamais abandonné l'humanisme chrétien de l'*Aufklärung* allemande, il considérait le christianisme comme une religion universelle, englobant tous les hommes et tous les peuples, transcendant toutes les loyautés locales dans le culte de l'universel et de l'éternel<sup>1</sup>.

Cette argumentation ne résiste pas à l'examen, et de toute façon elle ne pourrait se poser qu'en des termes diamétralement opposés à l'argumentation proposée par Berlin. Herder ne peut avoir commencé comme un *Aufklärer* pour terminer comme un nationaliste, puisque c'est précisément à la fin de sa vie qu'il se rapproche d'un certain cosmopolitisme alors qu'il a commencé sa carrière par le pamphlet de 1774. Cette campagne contre les Lumières se poursuit sans véritable relâche pendant la majeure partie de sa vie. Une métamorphose s'opère-t-elle dans les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, ou s'agit-il essentiellement d'un changement de ton bien plus que de contenu ? Les deux interprétations sont possibles, en dépit du fait que l'importance historique de Herder et son extraordinaire influence s'exercent, pendant un siècle et demi, dans son refus de l'universalisme et dans son combat pour le particularisme culturel et ethnique. Même Max Rouché, qui, à l'issue d'une lecture serrée des *Lettres pour servir à l'avancement de l'humanité* de 1796-1797, l'œuvre la plus proche de l'*Aufklärung*, insiste sur la dimension universaliste de la pensée herderienne, et, dans un livre publié en l'année



fatidique 1940, déploie lui aussi beaucoup d'efforts pour dissocier Herder du déterminisme racial nazi<sup>2</sup>, ne parvient pas à échapper à des conclusions peu favorables à une interprétation cosmopolite de Herder aussi tranchée que celle de Berlin. Au fond, dit Rouché, Herder était un Allemand fort mal « libéré » qui, en partant de la notion rationaliste de « climats » ethniques et historiques chère à Montesquieu, « a esquissé l'idéal hitlérien de *sang et du sol*, dont il finit du reste par répudier expressément les conclusions<sup>3</sup> ».

La perspective de Rouché est particulièrement importante pour nous. Universitaire français travaillant à sa thèse alors que le nazisme est au pouvoir en Allemagne et que la course vers la guerre entre dans sa phase finale, conscient de la brûlante actualité de Herder, soucieux quand même de dissocier ce grand nom de la culture allemande du nazisme intellectuel qui voit en lui son prophète, son point de vue diffère profondément de celui de Meinecke. Contrairement à Rouché, qui ne peut pas écrire sur la révolte herderienne contre les Lumières et contre l'influence française comme si les événements du XX<sup>e</sup> siècle allemand survenaient sans rapport avec ceux de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Meinecke ne mentionne même pas les développements de son temps. Rouché, lui, ne peut pas s'offrir le luxe d'écrire comme si *Une autre philosophie de l'histoire* de 1774 n'existait pas ou comme si les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, écrites entre 1784 et 1791, ne contenaient qu'un long chant en faveur de l'« humanité » : en 1940, quand sa thèse est publiée, il a déjà sous les yeux le prix exorbitant de la victoire du différentialisme.

En gros, bien que plus nuancée et beaucoup mieux argumentée, la position de Berlin est acceptée de nos jours en France par Alain Renaut : loin de rompre avec l'héritage des Lumières, loin de le dilapider, Herder fournirait les moyens de l'enrichir d'une dimension nouvelle. Cette vision d'un Herder *Aufklärer*, dont on entend l'écho dans un court chapitre, au demeurant excellent, d'une nouvelle *Histoire de la philosophie politique*, suscite quand même chez Renaut une certaine

inquiétude, mais en fin de compte c'est bien cette interprétation qui est retenue<sup>4</sup>. Il en va de même pour Pierre Pénisson, auteur d'un ouvrage remarquable, qui précède de quelques années la contribution de Renaut<sup>5</sup>.

Disons-le tout de suite, il n'est pas question d'entrer ici dans le détail des diverses interprétations dont Herder, figure ambiguë et fascinante, a été l'objet depuis deux siècles. De cette œuvre souvent exceptionnelle – moins originale cependant que ne le pensent ses admirateurs convaincus – ainsi que de la littérature secondaire qui lui est consacrée émerge un auteur à multiples facettes. Les deux extrêmes sont sans surprise : d'une part, un *Aufklärer* admirable, l'un des plus beaux fleurons de l'humanisme occidental, le fondateur de l'anticolonialisme culturel, le pourfendeur de l'impérialisme culturel français, le sauveur des cultures populaires et des langues indigènes, le prophète de la libération nationale en Europe orientale et centrale ; d'autre part, un *Stürmer* nationaliste radical. Considéré par les uns comme le grand théoricien de l'« Humanité » (*Humanität*), donc d'une vision universaliste et cosmopolite exemplaire, d'un doux patriotisme et d'un nationalisme culturel sans implication politique, Herder a été aussi l'objet d'une réception expressément nazie, dans le style de « L'idée nationale de Herder à Hitler ». Entre ces deux extrêmes s'incrinvent naturellement d'autres prises de position. Aucune lecture de Herder, faite sans parti pris, ne peut se permettre de ne retenir que l'un de ces aspects, et de rejeter d'emblée tous les autres.

Le Herder libéral jusqu'à la perfection, que l'on trouve dans les pages que lui consacre Berlin, n'est pas moins artificiel (il est parfois même méconnaissable) que n'est faux le Herder fabriqué par les intellectuels pro-nazis. La multidimensionnalité herderienne est ainsi une réalité, mais un moment arrive où il convient, sans tomber ni dans l'apologie naïve, qui elle aussi est une forme de perversion, ni dans l'aberration, de faire un bilan : à quoi Herder a-t-il contribué ? À une correction modérée des Lumières franco-kantiennes ou

à une critique dure et fondamentalement destructrice de cette tradition ? À l'enracinement de la tradition des droits naturels et des droits de l'homme ou à un grignotement continu de l'idée de l'autonomie de l'individu ? Il est difficile de ne pas remarquer que c'est à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, alors que le nationalisme explose sur la scène politique et culturelle européenne, que l'œuvre de l'évêque de Weimar revient en force et devient un sujet d'intérêt constant. En effet, où réside la signification historique de Herder, sinon dans sa contribution à la poussée du nationalisme ?

Tout compte fait, l'influence de Herder a été considérable aussi bien au cours de la période critique des guerres napoléoniennes en Allemagne que plus tard en France, et plus encore en Europe centrale et orientale, notamment en pays slave. En Allemagne, dès le tournant du XX<sup>e</sup> siècle, le poids intellectuel et moral d'*Une autre philosophie de l'histoire* pèse de telle sorte que l'œuvre de 1774 commence à être considérée comme supérieure aux *Idées*, perçues même par certains comme un pauvre écho du livre de jeunesse. Auteur en 1942 d'un ouvrage republié tel quel en 1956, *La Libération de la conscience historique par Johann Gottfried Herder*, Theodor Litt considère l'essai de Bückeberg comme nettement supérieur aux *Idées*<sup>6</sup>. Meinecke et Spengler n'apparaissent-ils pas comme des continuateurs de Herder ? Pendant cette période, grâce à la notion de *Volk* à laquelle on donne une signification franchement biologique, l'interprétation d'*Une autre philosophie de l'histoire* ainsi que du *Journal de mon voyage en l'an 1769* se fait dans un sens franchement nationaliste et finalement raciste. Herder l'apôtre de l'« Humanité » aura ainsi disparu pour laisser place nette à Herder prophète du nationalisme dur. Qu'après 1933 le sens de l'œuvre de Herder ait été perverti par la propagande nazie ne peut faire de doute, mais il convient de faire une nette différence entre le vulgaire détournement d'une pensée par un Alfred Rosenberg, et une grille de lecture légitime qui voit dans Herder un pilier du mouvement *Sturm und Drang*, ainsi que de nombreuses variantes du nationalisme européen, y compris évidemment le nationalisme allemand<sup>7</sup>. Le fait que

l'idée herderienne sans doute la plus connue et la plus citée, celle selon laquelle « chaque nation porte en elle son centre de félicité, de même que chaque sphère a en elle son centre de gravité<sup>8</sup> ! », ait été utilisée par l'idéologie nazie n'empêche pas qu'elle ait réellement été un élément fondateur du nationalisme moderne et l'exact contraire de la définition de la nation donnée dans l'*Encyclopédie*. Si l'on cherche une définition claire et concise qui puisse être opposée à celle donnée par les encyclopédistes, c'est bien dans Herder qu'on la trouve.

En effet, chez Diderot et d'Alembert, la nation est définie comme « une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certaines limites, et qui obéit au même gouvernement<sup>9</sup> ». En Grande-Bretagne, Hume donne une définition quasi identique : « Une nation n'est rien qu'une collection d'individus<sup>10</sup>. » Cette définition rationaliste, individualiste, politique et juridique, fondement à ce jour encore inégalé d'une vision libérale de la nation, constitue précisément ce contre quoi Herder se dresse. Mais les Lumières n'étaient pas faites d'une pièce, et Montesquieu avait une conception nettement moins individualiste de la société, dans laquelle Herder a puisé des deux mains. Dans un chapitre intitulé « Du droit de conquête », et consacré aux rapports entre conquérant et population conquise, Montesquieu insiste sur la différence essentielle qui existe entre un ensemble d'individus et une société : l'anéantissement d'une société ne signifie pas l'anéantissement des hommes qui la composent. « La société est l'union des hommes et non pas les hommes ; le citoyen peut périr, et l'homme rester<sup>11</sup>. » Cependant, et c'est là l'essentiel, Herder, comme plus tard Renan, Taine, Barrès ou Spengler, va infiniment plus loin, et quand il assimile le monde historique à la nature, il se coupe des Lumières, et l'on se retrouve avec lui en plein XIX<sup>e</sup> siècle : « La nature élève des familles, dit-il, [et] un peuple est aussi bien une plante naturelle qu'une famille, simplement une plante à plusieurs rameaux<sup>12</sup>. »

Ainsi, le particularisme national finira par l'emporter. La tradition chez Herder est bonne et mauvaise en même temps, mais tout compte fait la balance penche plutôt du côté de ce qu'elle peut avoir de bon, car la tradition exprime l'âme du peuple. Herder n'oppose pas nationalités et humanité, mais refuse d'affronter la problématique qu'il ne peut manquer de comprendre : le pluralisme, qu'on le veuille ou non, engendre différence, hiérarchie, opposition et guerres. Il n'est pas possible d'exiger des peuples qu'ils s'enferment en eux-mêmes pour protéger jalousement leur spécificité, qu'ils repoussent tout apport étranger, qu'ils regardent les cultures étrangères comme un danger de mort, sans susciter entre eux plus de haine que d'amour. Chez Herder, c'est le nationalisme généralisé qui impose la vision pluraliste de l'histoire. Dans le sens qu'elle prend sous sa plume, l'uniformité est synonyme de mort. C'est pourquoi il porte aux nues « la pensée des temps et des peuples où tout était encore si étroitement national », et il considère comme « un reproche flatteur » celui « que notre siècle éclairé adresse aux Grecs moins éclairés, de n'avoir donné la philosophie vraiment générale et purement abstraite de rien, mais de n'avoir jamais parlé que de besoins limités dans le champ d'un théâtre étroit<sup>13</sup> ».

Les critères de jugement philosophique des hommes des Lumières, Voltaire, Montesquieu, Hume, Ferguson, d'Alembert, Iselin et beaucoup d'autres, avaient à leurs yeux une valeur universelle, capable de mettre en question les valeurs sanctifiées par l'histoire. L'idée reçue, toujours en vigueur de nos jours, est que, contre eux, Herder récuse cette prétention à l'universalité, non seulement des critères de son époque, mais de toute époque : la mise en question de la portée historique des valeurs au-delà de leur contexte frappe du même coup la prétention de toute époque à la découverte d'une vérité de portée universelle. En 1774 il s'agit donc, chez Herder, d'une philosophie de l'histoire qui cherche à montrer l'impossibilité de rendre intelligible, à partir d'idées comme le droit naturel, le principe de l'unité de l'histoire. Pour lui, chaque nation peut légitimement se réclamer de son propre critère de sagesse, puisqu'il existe une pluralité de principes de

vérité à l'œuvre dans l'histoire. C'est pourquoi aucun principe uniforme ne saurait servir de dénominateur commun pour constituer un principe adéquat de l'unité de l'histoire. Seul le Créateur peut percevoir cette unité<sup>14</sup>.

Au <sup>xx</sup>e siècle, on l'a vu plus haut, cette critique de l'unité de l'histoire est considérée comme le point de départ de l'historisme moderne. Pour ses admirateurs, Herder est le grand prêtre du pluralisme historique, capable de reconnaître la validité d'une pluralité des valeurs au travers de l'histoire. Les valeurs de chaque nation auraient alors une validité propre, relative à leur contexte spécifique. Sous l'égide du principe pluraliste, l'historisme a pu ainsi s'élever contre toute forme de « dogmatisme » qui érigerait en modèle absolu un système de valeurs n'ayant qu'une portée historiquement limitée. Pour ses détracteurs, Herder serait le père du « relativisme historique », découlant en droite ligne de son pluralisme. Le nombre illimité de critères, chacun valable en son temps et en son lieu, fait que l'on débouche réellement sur un relativisme qui se révèle incapable de poser des principes cohérents dotés d'une portée universelle. Poussé à son extrême, le principe d'une validité relative de toute valeur, dans le contexte de son époque, peut devenir la source d'un nouveau dogmatisme, qui sert à justifier les pratiques les plus arbitraires à partir du moment où elles se présentent comme l'expression légitime d'une époque et d'un peuple<sup>15</sup>. Le <sup>xx</sup>e siècle devait apporter la preuve que le herderisme n'était pas un innocent exercice intellectuel.

C'est en s'attaquant à « l'écrivain de cent ans, qui sans contestation ni contradiction a agi en monarque sur son siècle », que Herder fixe les grandes lignes de la campagne anti-universaliste et communautarienne des <sup>xix</sup>e et <sup>xx</sup>e siècles. Même quand il traite Voltaire de « grand écrivain », qui est « au plus haut sommet du siècle », Herder trouve que sa contribution est, à proprement parler, désastreuse. Car, dans la bouche de ce véritable puritain avant la lettre, le fait d'avoir « répandu la lumière, ce qu'on appelle la philosophie de l'humanité, la tolérance, la facilité à penser par soi-même, un



scintillement de vertu sous cent figures aimables, des petits penchants humains dilués et édulcorés » n'est pas précisément un éloge. La suite est bien pire : « Quelle misérable frivolité, que de faiblesse, d'incertitude et de froideur ! Quelle absence de profondeur, de plan arrêté, que de scepticisme à l'égard de la vertu, du bonheur et du mérite ! [...] Que de doux liens il a rompus d'une main criminelle, sans nous donner quoi que ce soit qui pût les remplacer [...] ? Entre quelles mains nous livre-t-il avec toute sa philosophie et son dilettantisme sans morale ni ferme sentiment humain<sup>16</sup> ? »

La campagne antivoltairienne de Herder se durcit à mesure que se multiplient ses emprunts à l'auteur de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Pour Voltaire, l'histoire est « un vaste magasin » où « il faut se borner à choisir » et « où vous prendrez ce qui est à votre usage<sup>17</sup> ». L'histoire se comprend donc non pas comme un travail de la mémoire, mais comme un usage particulier de la raison pour produire des vérités utiles. Selon Voltaire, rien d'autre ne révèle autant l'utilité d'une vérité que sa contribution aux progrès de l'esprit humain. Seul sera digne de l'étude historique ce qui est significatif d'un progrès et peut constituer un modèle pour le reste du monde. Or Herder rejette ces éléments fondamentaux de la pensée de Voltaire – le principe d'utilité dans l'étude de l'histoire, sa conception de la fonction de la langue, sa vision de la nation – mais assimile, sans le reconnaître d'ailleurs, de l'héritage de Voltaire l'objet que ce dernier, et avant lui, selon le propre mot de Voltaire, « l'illustre Bossuet », ont donné à l'histoire : l'étude de « l'esprit des nations », « les inclinations et les mœurs » ou pour tout dire, comme le note l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle*, « le caractère » tant des peuples que de leurs gouvernants<sup>18</sup>.

À l'épistémologie voltairienne de la connaissance historique, qui par ailleurs vise à départager rigoureusement faits et fables<sup>19</sup>, méthode qui avait déjà révolté Vico, Herder oppose la question fondamentale : en vertu de quels critères peut-on émettre un jugement sur les mœurs, les lois, les régimes politiques et sociaux d'autres peuples et d'autres



cultures ? La méthode voltairienne est une méthode comparative, destinée à opérer des choix et à permettre des jugements de valeur. Herder prend le contre-pied de la logique voltairienne et lui oppose une démarche qui, en principe, ne permet ni comparaison ni jugement de valeur. Il attaque Winckelmann pour avoir jugé l'Égypte en vertu des critères esthétiques grecs, et Voltaire pour regarder son propre temps comme un critère et un modèle pour le monde entier. Nous sommes ici en présence d'une méthodologie dont le poids véritable ne se fera sentir que deux siècles plus tard. Dans l'immédiat, Herder lui-même, tout comme les autres critiques des Lumières de son temps et du siècle qui devait suivre, n'est resté fidèle à cette méthode qu'aussi longtemps qu'il s'agissait de combattre l'influence française et clamer le déclin de la France. Herder, Möser, qui, avant Herder, avait publié un livre intitulé *De l'esprit national allemand*, et Fichte après Iéna ne réclament pas vraiment l'égalité de toutes les langues, de toutes les époques, de toutes les mœurs et de toutes les cultures, au contraire : la supériorité des Allemands, peuple jeune, seuls armés d'une langue pure, originale, non encombrée d'apports étrangers, est immédiatement affirmée et la supériorité du Moyen Âge germanique soulignée, tout comme la supériorité de la Réforme luthérienne sur la Renaissance italienne. Même la prééminence de la chrétienté n'est pas remise en question aussi longtemps qu'elle ne met pas en cause l'homogénéité de la nation. Pour la Renaissance, Herder éprouve une aversion prononcée, tout comme pour l'œuvre de Racine et de Corneille, à laquelle il oppose avantageusement le drame shakespearien<sup>20</sup>. Souvent il se trouve pris lui-même dans une série de contradictions : la grandeur des croisades est affirmée, mais les malheurs semés par ces expéditions de croyants ne lui échappent pas, la poésie biblique et les anciens Hébreux retiennent toute son attention, mais les Juifs de son temps sont l'objet de l'antisémitisme le plus classique. Il condamne le colonialisme, mais il situe le Nègre très près du singe ; il prédit un grand avenir aux Slaves, dont pourtant l'infériorité par rapport aux Allemands est affirmée avec beaucoup de force et de conviction.

Cependant, si le principe de l'égalité absolue entre peuples, cultures et époques ne constitue que la face cachée de sa pensée, relativement peu perceptible par les contemporains, le penseur du nationalisme jouit immédiatement d'une grande vogue. Il faudra presque deux siècles pour que l'auteur d'*Une autre philologie de l'histoire* apparaisse idéalisé, prophète d'un innocent pluralisme. Car singularité et égalité sont deux principes différents. La grande erreur de certains commentateurs réside précisément en ceci qu'ils croient pouvoir déduire de la spécificité de chaque nation, l'égalité entre les nations, alors que c'est le contraire qui se produit. Le particularisme engendre une prise de conscience aiguë des différences, non de l'égalité. Ici on fait un pas de plus, tout à fait capital : si particularisme et singularité sont responsables de l'absence de critère qui permette de juger les nations les unes par rapport aux autres, c'est parce que les nations, pour Herder, sont des individus. Une étude comparative de cultures et civilisations, peuples et époques aurait pour effet d'effacer la spécificité absolue. Après cela, que devient l'histoire sinon une étude des particularités locales et nationales toutes indépendantes les unes des autres ? Peut-on encore parler d'une histoire universelle ?

Toutes les difficultés dans lesquelles se débat la démarche herderienne tiennent à l'impossibilité d'avoir une histoire universelle qui ne soit pas une histoire comparée. En fait, les *Idées* constituent déjà une histoire comparée où s'affirment les inégalités et où les particularités sont soumises à une subtile, mais néanmoins claire hiérarchie des nations. Quant à la hiérarchie des valeurs, celle-ci éclate dès 1774 : la raison n'est-elle pas inférieure à l'instinct et aux sentiments ? La conquête germanique ne fut-elle pas un immense saut en avant par rapport à l'Empire romain ? La primitivité n'est-elle pas supérieure à l'intellectualisme ? La France de Louis XIV n'est-elle pas un exemple frappant d'une culture d'imitation et d'artificialité ? Carlyle ou Spengler diront-ils autre chose ? Barrès ou Maurras parleront-ils autrement de l'Allemagne, et Danilevsky portera-t-il un autre regard sur l'Europe occidentale tout entière ?

Dans ce texte foisonnant qu'est *Une autre philosophie de l'histoire*, accompagné du *Journal de mon voyage en l'an 1769*, qui annonce le déclin de la France, et en s'efforçant de repousser son influence, entend se libérer de sa culture et de ses modèles littéraires, d'emblée se font jour toutes sortes de difficultés et de contradictions. À force de combattre Voltaire, Rousseau et Montesquieu, Herder prend une position qui consiste à regarder la nation comme un organisme unique en son genre, une individualité dont les mœurs, le mode de vie, le comportement sont inaccessibles à la réflexion critique. Un siècle plus tard, Barrès disait qu'il ne comprenait ni le Parthénon ni Platon, parce qu'il n'avait pas de sang grec dans les veines : pour lui, le génie grec était impénétrable pour un Français de Lorraine. Herder n'allait pas aussi loin, mais si l'accès au génie d'une nation était possible, ce n'était pas au moyen de la raison. Sur ce point essentiel, Barrès fut bien son disciple.

En effet, pour se pencher sur le « caractère d'une nation », pour saisir « tout le vivant tableau du mode de vie, des habitudes, des besoins, des particularités du pays et du ciel, il faudrait commencer par sympathiser avec cette nation<sup>21</sup> ». Mais même alors, y parviendra-t-on ? Si, chez Hume, les caractères nationaux sont formés par les institutions et les valeurs propres à une société, par des causes morales, sans qu'interviennent des causes physiques<sup>22</sup>, chez Herder, les nations, ne l'oublions pas, sont des individus ; et l'affaiblissement de ces caractères nationaux forgés par l'histoire et la nature est un signe de malheur et de décadence<sup>23</sup>. Pourquoi, demande Herder, n'a-t-on pas remarqué « combien c'est chose impossible à rendre que la particularité d'un certain être humain, et dire distinctement ce qui le distingue ? Sa façon de sentir et de vivre ? » Comment rendre l'image que cet être particulier se fait du monde ? Comment le voit-il ? Comment le ressent-il ? Comment percevoir « ce que toutes choses deviennent de différent et de particulier une fois que son œil à lui les voit, que son âme à lui les mesure, que son cœur à lui les ressent » ? Il y a une telle « profondeur [...] dans le caractère d'une seule nation » et

cette profondeur « fuit pourtant tellement le mot qui voudrait la saisir » que se pose une question dramatique : « S'il en est ainsi, que sera-ce lorsqu'il s'agit de dominer l'océan des peuples, de temps et de pays entiers<sup>24</sup> ? »

La nation est un tout, un organisme vivant, et cette totalité s'exprime de la manière la plus parfaite dans la langue. La question se pose donc : si chaque langue constitue le réservoir de pensée propre à une nation, la pensée peut-elle encore avoir une signification et une vocation universelles ? L'universalité de la pensée ne peut être atteinte que si l'on accepte la conception voltairienne de l'instrumentalité de la langue. Herder lui-même, tout en concentrant son intérêt sur l'individuel, manifestait un souci de préserver l'universel, mais il était tout d'abord allemand, et de même que Dieu seul peut embrasser d'un coup d'œil l'humanité tout entière, il était le seul à pouvoir pénétrer l'esprit des langues et cultures étrangères. Le prix du culte du particulier, de l'individuel et du spécifique, cet apport herderien original et nouveau qui donne un sens révolutionnaire à l'idée même d'identité collective, va jouer un rôle capital dans la poussée du nationalisme culturel et politique. Voilà pourquoi Herder est une figure bien plus moderne que Maistre, et, contrairement à ce que pense Berlin, sa contribution intellectuelle à la campagne contre les droits naturels et les principes de 89 est nettement supérieure à celle de l'auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg*. La réaction maistrienne était moins dangereuse, parce que moins crédible, faite au nom d'un Ancien Régime que l'on savait disparu pour toujours, alors que le rejet herderien des Lumières annonce la montée des forces nouvelles du nationalisme. C'est bien dans la vision herderienne de la nation qu'est enraciné le nationalisme du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, et non dans celle de Maistre.

On a vu plus haut qu'en dépit de la grande clarté de sa formulation l'idée généralement reçue veut toujours que l'un des grands titres de gloire de Herder, après « l'invention du monde historique », soit l'invention du pluralisme et de la diversité. De là découlerait son prétendu respect des peuples et

cultures non européennes. Herder se serait ainsi dressé contre l'eurocentrisme des Lumières, et leur prétendu mépris pour le monde non européen. Il serait aussi le prophète de l'égalité de toutes les civilisations et de toutes les époques<sup>25</sup>. En réalité, Herder prend une position bien en deçà de celle de Voltaire. Il n'égalise pas toutes les valeurs, il se contente d'en dresser une autre échelle. Au rationalisme, à l'individualisme et à la laïcité des Lumières, il oppose l'alternative chrétienne, germanique et médiévale. Alors que chez les « philosophes » le progrès est dû uniquement à l'esprit humain, chez lui l'évolution de l'humanité est gouvernée par la providence et réalise un plan de Dieu. Le système de Herder peut être considéré comme l'aboutissement de la philosophie chrétienne de l'histoire qui, depuis la conversion de l'État romain et l'évangélisation des Barbares, tendait à identifier la réalité historique avec la volonté de Dieu, aux dépens de la liberté humaine. Après Vico, Herder est le représentant de la philosophie de l'histoire chrétienne au XVIII<sup>e</sup> siècle. Voilà pourquoi, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, l'Extrême-Orient est absent et son apparition dans les *Idées* est marginale.

En revanche, aucun auteur plus que Voltaire n'a fait une si juste place aux peuples non européens. Tout au début de *l'Essai sur les mœurs*, il s'élève contre l'idée de l'infériorité des peuples d'Amérique, sauvages pour les Européens : « Les prétendus sauvages d'Amérique sont des souverains qui reçoivent des ambassadeurs. [...] Ils connaissent l'honneur, dont jamais nos sauvages d'Europe n'ont entendu parler. » Non seulement le Huron, l'Algonquin, l'Illinois, le Cafre, le Hottentot ont l'art de fabriquer eux-mêmes ce dont ils ont besoin, « cet art qui manque à nos rustres », mais « ils ont une patrie, ils l'aiment, ils la défendent ; ils font des traités ; ils se battent avec courage, et parlent souvent avec une énergie héroïque<sup>26</sup> ». Le second volume de *l'Essai sur les mœurs* consacre une place considérable aux pays de l'Asie et des Amériques, y compris à la conquête barbare et à la christianisation brutale de l'Amérique centrale et du Sud. Les pages sur la splendeur des Incas et la barbarie des Européens ne permettent guère de doute sur la question de savoir de quel

côté penchait le cœur de Voltaire : les Européens traitaient les Noirs « qu'on achetait en Afrique, et qu'on transportait au Pérou comme des animaux destinés aux service de l'homme » et ne regardaient pas « les habitants du Nouveau Monde comme une espèce humaine<sup>27</sup> ».

Dans un même esprit, Voltaire met l'accent sur les peuples restés en dehors du monde chrétien et dans l'*Essai sur les mœurs* consacre les sept premiers chapitres à la Chine, à l'Inde, à la Perse et à l'Arabie de Mahomet pour parler avec respect, souvent avec beaucoup d'éloges, des religions non chrétiennes<sup>28</sup>. La Chine « subsiste avec splendeur depuis plus de quatre mille ans », elle a su développer les sciences et les arts, elle a produit des grandes villes (Pékin « renferme environ trois millions de citoyens »), la grande muraille est « un monument supérieur aux pyramides d'Égypte », le pays compte environ cent cinquante millions d'habitants contre cent millions pour toute l'Europe, et son agriculture est d'une extraordinaire richesse<sup>29</sup>. Voltaire ne manque aucune occasion pour montrer la supériorité des Chinois sur les Barbares qui avaient mis fin à l'Empire romain. L'empereur Hiao, ce monarque qui cherchait à rendre ses sujets éclairés et heureux, dit Voltaire, était aussi un mathématicien habile qui travailla lui-même à réformer l'astronomie : « On ne voit point que les anciens chefs des bourgades germanes ou gauloises aient réformé l'astronomie<sup>30</sup>. »

Le mépris de Voltaire pour les Barbares, chrétiens ou non, n'a pas de limite. Il montre un Clovis beaucoup plus sanguinaire après son baptême qu'il ne l'était avant, coupable de crimes qui « n'étaient pas de ces forfaits qui éblouissent l'imbécillité humaine : c'étaient des vols et des parricides<sup>31</sup> ». Pour Herder, cette mise en accusation est insupportable. Voyons comment Herder et Voltaire présentent, chacun à sa façon, ces peuples du Nord, notamment celui qui a attiré le plus d'attention, les Normands, ainsi que leur influence. Selon Herder, « c'est à leur mœurs que non seulement l'Angleterre mais une grande partie de l'Europe doit l'éclat de sa chevalerie » ; ce texte ne se trouve pas dans *Une autre*

*philosophie de l'histoire*, mais bien dans les *Idées*. Les Normands apportèrent « bravoure et force physique, habileté et adresse dans tous les arts nommés plus tard chevaleresques, un grand sentiment de l'honneur et de la noblesse d'origine<sup>32</sup> ».

Pour tous ces peuples du Nord, pour toutes ces tribus germaniques, Herder a non seulement les yeux de Chimène, mais il confère le prestige du génie à tous les clichés, qui deviennent rapidement fameux, et vont jouer un rôle important dans la poussée du mythe germanique. « Leur grande, forte et belle stature, leurs yeux d'un bleu terrible étaient animés d'un esprit de dévouement fidèle et de tempérance qui les rendait obéissants à leurs chefs, hardis dans l'attaque, endurants dans les dangers, et par là très bien vus comme alliés ou redoutés par d'autres peuples, surtout par les Romains dégénérés. » Quelques lignes plus loin, il enchaîne : « La longue résistance qu'eurent à mener contre les Romains plusieurs peuples de notre Allemagne augmenta nécessairement leurs forces et leur haine contre un ennemi héréditaire<sup>33</sup>. » L'admiration de Herder pour les vertus guerrières des Germains, leur façon de vivre fruste de nomades et de chasseurs, a difficilement des limites. Assurément, toutes ces peuplades ne participaient pas des mêmes mœurs ou d'une même civilisation, mais il existait un fond commun : ce qui restait « au vaillant Allemand originel », c'est « son Theut ou Tuisto, Mann, Hertha, et Wotan, c'est-à-dire un père, un héros, la terre et un général<sup>34</sup> ». Herder termine ce chapitre consacré aux « peuples allemands » à la fois par une remarque obscure sur la « situation politique » des Allemands, qui serait à l'origine du lent progrès de la civilisation européenne, et par une envolée d'une clarté sans faille, elle aussi promise à un grand avenir : « Ce sont donc eux qui ont non seulement conquis, planté et organisé à leur manière la plus grande partie de l'Europe, mais qui l'ont aussi défendue et protégée ; sinon, il n'aurait pas pu s'y épanouir ce qui s'y est épanoui. Leur situation parmi les autres peuples, leur alliance guerrière et leur caractère national sont donc devenus les fondements de la civilisation, de la liberté et de la sécurité de l'Europe<sup>35</sup>. » Dans tous les domaines, « grâce au



labeur et à la loyauté allemands », les Germains jouèrent le rôle de pionniers. Leurs couvents ont préservé les sciences, leurs émigrants devinrent des instructeurs dans les pays étrangers, « et, dans tous les égarements de ces siècles, l'esprit indestructiblement loyal et honnête de l'Allemand demeure évident ». La chasteté fut préservée mieux qu'ailleurs et les mœurs y étaient infiniment plus saines<sup>36</sup>.

En même temps, et à quelques pages de distance, Herder se montre conscient de la fragmentation provoquée par le féodalisme et de ses abus. De toutes les souffrances que connaît l'Europe du Moyen Âge, dit-il, les hommes ne succombèrent « finalement à rien tant qu'à la despotique féodalité. L'Europe était pleine de gens, mais pleine de serfs ; l'esclavage qui pesait sur eux était d'autant plus dur qu'il était un esclavage chrétien, réglé par des lois politiques et l'aveugle tradition, confirmé par écrit, lié à la glèbe<sup>37</sup> ». Mais, en faisant un bilan global, Herder ne peut s'empêcher de chanter la grandeur de « l'organisation politique allemande, si naturelle et noble », des mœurs germaniques, comme le principe selon lequel tout crime « doit être jugé non selon la lettre, mais en vertu d'une vue vivante de la chose ». D'autres « coutumes des tribunaux, des corporations » témoignent de « l'esprit clair et équitable des Allemands ». Il en va de même pour ce qui concerne l'État : « les principes de la propriété collective et de la liberté commune de la nation étaient grands et nobles<sup>38</sup> ».

Tout ce qui sépare Herder de Voltaire éclate dans le regard que porte celui-ci sur les vainqueurs de Rome. Les Normands, ces peuples de la Scandinavie et les habitants des bords de la Baltique, en général les « Germains », qui chez Herder, en se répandant en Europe, annoncent la jeunesse du monde, ne sont que des « sauvages » : « le brigandage et la piraterie leur étaient nécessaires, comme le carnage aux bêtes féroces ». Dès le IV<sup>e</sup> siècle, ils se mêlent « aux flots des autres Barbares, qui portèrent la désolation jusqu'à Rome et en Afrique<sup>39</sup> ». Rome est tombée, car il n'y avait plus de Marius pour tenir tête aux Barbares, parce qu'on y trouvait plus de moines que de soldats : « Le christianisme ouvrait le ciel, mais il perdait

l'empire<sup>40</sup>. » Le haut Moyen Âge fut un temps « d'une ignorance générale<sup>41</sup> », en « ces temps barbares » tout ne fut « que confusion, tyrannie, barbarie, et pauvreté<sup>42</sup> ». Le féodalisme avait produit un « assemblage monstrueux de membres qui ne formaient point un corps [...], chaque château était une capitale d'un petit État de brigands », la campagne désolée, les villes dévastées et les paysans qu'on traînait à la guerre moins estimés que les chevaux<sup>43</sup>. Quant aux règles et coutumes, y compris celles de la chevalerie, c'étaient des préceptes de guerre civile continue<sup>44</sup>. Le XIII<sup>e</sup> siècle fut un tournant : on passa « de l'ignorance sauvage à l'ignorance scolastique » : depuis lors et presque jusqu'à nos jours, dit Voltaire, les études de scolastique sont demeurées « des systèmes d'absurdités, tels que, si on les imputait aux peuples de Taprobane, nous croirions qu'on les calomnie<sup>45</sup> ».

Il en va de même pour l'Église de ce temps : la fête du Saint-Sacrement, raconte Voltaire, a pour origine les visions d'une religieuse de Liège qui, en 1264, s'imagina voir toutes les nuits un trou à la Lune ; elle eut ensuite une révélation qui lui apprit que la Lune signifiait l'Église et le trou une fête qui manquait. Un moine composa avec elle l'office du Saint-Sacrement et la fête de Liège fut adoptée par Urbain IV pour toute l'Église<sup>46</sup>. Dès les premières pages de *l'Essai sur les mœurs*, Voltaire se penche sur les « fables absurdes » auxquelles « le gros du genre humain [...] insensé et imbécile » trouve un sens, comme ce qui a trait « à tous ceux qu'on avait supposés être nés du commerce surnaturel de la divinité avec nos femmes et nos filles<sup>47</sup> ». C'est ce genre de flèches empoisonnées qui devait rendre Voltaire odieux à Herder, et non pas son prétendu antihistoricisme ou son prétendu orgueil européen.

Contrairement à Voltaire qui s'applique à mettre en lumière tous les aspects de l'infériorité européenne par rapport au monde non européen, Herder estime que le monde chrétien reste le « monde humain le plus important<sup>48</sup> ». Un an après *Une autre philosophie de l'histoire*, il se montre plus catégorique encore : « Les pays directeurs de l'histoire ont été

justement ceux où les révélations judaïques et chrétiennes ont débuté et se sont propagées. Partout ailleurs, la raison humaine est restée assoupie<sup>49</sup>. » *Une autre philosophie de l'histoire* ignore l'Afrique, l'Amérique et l'Extrême-Orient, les *Idées* leur témoignent un dédain qui ne peut échapper au lecteur non prévenu. Ailleurs, Herder écrit : « Une chaîne de tradition raccorde donc l'Asie à l'Europe par l'intermédiaire de la Grèce et de Rome – et ce qui est en dehors de cette chaîne reste dans l'ombre<sup>50</sup>. » Cette ligne se poursuit dans l'éloge de l'Égypte. Herder attaque Winckelmann, en qui il voit, à juste titre, le meilleur historien de l'art antique, pour n'avoir jugé les œuvres d'art égyptiennes que « d'après le critère grec », il critique durement Shaftesbury, « cet aimable Platon de l'Europe » qui déverse son « fiel [...] sur la superstition égyptienne et la domination des prêtres », et il s'acharne encore sur Voltaire, cette fois en compagnie de Newton<sup>51</sup>. Tous font comme si le monde égyptien n'avait de raison d'être que comme une étape vers l'émergence de la Grèce, ou de notre monde moderne. Cependant, en réclamant, contre les adeptes du classicisme comme Winckelmann, ou porte-parole de la modernité idéologique comme Shaftesbury, que l'on juge l'Égypte selon ses propres critères et non pas selon les normes modernes, Herder montre une fois de plus en quoi consiste sa propre échelle des valeurs. On n'a pas le droit d'opposer à « l'esprit égyptien », dit-il en s'adressant à l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle à la deuxième personne, comme cela est fréquent chez lui, « ton expérience civique, ton déisme philosophique, ton léger badinage, tes courses à travers le monde entier, ta tolérance, ta gentillesse, ton droit des gens et tout le bric-à-brac<sup>52</sup> ». Pour Herder, le droit des gens, la tolérance, l'expérience civique, c'est-à-dire l'apprentissage de la liberté, la volonté de découvrir le monde et de connaître d'autres cultures font partie du même « bric-à-brac » méprisable que le badinage, lui-même mis sur le même pied que le déisme philosophique.

En fait, Herder attaque ici toute la « philosophie » des Lumières pour avoir généralisé ses propres normes et valeurs,

sans se soucier de l'autre : or ce péché des Lumières n'a jamais été qu'une invention de leurs adversaires. Certes, dans la querelle des Anciens et des Modernes, les premiers « philosophes », avec un Fontenelle en tête et par la suite avec Voltaire, s'étaient montrés convaincus de la supériorité de leur siècle sur les temps passés, mais dans un seul sens : chaque génération ayant intériorisé les acquis du passé et ajouté au capital accumulé sa propre contribution, le tout ne pouvait qu'être supérieur à ce qui existait précédemment. Il en était ainsi en ce qui concerne les périodes de gloire, notamment l'Antiquité, avec la notable exception du Moyen Âge, temps de barbarie par excellence pour tous les penseurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, quelle que soit leur nationalité, ne pouvait avoir apporté une quelconque contribution au progrès général. Herder déteste si fort la pensée éclairée et il éprouve une telle aversion pour la culture française que sa propre critique perd beaucoup de sa crédibilité. D'ailleurs, quand il revendique l'égale valeur de toutes les époques, d'abord il en exclut le XVIII<sup>e</sup> siècle, et ensuite cette revendication ne prend sa signification concrète que dans la réhabilitation du Moyen Âge germanique. Herder fausse l'historiographie du XVIII<sup>e</sup> siècle, et quand il lui reproche de transporter « dans tous les siècles le “roman d'un mensonge” dérisoire et partial<sup>53</sup> », il se ridiculise.

Après l'Égypte vient la Grèce, « ce produit unique du genre humain<sup>54</sup> », qui représente l'adolescence de l'humanité antique. Mais, contrairement à l'opinion publique « éclairée », qui voyait dans le Grèce de Socrate, de Platon et d'Aristote, de Périclès et de Phidias un exemple éternellement valable de grandeur, le berceau de la liberté, Herder insiste sur le fait que « Socrate n'était qu'un citoyen d'Athènes, toute sa sagesse n'était que celle d'un citoyen athénien<sup>55</sup> ». Il ironise sur l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle qui en appelle à un Socrate mythique, un « Socrate éternel » dont chaque mot devrait « être digne du monde entier et de l'éternité [...]. Enseigner la vertu avec une lumière et une clarté à laquelle Socrate en son temps ne pouvait encore prétendre ! stimuler l'amour de l'humanité qui, s'il pouvait exister, serait véritablement plus que l'amour de la

patrie et de la cité<sup>56</sup> ! ». L'idéal herderien de la soumission de l'individu à la communauté se dessine ici avec une grande clarté : c'est bien leur esprit communautaire que Herder admire chez les Grecs, et non pas la démocratie athénienne. Son idéal, c'est la fameuse épitaphe des Spartiates tombés aux Thermopyles, qui, dit-il, « restera toujours le principe de la suprême vertu politique<sup>57</sup> ».

L'horreur que lui inspire Rome, qui représente « l'âge d'homme des forces et des efforts de l'humanité<sup>58</sup> » (le Bas-Empire représente sa décrépitude), est motivée par une raison essentielle : sa domination fut comme un « ouragan qui pénétra les recoins les plus intimes de l'esprit national de chaque peuple » et c'est alors que le premier pas fut franchi « pour détruire les caractères nationaux de tous<sup>59</sup> » – Spengler poursuivra cette ligne de pensée quasiment à la lettre. Herder ne peut pas ne pas reconnaître la grandeur romaine, mais le cosmopolitisme romain lui répugne : « Une coquinerie pouvait-elle être commise à Rome sans que le sang coulât dans trois continents<sup>60</sup> ? » Ainsi se développe la campagne contre le classicisme et s'instaure le culte du Moyen Âge. Il convient de rappeler, dans ce contexte, la nostalgie de la république que suscitaient les études classiques au XVIII<sup>e</sup> siècle. Herder n'a pas cette nostalgie des premiers âges de la république, son grand souci reste toujours celui des identités nationales fondues dans l'immense empire, des « peuples [qui], sous le joug romain, cessèrent en une certaine mesure d'être les peuples qu'ils étaient<sup>61</sup> », ainsi le vieil esprit égyptien étouffé par la présence grecque et romaine<sup>62</sup>. Ses préférences vont à la petite cité grecque qui, après avoir fondu des apports étrangers, sut produire une civilisation originale, « fleur juvénile du genre humain<sup>63</sup> », et rester dans un cadre national. Assurément, il admire « l'amour de la liberté des Grecs<sup>64</sup> », mais il n'a pas un mot pour la démocratie athénienne ni sur ce qui sépare Athènes de Sparte. Ce n'est pas la démocratie, même limitée aux possédants et idéalisée par des générations pétries de la culture antique, qu'il voit en Grèce, ses magistrats élus, ses assemblées du peuple, Périclès tel que le montre Thucydide.

La Grèce n'est pour lui rien d'autre que la jeunesse des cultures nationales, des communautés cultivant leur spécificité. À cette communauté nationale parfaite succède le monstre romain multinational.

Pour remédier à la cassure de « la constitution universelle de Rome, [...] il ne fallait rien de moins qu'un monde nouveau » : ce fut le monde du Nord, « l'inondation du Sud par le Nord ». Le vieux monde antique, habité par des hommes sombrant dans le vice, est bousculé par l'irruption d'un peuple jeune. Une fois de plus, Herder se penche sur le commencement d'un monde et sur la naissance d'« un homme nouveau<sup>65</sup> ». Il voit dans l'arrivée des Germains un recommencement, et il est « rempli d'étonnement et d'admiration devant cette voie choisie par la providence pour préparer une si étrange relève des forces humaines ». C'est ainsi que « le monde nouveau [...] est leur œuvre ! Leur race ! Leur constitution<sup>66</sup> ». Ce ne sont pas seulement des « forces humaines » qu'apportèrent les Germains, mais « quelles lois et quelles institutions ! » Ils méprisaient les arts et les sciences, la richesse et le raffinement « qui avaient désolé l'humanité » : à leur place, ils apportèrent « la nature, [...] le bon sens nordique, [...] des mœurs fortes et bonnes bien que farouches ». Leurs lois « respiraient le courage viril, le sens de l'honneur, la confiance en l'intelligence, en la loyauté et la vénération des dieux ». Quant à l'organisation féodale, celle-ci remplaça « le fouillis des villes populeuses et opulentes » par la culture de la campagne, elle fit des « gens sains et par là-même satisfaits », ultérieurement elle eut « pour but la chasteté et l'honneur » et « ennoblit la meilleure partie des penchants humains<sup>67</sup> ».

L'apologie herderienne du Moyen Âge germanique englobe pratiquement tous les aspects de la vie sociale et politique. Le pasteur luthérien déverse son mépris sur les tenants de ce « bel esprit classique qui tient le caractère policé de notre siècle pour le *nec plus ultra* de l'humanité » et qui ne manque aucune occasion pour « déblatérer contre des siècles entiers et de leur reprocher barbarie, droit public misérable, superstition



et bêtise », contre les couvents et les temples, les écoles et les corporations. En même temps, ces mauvais esprits ne cessent « de célébrer avec allégresse la lumière de notre siècle, c'est-à-dire sa frivolité et son relâchement, son ardeur pour les idées et sa froideur dans les actions, sa force et sa liberté apparentes, et sa faiblesse mortelle et son épuisement de fait sous le poids de l'incrédulité, du despotisme et de l'opulence<sup>68</sup> ». Il faut regarder le Moyen Âge, dit Herder, « selon sa nature propre et ses buts, ses plaisirs et ses mœurs », et quand on s'y prend comme il convient, on voit qu'il y avait, en dépit des apparences de violence, « quelque chose de solide, formant lien, quelque chose de noble<sup>69</sup> ». C'est de la nature de la société qu'il s'agit ici, et c'est la raison pour laquelle Herder déplore la fin de « nos corporations dissoutes », c'est la raison pour laquelle il se moque de la liberté de son temps ou, en d'autres termes, de son individualisme, pour lui opposer à la fois les valeurs, les normes, et les structures sociales médiévales : c'était un monde où « maître et serviteur, roi et sujet se trouvaient plus étroitement serrés les uns contre les autres », où était tenu en échec « l'accroissement exubérant et malsain des villes, ces gouffres dévorants des forces vitales humaines » et où « l'absence de commerce et de raffinement empêchait le relâchement des mœurs et maintenait une humanité au cœur simple ». C'était un monde où « les rudes corporations et seigneureries engendraient l'orgueil des chevaliers et des artisans » tout comme « la confiance en soi, la fermeté dans sa sphère, la virilité concentrée ». Ici Herder fait un pas de plus et chante les vertus des « républiques guerrières » et des « villes en état de guerroyer » qui devaient pousser plus tard sur le terreau préparé par le Moyen Âge<sup>70</sup>.

Herder s'accorde avec Voltaire pour définir le Moyen Âge comme une époque de barbarie, mais, contrairement à Voltaire, il considère cette barbarie comme une saine vitalité, et il célèbre le désordre et l'effervescence créateurs de l'époque. Créatrice, elle l'est, cette époque de « fermentation », encore par sa « religion chrétienne, ce « ressort du monde<sup>71</sup> ». En fait, il semble bien que Herder réhabilite moins le Moyen Âge chrétien que le Moyen Âge



germanique ; il n'avait aucune sympathie pour le catholicisme médiéval. C'est la fragmentation qu'il aime : alors que, dans l'Antiquité, « la vigueur de chaque caractère national isolé s'était perdue<sup>72</sup> », l'humanité, « en ces siècles de fermentation, [...] se décomposa en petits groupes, en petites divisions et subdivisions et [...] il y eut tant, tant d'échelons<sup>73</sup> ! »

Herder n'est pas resté toujours fidèle à ses conceptions « stürmeriennes » : « la nuit des siècles médiévaux », dit-il dans les *Idées*, ne reviendra plus jamais. Cependant, il encense tout ce que Voltaire et d'autres penseurs des Lumières, comme Hume, ont en horreur. Pour Voltaire, « lorsqu'on passe de l'histoire de l'empire romain à celle des peuples qui l'ont déchiré dans l'Occident, on ressemble à un voyageur qui, au sortir d'une ville superbe, se trouve dans les déserts couverts de ronces. Vingt jargons barbares succédèrent à cette belle langue latine qu'on parlait du fond de l'Illyrie au mont Atlas. Au lieu de ces sages lois qui gouvernaient la moitié de notre hémisphère, on ne trouve plus que des coutumes sauvages [...]. L'entendement humain s'abrutit dans les superstitions les plus lâches et les plus insensées. Ces superstitions sont portées au point que des moines deviennent seigneurs et princes ; ils ont des esclaves, et ces esclaves n'osent pas même se plaindre. L'Europe entière croupit dans cet avilissement jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, et n'en sort que par des convulsions terribles<sup>74</sup> ».

Contre Herder, fervent d'une civilisation terrienne, l'auteur de *l'Essai sur les mœurs*, tout comme Hume<sup>75</sup>, apprécie la vertu civilisatrice de ces centres de vie, de science et de culture que sont les villes. Dans le chapitre consacré à l'Angleterre vers le IX<sup>e</sup> siècle, il brosse un portrait élogieux d'Alfred le Grand qui connaissait le latin, fit venir des livres de Rome, car « l'Angleterre, toute barbare, n'en avait point », et jeta les fondements de « l'académie d'Oxford<sup>76</sup> ». Les dernières lignes de *l'Essai sur les mœurs* sont encore consacrées à la gloire de ces « villes superbes », de Pétersbourg jusqu'à Madrid, « bâties dans des lieux qui étaient des déserts il y a six cents ans<sup>77</sup> ». À quoi Herder répond en célébrant la civilisation agricole des Germains, fruste et saine.

Pour Herder, comme pour un Justus Möser ou un Klopstock, le renouveau germanique du haut Moyen Âge constitue un phare et un exemple de cette renaissance dont avait besoin la civilisation décadente du XVIII<sup>e</sup> siècle. Herder n'a pas inventé le mythe des Barbares libérateurs, mais montre les Germains venus rajeunir et purifier un monde en déclin. Assurément, une nouvelle invasion de Barbares n'est pas imaginable, mais un renouveau moral, intellectuel et national, un réveil de nationalités organiques est possible, tout comme il est possible qu'une civilisation communautarienne, antirationaliste et anti-universaliste hérite de la civilisation des Lumières. Le mot même de « Barbare » perdait son sens péjoratif : Herder ironise sur la nuit qui prenait fin quand, avec la Renaissance, « on n'était plus barbare<sup>78</sup> ». En dépit de sa vision de l'égalité de toutes les cultures, Herder, qui réhabilite les Barbares germaniques en tant que tels, n'hésite pas à approuver la destruction de la culture méditerranéenne par les hommes du Nord et à attaquer la Renaissance qui jette un pont vers l'Antiquité latine par-dessus le Moyen Âge germanique. Une renaissance des mythes germaniques et scandinaves, que l'on confondait alors facilement, bat son plein lorsque Herder commence sa carrière : en 1756 c'est le Suisse Mallet, dans son *Histoire du Dannemarc*, qui fit connaître l'*Edda* au grand public, mais c'est Herder, grand admirateur de cette épopée, qui recommanda aux poètes allemands l'usage de la mythologie nordique : Wagner, continuateur des philologues romantiques, la fit effectivement renaître dans l'art. Le cas Wagner montre bien les rapports qui unissent le racisme à la mythologie : le racisme est la forme moderne de la mythologie germanique, toujours opposée par les *Stürmers* à la mythologie gréco-romaine.

Cette renaissance culturelle prépare la renaissance politique. Les Barbares représentent, par rapport à la décadence romaine, le même retour à la saine vitalité que le *Sturm und Drang* prétend représenter par rapport aux Lumières françaises. La glorification du Moyen Âge est celle d'une construction germanique, pluraliste, nationale, à la fois mythique et nouvelle. Le Moyen Âge n'est pas habituellement considéré

comme une période où fleurissaient les communautés nationales. C'est l'universalisme chrétien, l'unité religieuse, le latin, la langue universelle de culture que l'on prise d'ordinaire dans le Moyen Âge. Tel n'est pas le cas de Herder : il aime « les fleurs de l'esprit chevaleresque », mais non pas « les édifices gothiques », et c'est avant tout « cette pluralité de royaumes ! Cette coexistence de communautés sœurs » qu'il admire. Cependant, il ne méprise pas du tout l'uniformité, à condition que ce soit le genre d'égalité qui réponde à sa propre vision du bien. C'est là une particularité que ses interprètes, depuis Rouché jusqu'à Barnard et Berlin, n'ont guère aperçu : l'uniformité est excellente aussi longtemps que ces « nations sœurs » sont « toutes d'une même lignée allemande, toutes selon un même idéal de constitution, toutes [unies] dans la foi en une même religion ». Une extraordinaire vitalité se dégage de ce monde où chaque communauté, « en lutte avec elle-même », est poussée par « un même vent sacré » vers « les croisades et les conversions de peuples<sup>79</sup> ».

Pourtant, quelques pages plus loin, Herder condamne l'expansion européenne avec son cortège de malheurs et de ruines, il fulmine contre les calamités semées « par voie de conversion ou de civilisation<sup>80</sup> », et, quelques pages plus haut, il englobe les croisades dans les calamités<sup>81</sup>. Dans le quatrième livre des *Idées*, le ton est plus dur encore : « La croix du Christ fut portée comme instrument de mort dans toutes les parties du monde<sup>82</sup> » : tout au long du livre XX, est instruit le procès des croisades, ce « fol événement<sup>83</sup> », cette « folie qui avait coûté à l'Europe chrétienne une quantité indicible d'argent et d'hommes<sup>84</sup> », de l'Inquisition, « cette juridiction criminelle<sup>85</sup> » ; il condamne durement la papauté, les expéditions contre les hérétiques du sud de la France, les ordres de chevalerie fondés en Palestine. Il est certain qu'il avait horreur du colonialisme de toute espèce, y compris de celui qui sévissait sous le signe de la croix. Il est resté toute sa vie fidèle à ses principes premiers : la valeur suprême de la spécificité historique. Cependant, ces nobles principes ne l'empêchent pas de produire une échelle de valeurs où le

Moyen Âge l'emporte sur le monde moderne et l'Allemagne sur la France. Il semble avoir souvent deux approches différentes : une démarche toute d'égalité et d'ouverture aussi longtemps qu'il s'agit d'un passé éloigné ou de contrées lointaines, une autre quand il est question de son temps, de la France et des Lumières françaises et anglaises dans leur ensemble.

Tout compte fait, l'idéal herderien est celui d'une communauté organique, corporative où les classes sociales constituent une hiérarchie de corps. Herder oppose cette société idéale, fruit de la conquête germanique et produit des institutions totalement nouvelles qu'apportent les vainqueurs, cette société saine où règne la foi, aux réalités de son temps : un monde sans Dieu, une société permissive, un régime absolutiste, et, ce qui à ses yeux est beaucoup plus grave, éclairé, un État centralisé, une philosophie rationaliste et individualiste, destructrice des liens sociaux naturels. Pour lui, la nation est une collectivité naturelle dont il célèbre l'existence tout au long du Moyen Âge. Elle était le fondement d'une civilisation organique, dont la « civilisation moderne » de son temps est précisément l'opposé : une civilisation rationaliste, « mécanique » – les mots « mécanique » et « mécanisme » reviennent à de nombreuses reprises dans ces pages, pour caractériser les structures mentales de la modernité –, venue prendre la relève des temps dans lesquels les « philosophes » ne voulaient voir qu'une époque de barbarie. Herder déverse des trésors d'ironie sur tous les grands fautifs – nommément cités sont Hume, Robertson, d'Alembert, Iselin – pour qui la dissolution de la civilisation du Moyen Âge fut comme la fin d'un cauchemar : « La longue, l'éternelle nuit fut éclairée par le matin, ce fut la Réforme, la renaissance des arts, des sciences, des mœurs ! – la lie se déposa, et alors fut notre pensée à nous ! notre civilisation ! Notre philosophie !... On n'était plus barbare<sup>86</sup>. » Herder a précisément combattu la Renaissance parce qu'antibarbare, antigermanique et renouant avec l'Antiquité par-dessus le Moyen Âge. De plus, il y voyait un mythe national italien. Mais ce qui est plus intéressant encore dans le texte que l'on trouve ici, c'est que ce théologien

protestant n'hésite pas à mettre la Réforme sur le même pied que la Renaissance : en d'autres termes, Herder substitue le mythe du Moyen Âge germanique et antirationaliste non seulement au mythe classique et rationaliste de la Renaissance, mais encore au mythe protestant.

Ainsi commence le réveil national allemand. Herder glorifie les invasions et exalte les anciens Germains et le Moyen Âge, parce que c'est la construction germanique par excellence ; il chante ses lois et coutumes, son mode de vie, sa morale et plus généralement la mentalité de ces temps héroïques. Ainsi s'annonce l'énorme effort qui va désormais être fourni pour combattre non seulement l'influence culturelle française, mais le rationalisme, l'universalisme et le cosmopolitisme, l'école des droits naturels, l'utilitarisme, la libre pensée et toutes les réformes rationalistes proposées, autrement dit toute l'infrastructure intellectuelle sur laquelle reposent le libéralisme et la démocratie. Avec Herder et Burke, la guerre aux Lumières françaises prend désormais les dimensions qui seront les siennes tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Pour la première fois, le sentiment national, le culte du passé national, l'histoire, la culture et les traditions nationales sont mobilisés contre la raison et contre l'autonomie de l'individu. Burke encense le présent en train de s'écrouler pour bloquer, au nom du passé national, un avenir où il voit la fin de la civilisation ; pour les mêmes raisons et avec les mêmes objectifs, Herder vomit le présent. En dépit des apparences, ces idées ne sont ni réactionnaires, ni traditionalistes, ni conservatrices, au contraire : ce sont ces principes qui engendrent un nouveau projet de civilisation et qui nourrissent la révolution culturelle dont Herder est, au cœur de l'Europe, le grand protagoniste. À long terme, l'importance de cette révolution ne fut pas tellement moindre que celle de la révolution industrielle. À beaucoup d'égards, la nationalisation des masses en est le résultat, la droite révolutionnaire et la révolution conservatrice en sont le produit.

N'être pas suffisamment national tout en étant « éclairé » est le double reproche qu'adresse Herder au régime de Frédéric II. À beaucoup d'égards, Herder apparaît comme le porte-parole d'un germanisme dur contre un pouvoir plus cosmopolite, qui professe des idées bien plus avancées, en matière de religion et de culture, que le peuple. Face à un peuple conservateur se dresse un monarque francophile, écrivant en français et entiché de Voltaire et de son déisme. Ce sont bien ces tendances cosmopolites et antireligieuses qui froissent le patriotisme culturel du *Stürmer-pasteur*. Car la tradition luthérienne est bien celle d'un particularisme provincial fortement opposé à un État moderne ; au <sup>XX</sup><sup>e</sup> siècle, le culte des traditions locales sera un élément de la lutte contre le suffrage universel et la loi de la majorité. Mais au temps de Herder déjà, le régime prussien donnait facilement l'impression d'un régime plus avancé que les gouvernements de Louis XV et de Louis XVI. C'est précisément dans ce caractère « sécularisé » et centralisateur du gouvernement de Frédéric II que Herder voit le mal ; il en ira de même pour Taine ou pour Maurras, face à la <sup>III</sup><sup>e</sup> République.

Qu'oppose Herder au despotisme éclairé ? Contrairement aux philosophes, et contrairement à Kant, il ne peut pas proposer d'alternative fondée sur les principes de l'école des droits naturels ; pour lui, l'homme ne fonde ni la société ni l'État. Si l'autoritarisme lui répugne, il ne suggère pas, et pour cause, l'une des solutions mises en avant par Locke, Hume, Montesquieu ou Rousseau. Il reproche au despotisme éclairé de traiter les hommes en « rouages sans vie d'une grande machine rigide et sans pensée », il y voit un « gouffre dévorant de l'humanité, qui engloutit tout pour établir ce qu'il appelle le calme et l'obéissance – mais en réalité la mort et l'écrasement dans l'uniformité<sup>87</sup> » ; mais à en juger par son grand conformisme social, par son respect pour les hiérarchies traditionnelles et les pouvoirs établis, par son admiration pour les corporations et les libertés médiévales, surtout les libertés germaniques du haut Moyen Âge, il ne peut s'agir d'une quelconque réforme en profondeur. Il n'a pas voulu voir que le despotisme éclairé signifiait aussi l'abandon du droit divin. Il

est probable que c'est bien à une forme modernisée de corporatisme que songe Herder, aux principes d'organisation qui prévalaient chez « les peuples allemands qui faisaient tout par corporations<sup>88</sup> », aux « libertés » locales des villes hanséatiques, dont il avait fait l'expérience à Riga, cette république aristocratique qui suscitait son admiration. En effet, le jeune prédicateur près la cathédrale de Riga s'affirme comme un bourgeois zélé, il exprime, comme Burke, son attachement aux vieilles institutions de la cité et il participe du loyalisme reconnaissant des patriciens de la ville envers l'impératrice Catherine : il l'appelle « arbitre de l'Europe, déesse de la paix, ministre de la philosophie sur le trône », il lui prédit qu'elle donnera son nom au siècle, comme Pierre le Grand<sup>89</sup>.

Ce fidèle sujet ne pouvait guère envisager autre chose qu'une consultation du monarque avec les représentants « naturels » de la société. En effet, la participation du peuple aux affaires publiques, que Herder semble réclamer, est la participation de la nation en tant que corps. L'essentiel n'est pas que la masse des gouvernés participe, mais que l'esprit national soit représenté. Il n'est pas question de souveraineté populaire, ni d'une forme quelconque de parlementarisme, mais que l'âme nationale et l'esprit du peuple imprègnent le gouvernement : il faut donc que les gouvernants soient de même culture que les gouvernés. Ce qui compte, finalement, c'est que les élites soient nationales, que, comme le monarque, elles parlent et écrivent dans la langue nationale, et que l'influence étrangère soit éliminée. La monarchie absolue lui répugne, car elle est le contraire de l'ordre politique et social médiéval, elle détruit les droits des seigneurs, des guildes et des corporations, ainsi que les « libertés » locales, qui n'étaient rien d'autre que des privilèges locaux. Ce qui importe à Herder, c'est que l'État soit un État national et que le génie de la nation imprègne l'État, mais il n'y a aucune raison pour que l'âme nationale ne s'incarne pas en un monarque absolu. C'est bien ce qui ressort du *Journal de mon voyage en l'an 1769*, où Herder oppose avantageusement « à Frédéric, dont l'État repose uniquement sur des plans



personnels », Pierre le Grand qui avait « pour ainsi dire senti en lui tout ce que la nation russe pouvait et allait devenir<sup>90</sup> ». Reconnaître, sentir et préserver l'âme d'un peuple est un devoir sacré. Si la Russie porte tant d'espairs, c'est qu'elle n'a pas été touchée par le latin, la civilisation monastique et le catholicisme romain : « Seule l'histoire russe se fonde sur des monuments dans la langue du pays », alors que, dans les autres pays d'Europe, « la langue des moines a évincé tout ce qu'elle a pu<sup>91</sup> ».

Pour Herder, « les nations se modifient selon le lieu, le temps et leur caractère interne ; chacune porte en elle l'harmonie de sa perfection, non comparable à d'autres<sup>92</sup> [...] ». Cette formule sera reprise par Taine – la race, le milieu et le moment – pour signifier précisément ce que Herder voulait montrer déjà un siècle plus tôt : la dépendance de l'individu à l'égard du contexte culturel, historique et ethnique ; l'influence profonde exercée par le milieu sur la pensée et la morale de chaque peuple ; l'idée selon laquelle chaque peuple possède un esprit spécifique, donné une fois pour toutes, original et immuable. Pour Herder, cet esprit particulier est forcé de s'épuiser en s'exprimant. L'image qui lui sert pour illustrer cette idée est celle de la plante qui germe, s'épanouit et se fane. Chaque peuple, chaque période de l'histoire, « comme tout art et toute science [...], a eu sa période de croissance, de floraison et de déclin<sup>93</sup> ».

Cette vénération de la spécificité, cette révolte contre le rationalisme modernisateur des « philosophes » reviennent à d'innombrables reprises tout au long d'*Une autre philosophie de l'histoire*. L'ironie par antiphrase du texte suivant en donne bien l'esprit : « Quelle époque misérable que celle où il y avait encore des nations et des caractères nationaux : quelle haine réciproque, quelle antipathie envers les étrangers, quel repliement sur soi-même, quels préjugés ancestraux, quel attachement à la glèbe où nous sommes nés et où nous devons pourrir ! Façon de penser locale ! Cercle d'idées étroit – éternelle barbarie ! Chez nous, Dieu merci ! Tous les caractères nationaux sont effacés ! [...] Nous n'avons pas, il

est vrai, de patrie, d'êtres que nous puissions appeler "les nôtres" et pour lesquels nous vivions, mais nous sommes les amis de l'humanité et des cosmopolites. Tous les peuples européens déjà, et nous tous bientôt, nous parlerons français !... Caractères nationaux, qu'êtes-vous devenus<sup>94</sup> ? »

L'essentiel de l'idéologie de la terre et des morts, de la terre et du sang est là : les hommes – et les peuples – se définissent non par leurs actes ou leurs institutions, mais par leur psychologie<sup>95</sup>. L'homme est prisonnier du contexte dans lequel il naît, il ne peut échapper au déterminisme linguistique et culturel, il ne sera lui-même que s'il pense, lit et écrit dans sa langue maternelle. La langue est l'instrument au moyen duquel l'homme prend conscience de lui-même<sup>96</sup>. C'est cela l'homme naturel : Frédéric II, qui s'échappe du cadre que la providence lui a fixé, ne fait que singer un peuple, une culture et une langue étrangères. L'autre dimension de cette démarche consiste à remplacer une communauté de citoyens libres de façonner à leur guise la société et l'État, et de se donner le mode de vie qui leur convient, par une communauté historique, ethnique et culturelle.

C'est précisément en cela que consiste la contribution majeure de Herder à la pensée européenne : cette communauté, la nation, a une existence comparable à celle d'une personne. Herder, on l'a déjà vu, conçoit les nations comme des individus, chacune possédant une physionomie et un esprit spécifique, un « caractère », ou une constitution propres. Cet esprit, il convient de le préserver en l'isolant : « Le dommage le plus grave que puisse subir une nation, dit Herder en 1767 dans le troisième recueil de *Fragments*, c'est qu'on lui enlève le caractère propre de son esprit et de sa langue. [...] Réfléchis à cela et tu verras les pertes irréparables que l'Allemagne a subies. Plût au ciel que l'Allemagne, à la fin du Moyen Âge, eût été une île comme la Grande-Bretagne<sup>97</sup>. » Ce principe reste vrai toujours, à tout moment, et il est valable pour tous les peuples et toutes les civilisations. L'isolement permet de sauvegarder son originalité ; il permet, comme le dira Barrès, de préserver son « moi » ou de poser,

comme Spengler, le principe de l'imperméabilité de toutes les cultures. Le cosmopolitisme de Herder, son idéal d'« humanité », est tout théorique, tout virtuel : en revanche son nationalisme, sa lutte féroce contre les influences étrangères ont tout de suite des résultats concrets. La plus immédiate des conséquences de la révolution herderienne est le principe selon lequel se résigner à subir une influence étrangère équivaut à une déchéance. Ce patriote allemand en est d'autant plus convaincu qu'il voit une profonde différence entre le génie germanique et le génie latin. Si l'influence française ne pouvait avoir que des effets désastreux, c'est que c'était une violence faite à l'esprit allemand. Le temps est venu pour l'Allemagne de reprendre possession de soi : « Ce qui est passé est passé, n'en parlons plus ; mais à l'avenir, suivons notre route et tirons de notre propre fonds ce qui pourra s'en tirer. Que l'on dise du bien ou du mal de notre nation, de notre littérature, de notre langue, elles sont à nous, elles sont nous-mêmes, et cela suffit<sup>98</sup>. »

Ainsi se déclenche une véritable guerre sainte : tout ce qui est ou vient de l'étranger est une menace pour l'intégrité de la vie nationale, aussi bien publique que privée. Herder déplore la disparition progressive, sous l'influence de la philosophie et des mœurs modernes et étrangères, de ces vertus que sont la timidité juvénile, la modestie, la pudeur perdue des femmes et la place que celles-ci prennent désormais dans la vie sociale. Partout on ne fait que parler d'amour, et les mœurs se relâchent. Rien, dans la vie culturelle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ne trouve grâce à ses yeux : ni l'art, ni la musique, ni l'architecture, ni le théâtre, ni la littérature. Il déteste la prétention des Modernes à l'invention : c'est *Le Siècle de Louis XIV* de Voltaire, lequel fait suite à *l'Essai sur les mœurs*, qui est visé. Pour bien montrer l'infériorité et la superficialité du XVII<sup>e</sup> siècle français, Herder fait du théâtre de la grande époque classique une pâle copie des personnages de la cour de Louis XIV et déverse son mépris sur Corneille et Racine. De Bossuet aux jardins à la française, de l'opéra à *l'Encyclopédie*, tout ce que l'on trouve à Paris est sans profondeur ni originalité<sup>99</sup>.

Ainsi se forge la conscience nationale à l'est du Rhin, et prend racine la volonté de donner une expression politique à l'autonomie culturelle. Cette nationalisation de la vie culturelle unit chaque peuple et divise les nations, elle tend à enfoncer chaque nation dans sa tradition, à entretenir la xénophobie comme stimulant intellectuel, et finalement à mettre en place un principe de la relativité généralisée qui oppose chaque nation à toutes les autres<sup>100</sup>.

L'expression par excellence de « l'esprit » et du « caractère » d'une nation est sa langue. De très bonne heure, Herder, sous l'influence de Hamann, et sans doute aussi de Rousseau, s'intéresse à l'origine du langage. Son essai sur cette question est couronné par l'académie de Berlin. Mais, une fois de plus, c'est dans son affrontement avec Voltaire que Herder affine ses propres conceptions. Dans son Introduction au *Siècle de Louis XIV*, Voltaire retient, dans l'histoire de l'Europe, quatre moments exceptionnels : l'époque de Périclès, celle de César et d'Auguste, la Renaissance italienne et le règne de Louis XIV. La caractéristique commune à ces quatre époques est le formidable essor des arts et des lettres dans le cadre d'une nation déterminée. La question qui se pose à l'historien est double : pourquoi un tel essor de l'esprit précisément à cette époque ? Pourquoi cet essor se limite-t-il à une certaine nation<sup>101</sup> ? C'est dans la réponse à cette question, dit Marc Crépon, que se noue le rapport entre langue et histoire. Seules sa grandeur et son unité permettent à une nation de jouer un rôle déterminant dans l'histoire. Or l'unité d'une nation tient à sa langue, et sa grandeur à un certain état de perfectionnement, qu'on appelle le génie de la langue.

Qu'est-ce donc alors que la langue pour Herder ? Elle est d'abord un instrument perfectible de la littérature. Les nations diffèrent par l'aptitude de leur langue à favoriser le progrès des lettres et des sciences, aptitude qui n'est pas une donnée naturelle et qui peut être affinée et améliorée. Un défaut d'efficacité instrumentale n'est pas une déficience intrinsèque, mais le signe d'un travail à accomplir. Ici la proximité de Herder et de Voltaire est indéniable. Mais si une langue est

comprise uniquement comme un instrument, comme c'est le cas chez Voltaire, elle est remplaçable. C'est là une idée qui révolte Herder pour qui la langue est un moyen d'accéder par empathie et sympathie au caractère individuel de la nation. La langue est à la fois le réservoir et le contenu de la littérature ; en d'autres termes, Herder met en place une théorie de la langue comme tradition. Ce que la langue met en réserve, ce qui s'y dépose, ce sont, siècle après siècle, génération après génération, les pensées d'un peuple, ces pensées qui précisément font de sa langue une langue nationale. La langue est le legs que chaque génération hérite de la précédente et qu'il lui revient d'enrichir, c'est le capital qu'il appartient à chaque nation de faire fructifier. Mais elle n'est pas seulement réservoir, elle est aussi contenu : le dépôt, les pensées d'une littérature passée que la littérature à venir se doit de retravailler. L'histoire de la langue n'est rien d'autre que le travail de la tradition<sup>102</sup>.

Il s'ensuit que, pour Herder, les langues ne sont pas des produits de l'art humain ; la langue d'un peuple, c'est l'âme même de ce peuple, devenue visible et tangible. Chaque nation pense comme elle parle et parle comme elle pense. Sa langue est un tout organique qui vit et se développe comme un être vivant. En elle s'expriment le caractère, le tempérament, les façons de sentir et de penser, la spécificité et l'originalité d'un peuple. Elle ne reste jamais immobile, elle vit la vie même de la nation et son évolution donne la clé de l'histoire nationale. Toutes les particularités d'une langue ont leur raison d'être<sup>103</sup>.

Autrement dit, la langue est un miroir de la culture, c'est « le dictionnaire de l'âme », c'est la clé de notre compréhension de l'homme et de sa position dans l'univers<sup>104</sup>. Il s'ensuit qu'un peuple ne peut plus être privé de sa langue : dès lors qu'une langue cesse d'être un instrument et devient le trésor d'une nation, l'expression de son âme, de son individualité et le véhicule d'une tradition, son abandon est une trahison. Manquer de respect à une langue commence à ressembler beaucoup à une déclaration de guerre culturelle, porteuse d'un danger d'anéantissement.

On arrive ici à un élément essentiel de la critique herderienne des Lumières. Pour Voltaire, le génie d'une langue n'est pas le génie d'un peuple, il n'exprime pas le caractère d'un peuple ou quelque qualité constitutive de sa nature. Le génie d'une langue est une certaine « aptitude à dire de la manière la plus courte et la plus harmonieuse ce que les autres langues expriment moins heureusement<sup>105</sup> ». Les langues sont, par nature, susceptibles d'exprimer la même chose et ne diffèrent que dans leurs aptitudes, non dans leur contenu. Cette conception a une double conséquence : elle légitime non seulement la comparaison et la compétition des langues, mais – ce qui pour Herder est le plus grave – la domination de l'une d'entre elles sur toutes les autres. L'hégémonie culturelle française trouvait là sa légitimation : le français pouvait exercer son magistère sur l'Europe cultivée, et la littérature française servir de modèle sans pour autant porter atteinte au génie des autres peuples. Cette conception du génie indique que, pour Voltaire, la communauté nationale n'est pas identique à la communauté linguistique : les façons de sentir, d'imaginer, de penser ne sont pas relatives à chaque nation et ce que chaque langue est plus ou moins apte à exprimer est indépendant du caractère de la nation qui la parle. Il s'agit de données universelles que des circonstances historiques ou politiques, comme l'adoucissement des mœurs, donnent à certaines langues la possibilité de rendre plus justement. Ces capacités ne sont pas inscrites dans la langue comme une vertu intrinsèque, elles font l'objet d'une histoire qui est précisément celle des progrès de l'esprit humain<sup>106</sup>.

Cette conception des progrès de l'esprit est le fondement de la vision voltairienne de l'histoire. Pour Voltaire, n'importe quelle nation n'est pas digne de retenir toute l'attention des historiens ; de la même manière, le génie n'est pas également réparti entre les langues, et une nation dont la langue est sans génie n'a rien de mieux à faire que d'en utiliser une autre. La loi du progrès n'exclut nullement la domination d'une langue sur une autre, il s'agit des aptitudes d'une langue, et ces aptitudes sont fonction de conditions extérieures qui peuvent changer d'une époque à l'autre. Si un peuple ou une partie de

ce peuple adopte une autre langue, ce peuple ne perd rien de son identité : une communauté nationale ne peut être comprise comme une communauté linguistique. Pour Voltaire, la langue, en fin de compte, n'est qu'un instrument.

Voilà contre quoi Herder se dresse. Sa critique de Voltaire a en fait pour objet la culture des Lumières tout entière. Contre Voltaire, il faut rendre à l'allemand ses droits, promouvoir la littérature nationale, et par ce moyen permettre à la nation allemande de retrouver sa place dans le monde. Pour que l'allemand puisse faire pièce au français, il faut que la langue soit plus qu'un simple instrument. C'est ainsi que, pour Herder, la langue représente précisément la spécificité nationale ou le génie et l'esprit de la nation. La seule « restriction à l'éloge du Moyen Âge », que Herder déclare avoir rédigée « à regret », est précisément la domination du latin. Langue universelle, langue de culture, langue dans laquelle se conduisent toutes les affaires de la nation, celle-ci était utile « au clergé en tant que classe savante, mais ne pouvait être que nuisible aux nations mêmes ». En effet, « non seulement les langues maternelles [...] furent maintenues à l'état inculte », mais « avec la langue du pays, c'était chaque fois une grande part du caractère national qui se trouvait éliminée des affaires de la nation ». Finalement, « c'est en cultivant sa langue nationale qu'un peuple peut sortir de la barbarie<sup>107</sup> ». Il est difficile de surestimer le poids de cette conception révolutionnaire de l'identité nationale.

Herder ne peut s'empêcher de souligner la supériorité allemande : « Notre langue possède une poésie plus ancienne que celle des Espagnols, des Italiens, des Français et des Anglais. Seule notre Constitution politique est cause que ce champ est resté pendant des siècles sans être défriché<sup>108</sup>. » L'allemand, loin d'être une langue dure, bizarre ou barbare, est le moule que s'est forgée à elle-même la pensée allemande, et le seul qui lui convienne parfaitement. Toucher à l'allemand, c'est toucher à l'âme allemande elle-même. C'est pourquoi l'usage du français est un poison pour l'esprit allemand : il fausse l'esprit et le cœur du peuple. Finalement vient cette



exhortation : « Voici donc, écrit-il en 1794, que nous avons à lutter contre une nation voisine, de peur que sa langue n'absorbe la nôtre. Éveille-toi, lion endormi, éveille-toi, peuple allemand, ne te laisse pas ravir ton palladium<sup>109</sup> ! » Cet éveil ne peut se produire que par l'usage de l'allemand, la langue maternelle, trop souvent considérée à l'époque comme l'idiome barbare d'une populace inculte. « Nous sommes ce que nous sommes, dit-il. Voilà si longtemps que nous sommes renvoyés loin de chez nous, arrachés à nous-mêmes, au service d'autres nations, asservis à elles ; ne devons-nous pas reprendre notre temps d'aujourd'hui d'une main farouche et cruelle et crier : “Connais-toi toi-même, car d'autres te connaissent et t'exploitent” ? Réquisitionne-toi pour ne pas être réquisitionné<sup>110</sup>. »

Ce n'est pas tout : contrairement aux langues romanes, filles du latin, qui ne sont que les nièces du grec, la langue allemande est « la sœur du grec ». Les langues romanes, ces langues dérivées, de formation récente, ne sauraient rivaliser de noblesse avec une langue aussi ancienne que le peuple qui la parle, et qui est demeurée pure. Cette idée que, selon Lévy-Bruhl écrivant en 1887, Herder a seulement indiquée sera développée par Fichte dans les *Discours à la nation allemande* où le recteur de l'université de Berlin, en se fondant sur la comparaison des langues, prouve que, de tous les peuples de l'Europe, le peuple allemand est le plus ancien, le plus exempt de mélange, le plus noble<sup>111</sup>.

En réalité, la hiérarchie des langues, des cultures et des peuples est déjà le fait de Herder, et cette hiérarchie est enracinée dans l'anti-universalisme et dans l'antirationalisme herderien, dans sa vision de la nation en tant qu'unité ethnique. Le multiculturalisme herderien, son idéal tout théorique de *Humanität* ne suffisent pas pour assurer une véritable égalité entre les hommes. Son patriotisme littéraire, son attaque contre les influences étrangères, sa défense des cultures nationales se traduisaient en même temps, et dès le début de sa carrière, par un nationalisme politique. La philologie, la littérature et la culture en général au service de la

nation ne sont pas une invention de Fichte mais bien de Herder lui-même. Parce qu'il n'était pas un patriote prussien, mais un patriote allemand, Herder peut faire illusion : le patriotisme culturel était de son temps le seul patriotisme capable d'assurer l'unité morale, qui était alors la seule forme d'unité possible. Son Allemagne est définie par les seuls critères concrets de l'époque : l'histoire, la culture et la langue, la tradition luthérienne, le Moyen Âge germanique ou, d'une manière plus générale, son « caractère », son « esprit », son « génie ».

Il est intéressant, dans ce contexte, de se pencher sur la lecture faite par Lévy-Bruhl, germaniste, philosophe et anthropologue français qui devait, quelques années plus tard, donner un ouvrage sur *La Philosophie de Jacobi*. À un moment où le nationalisme français commence à se constituer en force politique, ce germaniste accompli observe l'Allemagne telle qu'elle émerge des premiers volumes des *Œuvres* de Herder ainsi que de la biographie de Haym. Il n'est pas dupe et il comprend parfaitement ce manifeste de la supériorité allemande. Pour Herder, écrit-il, la nature allemande est essentiellement morale, et les deux qualités maîtresses du caractère allemand sont « le courage et la fidélité ». Sincérité, respect de la parole donnée, horreur de la perfidie, du mensonge et de la duplicité, voilà la fidélité, ce signe particulier de la nature allemande. Déjà Luther avait déclaré, et Fichte devait le répéter, que la véritable origine de la Réforme avait été dans la nature allemande qui ne pouvait se plier au mensonge italien. « On a voulu, affirme Herder, refuser à notre nation bien des mérites de l'esprit. [...] Mais ce que l'on n'a jamais pu contester à ses braves citoyens, à ses héros, à ses bons rois, c'est la bravoure, la fidélité, la bonne foi. Leur parole valait mieux qu'un serment et qu'un écrit contresigné du sceau officiel. Le seigneur se reposait sur ses vassaux et les vassaux sur leur seigneur : voilà ce que nous trouvons dans les vieux proverbes allemands. » L'immoralité répugne à l'Allemand, la débauche lui est insupportable : « Il nous manque l'esprit, il nous manque une nature légère, il nous manque un beau ciel pour rendre l'immoralité tolérable et

agréable. » Le vice allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle est d'emprunt, il n'est pas allemand<sup>112</sup>.

Après ce genre d'envolées, plus intéressantes encore quand on les compare aux critiques acerbes adressées à leurs compatriotes par Montesquieu, Voltaire ou Rousseau, sans parler d'autres figures des Lumières françaises, vient la suite : Herder s'apitoie sur le sort des Allemands, malheureux chez eux, chassés par la misère. Ainsi, après l'Allemand porteur de toutes les vertus, arrive l'Allemand victime. Ce n'est pas seulement par sa moralité inhérente à son « caractère » que l'Allemand se distingue de tous les autres peuples, mais aussi par ses malheurs, la pauvreté qui s'abat sur lui. Aux pauvres, aux malheureux et aux exploités, Herder ne conseille pas la révolte, mais au contraire de s'en remettre à la justice divine. Depuis la veuve de Luther mendiant des secours auprès du roi de Danemark, depuis Kepler mort de faim jusqu'aux « Nègres allemands » vendus sur les bords du Mississippi ou de l'Ohio, la gloire nationale de ce peuple si maltraité et si patient est de s'oublier lui-même et de se consacrer à l'œuvre sainte du progrès de l'humanité. La destinée sublime des Allemands est d'exister pour les autres, non pas pour eux-mêmes, d'être une nation éducatrice du monde<sup>113</sup>.

De là se dégagent des conclusions que Herder et ses contemporains élaborent chacun à sa façon, mais qui vont toutes dans la même direction. Chaque peuple, de par son caractère et son essence, a une mission particulière à remplir dans l'histoire. Il s'ensuit que les peuples dont la mission est accomplie doivent laisser la place à d'autres, dont le tour est venu. Chez Herder, cette démarche s'inscrit dans le plan divin : « La providence elle-même [...] n'a voulu atteindre son but qu'au moyen du changement, d'un relais effectué par l'éveil de forces nouvelles et l'extinction d'autres forces<sup>114</sup>. » Or, selon Herder et ses contemporains, l'Allemagne a encore une mission importante dans l'avenir. Dans l'esprit de Fichte, il revient à l'Allemagne de trouver la vraie forme de l'État, qui conciliera le christianisme avec les principes de la société moderne. Mais c'est Herder encore qui lance la formule de

« peuple jeune » recueillant l'héritage de peuples usés : dans la cent-unième *Lettre pour l'avancement de l'humanité* il déclare : « Nous sommes arrivés tard, eh bien ! Nous en sommes d'autant plus jeunes. Nous avons encore beaucoup à faire, tandis que d'autres nations entrent dans le repos après avoir produit ce dont elles étaient capables<sup>115</sup>. » Le génie français est épuisé, il est condamné à se répéter, la mission de la France, entrée dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle dans une période de décadence, est terminée, celle de l'Allemagne commence.

À partir de ce moment, de Herder à Sieburg, auteur dans les années 1930 de *Dieu est-il français ?*, l'Allemagne ne cessera de brandir sa jeunesse : ce mythe conquérant antifrançais est un mythe herderien. Herder est allé même plus loin : il a reconnu à son peuple non seulement une supériorité due à sa jeunesse, mais une supériorité intrinsèque. Son poème de 1797, *La Gloire nationale allemande*, promet l'avenir à l'Allemagne parce qu'elle est le pays de l'humanité par excellence. Les mêmes thèmes reviennent dans les *Lettres pour l'avancement de l'humanité* : l'allemand est la langue originale par excellence, et l'Allemagne, le peuple humain par excellence<sup>116</sup>. Voici donc conciliés, identifiés même, bien avant l'humiliation des guerres napoléoniennes, « humanité » et germanisme, humanité et nationalisme. Puisque l'idéal national allemand et l'idéal de l'humanité se confondent, l'Allemagne n'aura aucune difficulté pour guider l'Europe civilisée et chrétienne, mission qui lui incombe naturellement compte tenu de la moralité de son caractère national. L'Allemagne est ainsi une nation privilégiée. Fichte dira que l'Allemagne est le peuple par excellence ; Michelet lui aussi parlera de la mission de la France : tous les nationalistes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle jugeront leurs peuples respectifs investis d'une mission universelle.

En même temps qu'il n'hésite pas à investir l'Allemagne d'une mission particulièrement noble, liée à sa supériorité morale, et de clamer la décadence du XVIII<sup>e</sup> siècle en général et tout d'abord de la France, Herder persiste à défendre le

principe d'égalité originelle et d'égal mérite de tous les peuples. Chaque nation, on l'a vu, porte en elle son centre de félicité, chacune possède ses vertus propres et son bonheur spécifique<sup>117</sup>. Entre les nations et entre les époques, il y aurait non pas progrès, mais *Fortgang*, « progression continue et développement », et l'humanité, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, est comparée à un fleuve ou à un arbre. Le terme « progression » revient, tout comme l'image de l'arbre, à plus d'une reprise<sup>118</sup>. Mais ce pluralisme égalitaire, qui en principe assure à chaque nation et à chaque époque un statut égal, toutes étant également nécessaires et également respectables, débouche, en pratique, sur l'idée de décadence, de vieillesse et de sénilité de la civilisation représentée par la France et le XVIII<sup>e</sup> siècle, par les Lumières françaises et anglaises, et dans une grande mesure aussi par la philosophie kantienne. L'épuisement de la civilisation européenne, surtout de la France, l'idée selon laquelle une victoire de la France serait une défaite de la civilisation occidentale, le principe d'imperméabilité culturelle, principe que l'on préfère voir inventé par Spengler, voilà autant de digues dressées contre les Lumières rationalistes par Herder lui-même et non pas seulement par ses successeurs.

Car l'influence française honnie de Herder se résume dans la définition juridique et politique de la nation donnée par l'*Encyclopédie*, sans aucune référence à l'histoire et à la culture. L'esprit voltairien, l'esprit de l'*Encyclopédie*, l'esprit des droits naturels vont prendre bientôt le nom de libéralisme. Herder, lui, fonde ainsi une école qui parviendra à son apogée au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. L'image de civilisations traversant, chacune à son tour, les phases de la vie organique, associée le plus souvent au nom de Spengler, est en réalité une image herderienne. Patriotisme culturel allemand et horreur d'une civilisation rationaliste, fondée sur la toute-puissance de l'individu et sur un progrès technique que les rédacteurs de l'*Encyclopédie* considéraient comme la gloire de l'esprit humain, se confondent dans la pensée herderienne. Fort naturellement, le dédain du progrès vient s'insérer dans le contexte où Herder affirme l'impuissance de l'intelligence

humaine<sup>119</sup>. La technique, selon lui, porte le grand danger de la « mécanisation » de la vie politique et morale. « Mécanisation » est en fait synonyme de rationalisation de la vie politique, qui impliquerait une victoire soit pour l'école des droits naturels, soit pour le despotisme éclairé. Herder honnit les deux possibilités, car toutes deux détruisent les vieux préjugés, les comportements et modes de vie traditionnels, la foi religieuse. Par ailleurs, on l'a vu plus haut, dans le despotisme éclairé il abhorre non moins l'« éclairé » que le despotisme.

C'est sur cet arrière-plan qu'apparaît toute la différence entre l'utilisation du terme « peuple » dans la France de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le sens que lui confère Herder. En France, le « peuple » ou la « nation » sont conçus en termes juridiques, politiques et sociaux, par opposition au pouvoir et aux classes privilégiées. Le mot « peuple », qui était synonyme de « démocrate », « patriote » dès le début de la Révolution française, devient synonyme de « révolutionnaire », le contraire de « monarchiste ». C'est l'inverse qui se produit en Allemagne : dépositaire des valeurs nationales, le peuple se dresse contre l'influence étrangère, ou française et latine. L'idée selon laquelle l'esprit et le goût d'une nation se trouvent dans cette partie de la nation qui n'a pas été contaminée par des apports étrangers est courante en Allemagne. Face aux intellectuels francisés, le peuple incarne la nation : la théorie herderienne de la « poésie populaire », primitive, synonyme d'authenticité, est un élément de la guerre de libération nationale. Le poète populaire se définit par son inspiration nationale. Tout en étant original et spontané, le génie selon Herder est la voix de sa race et de son temps. La grande vertu du poète est son originalité non pas individuelle, mais nationale. Même génial, il ne rencontre la poésie que guidé par l'esprit de son peuple. Déjà, chez Vico, la poésie était définie comme la forme d'expression la plus naturelle, la plus spontanée, la moins contaminée par des apports étrangers.

C'est ainsi que la tradition de l'*Encyclopédie* n'aura pas survécu à la dernière décennie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Par la suite,

d'abord en Allemagne et ensuite en France, il deviendra possible de combattre, au nom du peuple, la démocratie fondée sur des valeurs universelles et donc cosmopolites. Quand, dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, on entendra dire en France, après l'Allemagne, que la démocratie est une valeur étrangère, ennemie des traditions nationales, ce ne sera plus une véritable nouveauté. En suivant Burke, Maistre, Renan et Taine, on apprendra de la bouche de Barrès, de Maurras et de Sorel que la démocratie libérale constitue un danger de mort pour la nation et la civilisation. Le nationalisme allemand commence, avec Herder, son existence par un repli sur lui-même, le nationalisme français, avec Barrès, suivra à un siècle de distance.

Il convient de s'arrêter encore sur le concept herderien d'« humanité » (*Humanität*). Ce terme, que l'on a rencontré déjà à plusieurs reprises, peut avoir plus d'une signification : dans la première partie des *Idées*, l'idéal d'humanité dépasse la sphère terrestre et prend une valeur cosmique : en ce sens, c'est une morale vraiment universelle. Humanité et raison peuvent également être synonymes d'esprit religieux, dans la mesure où la raison est aussi contrôle de soi, résistance à l'animalité des passions, par conséquent « liberté » vis-à-vis de soi en même temps qu'équité envers les autres. Enfin, l'« humanité » est aussi amour du prochain et fraternité entre les hommes. L'idée avancée par Rouché, selon laquelle l'humanité s'accorde avec les nationalités justement parce qu'elle exclut le nationalisme<sup>120</sup>, répond sans doute aux intentions de Herder. Cependant, dès le début, toute la question est de savoir si le nationalisme culturel, le culte des génies nationaux, du particularisme, de ce qui sépare les hommes dans la vie de tous les jours ne fait pas pencher la balance en faveur du conflit plutôt qu'en faveur de ce qui est commun aux hommes. Les différences nationales sont concrètes, vivantes ; la fraternité entre les hommes ne peut effacer les frontières culturelles, linguistiques : même le christianisme n'en est pas capable. Le particularisme, du vivant même de Herder, s'est montré infiniment plus puissant que le dénominateur commun d'« humanité ». Assurément le



nationalisme, dans le sens que ce mot a pris au XX<sup>e</sup> siècle, ne répond pas aux aspirations de Herder, et celui-ci ne pouvait en rien prévoir ses développements ultérieurs, mais cependant tous ces développements sont bel et bien dessinés dans sa longue campagne pour la préservation des spécificités nationales, linguistiques, culturelles, historiques, ainsi que dans sa guerre à l'influence française. Le mal ne provient pas seulement du fait que cette influence est étrangère, mais qu'elle a un caractère cosmopolite, ce qui finalement revient au même. L'idéal d'« humanité », enraciné dans la religion et non pas dans la reconnaissance de l'égalité d'êtres rationnels et de collectivités d'individus possédant tous des droits naturels, se décompose rapidement alors que les réalités nationales restent et se transforment en bastions du nationalisme.

Arrivés à ce point, il nous faut expliquer l'attitude totalement différente de Burke et de Herder à l'égard de la Révolution française. Comme beaucoup d'Allemands, Herder a accueilli la chute de l'Ancien Régime avec enthousiasme. Dans ses ouvrages des années 1790 comme dans sa correspondance, il ne parle quasiment pas de la Révolution et ne mentionne jamais les *Réflexions* de Burke, bien qu'il en ait possédé la traduction faite par Gentz. On sait qu'il continuait de juger la Révolution favorablement jusqu'à 1793, et il qualifia la guerre purement défensive de la France comme le « premier exemple d'une guerre sainte et juste<sup>121</sup> ».

Barash pense que c'est précisément durant ces années où Burke lance sa formidable attaque contre la Révolution française que le grand principe de la pensée herderienne, la valeur suprême de la spécificité historique, et donc la polyvalence des valeurs, trouve son expression achevée. Selon lui, l'idéal vers lequel l'humanisme de Herder tend se nourrit de la conviction que chaque personne, chaque peuple, chaque groupe social a ses illusions nécessaires et ses illusions innocentes ; il ne faut alors en aucun cas les bousculer à l'intérieur de leur propre domaine, ni les hisser au niveau de critères universels pour toute l'humanité. Chaque peuple a

certes le droit de lutter pour sa propre liberté, mais il est tenu par son contexte historique propre dans l'illusion et la vérité à la fois ; il en résulte qu'il ne possède en aucun cas le droit de s'ingérer dans les affaires politiques d'un autre peuple pour imposer sa propre idée d'une Constitution libre. « Chacun, écrit Herder, doit cueillir les roses pour la couronne de la liberté avec ses propres mains. [...] La soi-disant meilleure forme de gouvernement [...] ne convient certainement pas pour tous les peuples, simultanément, de la même façon<sup>122</sup>. »

Il est clair que, dans la seconde partie de l'époque de Weimar, quand il compose les *Idées*, une dualité certaine s'installe dans le pensée de Herder. Barash montre comment il ajoute alors le terme d'*Humanität* au terme de *Menschheit* qu'il avait utilisé aussi bien dans le titre d'*Une autre philosophie de l'histoire* que dans celui des *Idées*. Ce n'est que dans ses *Lettres pour l'avancement de l'humanité* (*Briefe zu Beförderung der Humanität*), tout à la fin de sa carrière, que la conceptualisation change et que l'humanisme herderien apparaît plus clairement. Selon lui, le principe de pluralisme culturel, qui jouait surtout en faveur de l'Allemagne, prend maintenant une dimension réellement universelle, et Herder adopte le principe de l'égalité de tous les peuples sur la terre. C'est à ce titre également qu'il soutient le droit des peuples non européens à défendre leurs propres valeurs en s'interrogeant sur la question : « Que doit tout simplement signifier une évaluation de tous les peuples d'après nous Européens ? Où se trouve le moyen de comparaison<sup>123</sup> ? »

Cette interprétation appelle deux remarques. Tout d'abord, rien de tel n'est dit d'une manière aussi claire dans les ouvrages majeurs, ceux qui devaient jouir d'une énorme popularité, notamment les *Idées* où, au contraire, Herder, comme on l'a vu plus haut, attaque les non-Européens. Ensuite, s'il n'existe pas de critère de comparaison, n'est-ce pas précisément retomber dans la forme première de relativisme ? De quoi s'agit-il ici : de relativisme provenant de son long combat contre l'universalisme, ou d'un esprit de tolérance ? S'agit-il d'une vision de l'unité du genre humain

qui dépasserait, à la fin de sa vie, l'horizon limité des particularités nationales d'*Une autre philosophie de l'histoire* ? Barash et Berlin pensent, avec d'autres, que c'est la conviction humaniste et religieuse de Herder qui l'emporte pour inspirer son pluralisme<sup>124</sup>. Rouché est convaincu que Herder est à la fois un *Stürmer* et un *Aufklärer*<sup>125</sup>. Mais n'est-il pas justifié de voir en lui en même temps et au même titre le penseur qui, plus qu'aucun autre, a inspiré, à la suite de sa guerre féroce contre les Lumières, le relativisme moderne ?

Herder a-t-il compris en 1789 la grandeur de cette révolution des droits de l'homme, et, ce qui est plus important encore, a-t-il saisi que la chute de l'Ancien Régime était la concrétisation de la philosophie des Lumières, qui changeait le monde, et que le monde devenait ainsi meilleur ? Avait-il pris conscience du fait que, traduit en termes politiques concrets, le particularisme envenimait les relations entre les hommes ? Ou, ce qui probablement est plus proche de la réalité, voyait-il dans les événements de 1789 une révolte locale, populaire et surtout nationale contre un régime despotique pour lequel il n'avait aucune sympathie ? Il est probable que l'image de la nation en armes, les victoires de Valmy et de Jemappes, la conquête de la liberté par un peuple soulevé avaient enflammé son imagination. Contrairement à la masse des commentateurs modernes, Herder semble avoir compris rapidement que, si la Révolution était possible, c'est précisément parce que la nation avait déjà pris conscience de son existence et de sa maturité, et avait confiance en elle-même. Dans la France révolutionnaire, l'État coïncidait avec le peuple, ce qui était aux yeux de Herder l'idéal qu'il cherchait à atteindre pour son propre pays. Il est fort logique qu'il ait compris que ce n'était pas la Révolution qui forgeait le peuple, mais que le peuple faisait une révolution. La nation était une réalité, et la chute de l'Ancien Régime signifiait qu'un long processus parvenait à son terme. Mais ces libertés nouvellement conquises, dans l'esprit de Herder, sont les libertés d'une collectivité constituée, non des libertés individuelles. Au XIX<sup>e</sup> siècle le culte de l'individualité collective deviendra une négation pure et simple de l'autonomie de l'individu tout court.

Herder n'était pas non plus ce doux rêveur, innocent et naïf, qui ne comprenait pas la fonction de la guerre ou de l'État. Il connaissait et comprenait la force d'intégration aussi bien de la guerre nationale que de l'État. Pour lui, l'esprit militaire est un élément fondamental du nationalisme, alors que la guerre n'inspire que l'horreur aux hommes des Lumières. « Dans quel état florissant serait donc l'Europe, sans les guerres continuelles qui la troublent pour de très légers intérêts, et souvent pour de petits caprices<sup>126</sup> ? », s'écrie Voltaire. Mettre fin à la guerre constitue pour lui, comme pour Kant après lui, le devoir des hommes civilisés. Telle n'est pas la position de Herder : quand il raille l'armée prussienne, c'est une armée au service d'intérêts dynastiques, la guerre pour l'expansion et le pouvoir qu'il attaque. Aux armées de mercenaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, il oppose les armées « naturelles », celles des primitifs. Herder ne reproche pas aux armées de métier, comme Voltaire et Gibbon, de coûter cher, mais de ne pas être nationales : alors que Voltaire et Gibbon se félicitent du fait que les guerres dynastiques laissent les peuples indifférents, et ne sont ressenties qu'au poids des impôts qui s'alourdissent au fil des campagnes, Herder, lui, déplore précisément cette indifférence. La distinction est de taille : si la guerre n'est pas un mal en soi, il s'ensuit que la guerre nationale peut être un bien.

Il en va de même en ce qui concerne l'État. Herder était sensible, on l'a vu plus haut, à la fonction de la force en histoire, et s'il est ennemi de l'État despotique, il ne l'est pas du tout de la puissance étatique en tant que telle. Par là il est un grand moderne, et il veut remplacer simplement l'État dynastique par l'État national : « L'État le plus naturel est donc aussi un seul peuple doué d'un même caractère national. Celui-ci se maintient en lui durant des millénaires et peut, si le prince né aussi de ce peuple y tient, parvenir au terme de son développement de la façon la plus naturelle. [...] Rien ne semble donc plus manifestement contraire au but des gouvernements que l'agrandissement contre nature des États, le mélange affreux de diverses variétés d'hommes et de nations unies sous un seul sceptre<sup>127</sup>. » Cette conception

herderienne de l'État national est d'une importance capitale : contrairement à ce que pense Berlin, la pensée de Herder ne reste pas limitée à un innocent nationalisme culturel : sa revendication d'autonomie culturelle prend immédiatement une signification politique et se trouve traduite en termes politiques. Son œuvre constitue le premier grand manifeste d'un nationalisme culturel, ethnique et étatique, certainement pas raciste dans le sens moderne du terme, mais aux antipodes de la conception de la nation et de l'État d'un Locke, d'un Hume, d'un Voltaire ou d'un Rousseau.

On a vu que pour Herder les peuples sont des produits de la nature, des véritables espèces : la comparaison entre peuples et espèces animales, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, n'est pas fortuite<sup>128</sup>. Les nations, chez Herder, reposent sur la race, la langue, l'histoire tout comme sur des frontières naturelles qui à ses yeux sont des frontières providentielles. Les nationalités ont une existence objective, prédestinée, héréditaire, ethnique et philologique, et elles ne dépendent pas de la volonté individuelle. La nation n'existe ni par une prise de conscience d'elle-même ni par l'effet d'une identité politique commune. Le principe des nationalités provient de la croyance en l'existence de génies nationaux. Le nationalisme littéraire de Herder qui est à l'origine de son système n'en est pas son aboutissement. C'est pourquoi le déterminisme culturel et ethnique de Herder peut facilement déboucher sur le racisme, alors qu'il est aux antipodes de la définition « éclairée » de la nation donnée par l'*Encyclopédie*. Il est d'ailleurs très difficile, sinon impossible, de dire où passe exactement la ligne de démarcation entre déterminisme culturel, ou vaguement ethnique, et le déterminisme racial, entre le nationalisme littéraire aux implications politiques immédiates, et une volonté de préserver la culture nationale. Herder s'élève contre la Prusse du Grand Frédéric et contre l'influence française au nom de la culture allemande, et non pas au nom des droits des citoyens. Cette manière de procéder n'est pas tout à fait étrangère, dans l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle, au rejet, au nom des valeurs nationales, de la démocratie et des valeurs universelles. Pour tout ce qui concerne la nécessité

d'un État national, le chapitre IX des *Idées* reprend les principes développés dans *Une autre philosophie de l'histoire*. Un pays a besoin de barrières culturelles, comme il a besoin de frontières politiques. Il lui faut une individualité culturelle, tout comme il lui faut une individualité politique. Comme la nation, l'État possède lui aussi une existence ethnico-biologique. Barrès, Maurras et leurs écoles en France, ainsi que tous les nationalismes exacerbés dans toute l'Europe, reprendront cette idée à satiété.

En dernière analyse, un quart de siècle avant les guerres napoléoniennes, Herder identifie Lumières, francophilie et décadence résultant de la négation de l'esprit national. C'est là un élément fondamental pour la compréhension de la signification que revêt immédiatement la pensée herderienne partout en Europe, et qui sera la pierre angulaire du nationalisme : les Lumières, les droits de l'homme, l'individualisme ou, plus simplement, la démocratie mettent en danger la nation, la patrie, la culture nationale. Herder est le premier à dresser la nation contre les Lumières. L'idée selon laquelle le génie de chaque peuple réside dans les couches populaires est bien une idée herderienne, en contradiction totale avec les conclusions auxquelles parvient Voltaire à l'issue de son travail sur la Chine : « L'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui et le gouverne. » Mais cette idée élitiste provient du fait que « la populace » inculte est « en tout pays uniquement occupée du travail des mains », alors que « cet esprit de la nation chinoise est le plus ancien monument de la raison qui soit sur la terre<sup>129</sup> ». Ces quelques lignes traduisent tout ce qui sépare la pensée des Lumières de son antithèse : l'esprit d'une nation, pour Voltaire, est l'expression de la raison, non pas d'une constitution mentale. C'est d'une fonction intellectuelle qu'il s'agit, non pas d'instincts naturels, d'autant plus naturels qu'ils ne sont pas pervertis par la culture livresque, les contacts avec l'étranger, le cosmopolitisme et, finalement, par le rationalisme.



Un autre élément fondamental de cette modernité radicale est la transformation que subit, sous le poids du nationalisme naissant, le christianisme. On a vu comment Herder pose un principe éminemment révolutionnaire : subir des influences étrangères, c'est déchoir. Tout comme chaque peuple doit préserver sa spécificité culturelle et ethnique, tout comme il doit avoir un gouvernement national, il doit avoir sa propre religion. C'est l'un des fondements du nationalisme : l'esprit historique, qui chez Herder est un aspect du nationalisme généralisé, soumet la religion à la nation. Cependant, plus que dans n'importe quel autre domaine, Herder hésite sur ce point et il affiche une dualité dont il lui est difficile de se libérer.

D'une part, si chaque peuple possède un génie incommunicable, une patrie, des idées et une religion, tous nécessaires et également respectables, il s'ensuit que se laisser convertir c'est trahir sa nation ; convertir, c'est porter atteinte au génie d'une nation étrangère. Herder suit Montesquieu en disant que « l'introduction de toute religion étrangère est très dangereuse. Elle détruit toujours le caractère national, de respectables préjugés<sup>130</sup> ». Seulement, pour Montesquieu, il s'agissait d'un principe universel, alors que Herder hésite entre la condamnation de l'évangélisation des Germains et son apologie : dans le livre XVI des *Idées*, il loue les Allemands pour avoir adopté le christianisme et combattu pour lui comme « pour leurs rois et leur noblesse », et pour avoir fait preuve d'un « dévouement véritablement militant<sup>131</sup> ». Ailleurs il exalte le rôle d'un saint Colomban, d'un saint Gall qui convertirent les Alamans, fondateurs de la Suisse allemande<sup>132</sup> ; un peu plus loin, il parle de l'honneur qui revient à « la nation allemande », pour avoir été « le rempart et le bastion du christianisme », « un mur vivant contre lequel vint se briser la folle fureur » des Mongols, des Huns, des Tartares, des Hongrois et des Turcs<sup>133</sup>. Dans cette quatrième partie des *Idées*, Herder trouve heureux qu'entre judaïsme et christianisme « la providence ait elle-même fait pencher la balance, et qu'avec la disparition de la Judée les vieux murs aient été renversés, au moyen desquels ce peuple qui se disait le seul peuple de Dieu se retranchait avec une inflexible dureté



de tous les peuples de la terre ». Et Herder poursuit : « Le temps des cultes nationaux isolés pleins d'orgueil et de superstitions était passé. » Ici s'ouvrent deux voies, car cette évolution qu'on devait à « l'esprit de tolérance générale des Romains », puis à la victoire du christianisme sur le judaïsme, était « un grand pas dans l'histoire de l'humanité, mais dangereux aussi selon l'esprit dans lequel on le faisait. Elle faisait de tous les peuples des frères en leur enseignant un seul Dieu et Sauveur ; mais elle pouvait aussi bien faire d'eux des esclaves dès qu'elle leur imposait cette religion comme un joug et une chaîne<sup>134</sup> ».

D'autre part, quand il accorde une égale valeur à toutes les civilisations et quand il condamne toutes les conversions, il met en cause la suprématie chrétienne. Les religions étant, elles aussi, le produit nécessaire d'une époque, d'un pays et d'une ethnie, convertir c'est trahir pour les uns, opprimer pour les autres ; c'est porter atteinte au génie d'une nation étrangère. La condamnation de l'évangélisation des sauvages d'Amérique peut être regardée soit comme le triomphe de la tolérance, soit comme le triomphe de la relativité sur le christianisme œcuménique<sup>135</sup>. En effet, si le christianisme est la religion de l'humanité, comment peut-on lui refuser le droit de s'étendre hors d'Europe ? Comment par ailleurs expliquer que ce pasteur protestant puisse regretter que le christianisme ait été imposé aux Germains ? Car, dans cette même dernière partie des *Idées* où il se félicite de la victoire du christianisme sur le judaïsme, Herder se penche avec tristesse sur l'influence destructrice exercée par le christianisme sur la vitalité, les mœurs et les conquêtes des Germains : « Rien ne contrecarrait plus une telle vie et activité des Nordiques que le christianisme, avec lequel la religion héroïque d'Odin dut cesser totalement [...]. » Herder ne cache pas sa sympathie pour ces Germains du Nord, conquérants glorieux des bords de la Baltique : il sait que « la haine de ces peuples à l'égard du christianisme était profondément enracinée », et que « la religion d'Odin était à tel point incorporée à leur langue et à leur mentalité que, tant qu'il subsista une trace de son souvenir, le christianisme ne put prendre ». Il regarde avec

admiration la résistance païenne à cette invasion chrétienne, et il sait que cette résistance héroïque n'a pu être brisée que par un déracinement par la force et par la terreur imposée à toute une civilisation : « La religion des moines fut implacable à l'égard des légendes, des chants, des coutumes, des temples et des monuments du paganisme. » Herder montre comment ces peuples du Nord furent « ensorcelés au profit du christianisme » au moyen « des pompes du nouveau culte » : nulle part il n'est question de foi, mais « du chant dans le chœur, de l'encens, des lumières, [...] des cloches et des processions<sup>136</sup> ».

Ainsi est consacrée d'une manière détournée, et tissée de beaucoup d'ambiguïtés, une démarche qui consiste à accepter la défaite du christianisme devant le nationalisme. Contre l'esprit critique, Herder défend cette foi commune que représente la tradition chrétienne, mais, à l'heure du choix, quand on arrive au « triste reste » de « la patrie des peuples allemands », il déplore les défaites des Germains devant Charlemagne, d'abord l'écrasement des Lombards<sup>137</sup> puis celui des Saxons contraints à leur tour à se soumettre et, après avoir maudit « la grande image de Wotan », forcés à se convertir au christianisme : ainsi furent liés « au trône franc des peuples particuliers et libres », ce qui ne pouvait manquer d'entraver « l'esprit de leur organisation originelle<sup>138</sup> ».

Ici encore la comparaison avec Voltaire est éclairante. L'auteur de *l'Essai sur les mœurs* montre un Charlemagne faisant pendant trente ans la guerre aux Saxons, jaloux de leur liberté, avant de les assujettir complètement, sans aucune raison autre que la volonté de conquête. Les Francs, déjà chrétiens, pillent, égorgent, massacrent, et le christianisme est pour Charlemagne un moyen de lier les vaincus au joug du vainqueur. À Voltaire, dont la sympathie va vers les victimes païennes, parce que victimes, Charlemagne inspire une profonde aversion. Certes, les Germains en général lui inspirent l'horreur la plus profonde, car « ces sauvages qui passèrent le Rhin rendirent les autres peuples sauvages<sup>139</sup> ». Mais comme, dans ce cas, ils sont eux-mêmes victimes de la

même barbarie qu'ils ont fait supporter à d'autres, ils méritent compassion. Voltaire parle en homme des Lumières, ennemi de la violence, qui reproche à Charlemagne sa barbarie et sa cruauté, alors que Herder, en patriote allemand, reproche à ce Franc romanisé et chrétien sa qualité de conquérant étranger venu détruire la culture païenne des Saxons, ces Allemands de l'époque.

La position de Herder face au christianisme est d'une importance primordiale, car elle pose toute la problématique du pluralisme et du relativisme des valeurs. *Une autre philosophie de l'histoire* présente une conception pluraliste, relativiste, que Herder essaie d'atténuer dans les *Idées*, mais sans en être vraiment capable. Il ne peut échapper à l'impossibilité dans laquelle il se trouve de choisir entre les valeurs absolues du christianisme, et la négation de toute valeur absolue qui fait le fond du nationalisme. Le culte des génies nationaux, son apport le plus original et le plus durable, le plus dangereux aussi, est bien plus qu'un réflexe de défense contre l'invasion intellectuelle française, tout comme le nationalisme français d'après 1870 n'est pas un simple réflexe de défense face à la défaite. Il est indéniable que, par sa théorie des génies nationaux, Herder tend à réduire la culture, et avec elle l'esprit, au rang d'un épiphénomène déterminé par la géographie, la biologie, le milieu et la race. Avec lui s'ouvre la course à l'authenticité, au retour aux sources, contre une civilisation prétendument factice et artificielle des grandes villes européennes. Chez lui apparaît déjà la conviction que toute vie culturelle, toute pensée même est conditionnée par le milieu et par l'ethnie : cette idée n'a été inventée ni par Taine, ni par Barrès, ni par Maurras, ni par Spengler, mais bien par Herder.

Herder a été le premier à battre en brèche la confiance en elle-même de la civilisation occidentale, phénomène qui devait avoir, au XX<sup>e</sup> siècle, des résultats désastreux. Les « philosophes » critiquent leur civilisation, les éléments d'obscurantisme qui s'y trouvent encore, mais ils remplacent les valeurs universelles de la chrétienté par d'autres valeurs

universelles, rationnelles et laïques, alors que, chez Herder, c'est la relativité généralisée qui s'annonce. Ils ont en horreur la politique coloniale pour sa cruauté et son intolérance religieuse ; nombreux parmi eux sont ceux qui, comme Rousseau ou le fermier général Helvétius, se dressent contre les injustices sociales et l'exploitation des masses, mais ils ne mettent pas en cause la supériorité de leur civilisation, ni sur l'Antiquité, ni sur le Moyen Âge, ni par rapport à d'autres cultures : « Tous ces peuples, écrit Voltaire à la fin du chapitre consacré au Japon, étaient autrefois bien supérieurs à nos peuples occidentaux dans tous les arts de l'esprit et de la main. Mais que nous avons regagné le temps perdu ! Les pays où Bramante et Michel-Ange ont bâti Saint-Pierre de Rome, où Raphaël a peint, où Newton a calculé l'infini, où *Cinna* et *Athalie* ont été écrits sont devenus les premiers pays de la terre. Les autres peuples ne sont dans les beaux-arts que des barbares ou des enfants, malgré leur antiquité, et malgré tout ce que la nature a fait pour eux<sup>140</sup>. » La philosophie de l'histoire des hommes des Lumières campait une théorie du progrès qui était aussi une apologie de l'Europe moderne en marche vers la libération de l'individu. Le même avenir, libéré des entraves de l'histoire et de la religion, des vieilles habitudes et des vieux préjugés, était censé appartenir à tous les êtres humains. En revanche, la philosophie relativiste de l'histoire de Herder sape la confiance de l'Europe en elle-même et en ses valeurs, et, en annonçant le déclin de l'Occident, se veut une victoire d'une civilisation communautarienne sur une civilisation individualiste censée être portée par le scepticisme et l'esprit de négation de la raison critique.

L'œuvre de Herder apporte la preuve que le nationalisme culturel et ethnique, fondé sur les tabous et les mythes du clan, ne peut que difficilement coexister avec des valeurs universelles. D'abord, le nationalisme herderien renverse le rationalisme, ensuite, il démontre qu'il ne peut pas coexister avec le christianisme. D'une part, il semble que la « vertu d'humanité », dans laquelle Herder entend enfermer tout ce qu'il dit de la nature de l'homme, « qui le destine à la raison et

à la liberté », atteste son caractère universel<sup>141</sup>. Mais, d'autre part, une analyse détaillée des *Idées* dévoile très vite le fait que cette œuvre majeure affirme l'idée de la supériorité d'abord de la race blanche, ensuite de la nation allemande. C'est ainsi que la contribution la plus originale de Herder, qui consiste à vouloir tenir la balance égale entre les valeurs particularistes et les valeurs universelles, éclate très vite. Le pluralisme ne pouvait ne pas avoir son prix, le culte du spécifique et de l'individuel ne pouvait rester sans conséquence.

En refusant, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, de comparer les époques et les peuples de l'histoire, en posant l'égale dignité de chaque culture, et en proclamant que toute vérité est celle d'une ethnie et d'une époque, Herder ouvre le sillon qui aboutit à Spengler, au relativisme et au scepticisme. Par la suite, il a bien vu la nature du relativisme dans lequel il s'engageait, tout comme la signification du pluralisme, dont on lui fait gloire de nos jours en oubliant son prix exorbitant. Il a essayé tant bien que mal de reculer à la fin de sa vie, mais il ne pouvait plus annuler la signification de sa révolte contre les Lumières. Il a tenté de concilier beaucoup de contradictions, mais ses lecteurs pouvaient difficilement le suivre. Même si l'on accepte l'idée qu'il a bien essayé de tenir en équilibre un système aux composantes opposées, celui-ci n'a pas résisté aux tempêtes des guerres napoléoniennes. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, sans parler de sa fin, il ne restait plus grand-chose de l'idéal herderien d'« humanité ». Mais en fait, dans l'œuvre même de Herder, cet idéal n'a pu faire en sorte que disparaisse l'idéal contraire de spécificité culturelle et des mythes rassembleurs, nordiques et ethniques, antilatins et antifrancanglais. C'est pourquoi l'instinct patriotique et ethnique l'emporte finalement sur l'universalisme chrétien, et la campagne contre le XVIII<sup>e</sup> siècle français ne cesse jamais véritablement, car Herder ne veut pas, et ne peut pas, renier le principe qui est au cœur de sa pensée : pour lui, chaque pensée est l'expression d'un peuple, d'une ethnie et non pas d'une vérité.

C'est ainsi que, contrairement à une autre idée reçue, ce n'est pas la Révolution française qui, en éveillant les nationalités, a brisé l'unité de l'Europe : la Révolution fut précédée par la révolte allemande contre les Lumières. Le principe des nationalités ne provient pas de la Révolution française, mais du XVIII<sup>e</sup> siècle allemand. La vision herderienne des génies nationaux a fini par dresser toutes les nations les unes contre les autres. Son nationalisme démembré le monde en une pluralité de patries, il morcelle l'histoire en une série de devenirs nationaux isolés, il est devenu un facteur de balkanisation et de division culturelle sans précédent en Europe. Herder a entrepris d'opposer les éléments constitutifs de la culture occidentale, le christianisme, le classicisme gréco-romain, l'héritage médiéval, bien qu'il ait toujours hésité dans cette démarche, car il comprenait le sens d'une telle dissociation. Son idéal d'« humanité » a bien trompé ses admirateurs du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle : il a séparé les hommes beaucoup plus qu'il ne les a unis. Alors que Kant affirme sa conviction que « ce qui est le dessein suprême de la nature, un *État cosmopolitique universel, arrivera un jour à s'établir* » et qu'il existera un « foyer où se développeront toutes les dispositions primitives de l'esprit humain<sup>142</sup> », Herder s'affirme comme le plus grand diviseur de l'Europe de son temps. Telle est la véritable signification historique de tout ce qui sépare le rationalisme et l'universalisme des Lumières de la révolte particulariste et ethnique de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le culte des génies nationaux manifeste la nostalgie de la vie unanime, de l'âme collective que possèdent encore les peuples non contaminés par l'étranger, ou par la civilisation rationaliste. Il permet d'opposer l'histoire à la raison, et, en dressant l'Allemagne, la Russie et les pays de la Baltique contre la France, Herder réagit contre l'individualisme et le modernisme rationaliste des Lumières. L'attaque contre les Lumières possède une logique, et à cette logique il est difficile sinon impossible d'échapper. C'est ainsi que de la vérité il ne reste qu'une pluralité de vérités nationales : Barrès parlera d'une vérité française et d'une vérité allemande, d'une justice française et d'une justice allemande. En effet, quand tout est

soumis à la relativité historique ou ethnique, quand plus aucune comparaison n'est possible et aucune échelle de valeurs n'existe, quand la raison est impuissante à pénétrer la réalité historique et que seule l'intuition en est capable, les valeurs universelles disparaissent nécessairement. C'est ainsi que le nationalisme, en engendrant le sens de la relativité, devient un danger d'une gravité extrême pour la civilisation rationaliste. La relativité historique et la relativité ethnique, l'idée qu'il n'existe pas de vérité universelle signifient une mise en doute des valeurs européennes : ces idées explosent au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>1</sup> I. Berlin, *Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas*, London, The Hogarth Press, 1976, p. 156-157. Une nouvelle édition dont il sera question plus loin est parue plus récemment : *Three Critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder* (version établie par Henry Hardy), Princeton, Princeton University Press, 2000. Berlin fait allusion à l'ouvrage de Frederick M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought, from Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

<sup>2</sup> Voir par exemple Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 246-248 ou 298-303.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 539 (italiques dans le texte). Voir aussi le reste des cent dernières pages et notamment les chapitres VI à VIII.

<sup>4</sup> A. Renaut, « Universalisme et différentialisme : le moment herderien », p. 247.

<sup>5</sup> P. Pénisson, *J.G. Herder : la raison dans les peuples*.

<sup>6</sup> Régine Otto, « “Un mot seulement sur la philosophie de l'histoire de Herder” – Des effets du traité de Bückeburg », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 83. Dès 1900 Horst Stephan plaçait les œuvres de Bückeburg au-dessus de celles de Weimar. Depuis 1918 et plus encore après 1933, le renversement des tendances s'est parachevé.

<sup>7</sup> Voir chapitre premier.

<sup>8</sup> Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 183.

<sup>9</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Lausanne : Sociétés typographiques, 1781), vol. 44, article « Nation », p. 221.

<sup>10</sup> Hume, *Political Essays, 12<sup>e</sup> Essai, Des caractères nationaux (Of National Characters)*, p. 79. En français cet essai porte le n<sup>o</sup> XXI : cf. *Essais et traités sur plusieurs sujets : essais moraux, politiques et littéraires*, Introd., traduction et notes de Michel Dalherbe, Paris, Vrin, 1999, p. 242.

<sup>11</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, texte établi avec introduction, notes et relevé de variantes par Gonzague Truc, Paris, Garnier, 1961, t. 1, p. 147.



[12](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre IX, ch. IV, p. 159.

[13](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 265 (S. 544).

[14](#) Jeffrey Andrew Barash, « Herder et la politique de l'historicisme », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 200-201. Voir Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 174-175.

[15](#) *Ibid.*, p. 201.

[16](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 363 (S. 583).

[17](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Avant-propos, t. I, p. 196.

[18](#) *Ibid.*, p. 197. À la page 196, note 1, on trouvera, pour tout ce qui concerne la méthode historique, un texte prévoltairien de Bossuet.

[19](#) Marc Crépon, « Langues et histoire (Herder, critique de Voltaire) », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 127.

[20](#) L'aversion qu'éprouve Herder pour la Renaissance devait lui attirer ce reproche que Nietzsche adresse aux Allemands en général : avoir dépouillé de son sens la dernière grande époque de l'histoire. Voir Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, traduit de l'allemand par M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, p. 534.

[21](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 169 (S. 502).

[22](#) Hume, *Political Essays* (Essai 12), p. 82-83, trad. française chez Vrin, citée plus haut, p. 242-244.

[23](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 282-283 (S. 551).

[24](#) *Ibid.*, p. 167-169 (S. 502).

[25](#) Voir notamment Berlin, *Vico and Herder*, et plus loin, chapitre VIII.

[26](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. I, p. 23.

[27](#) *Ibid.*, t. II, p. 360. Voir aussi p. 354-359.

[28](#) *Ibid.*, t. I, p. 206-276.

[29](#) *Ibid.*, t. I, p. 205-213.

[30](#) *Ibid.*, t. I, p. 206.

[31](#) *Ibid.*, t. I, p. 306.

[32](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XVIII, ch. IV, p. 363.

[33](#) *Ibid.*, livre XVI, ch. III, p. 293-295.

[34](#) *Ibid.*, p. 297.

[35](#) *Ibid.*, livre XVI, ch. III, 299.

[36](#) *Ibid.*, livre XVIII, ch. V, p. 371-373.

- [37](#) *Ibid.*, livre XIX, ch. VI, p. 445.
- [38](#) *Ibid.*, livre XVIII, ch. VI, p. 383.
- [39](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. I, p. 385.
- [40](#) *Ibid.*, t. I, p. 304.
- [41](#) *Ibid.*, t. I, p. 393
- [42](#) *Ibid.*, t. I, p. 444 et 448.
- [43](#) *Ibid.*, t. I, p. 443-445.
- [44](#) *Ibid.*, t. I, p. 522.
- [45](#) *Ibid.*, t. I, p. 638.
- [46](#) *Ibid.*
- [47](#) *Ibid.*, t. I, p. 18.
- [48](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 321 (S. 567).
- [49](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 102 et p. 540, cite *Commentaires au Nouveau Testament* de 1775.
- [50](#) Cité in Rouché, Introduction à Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 77.
- [51](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 143-145 (S. 490-491) : Herder cite le tome III des *Mélanges* (« Caractères » de Shaftesbury).
- [52](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 143 (S. 490).
- [53](#) *Ibid.*, p. 293 (S. 555).
- [54](#) *Ibid.*, p. 155 (S. 496).
- [55](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIII, ch. IV, p. 229.
- [56](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 327 (S. 568-569). Herder parle de l'amour de la cité en termes d'amour de ses concitoyens (*Bürgerliebe*).
- [57](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIII, ch. IV, p. 227.
- [58](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 161 (S. 499).
- [59](#) *Ibid.*, p. 165 (S. 501).
- [60](#) *Ibid.*, p. 161 (S. 500).
- [61](#) *Ibid.*, p. 165 (S. 501).
- [62](#) *Ibid.*, p. 201 (S. 517).
- [63](#) *Ibid.*, p. 159 (S. 498).
- [64](#) *Ibid.*, p. 201 (S. 517).
- [65](#) *Ibid.*, p. 195-197 (S. 513-514).

- [66](#) *Ibid.*, p. 197 (S. 514-515).
- [67](#) *Ibid.*, p. 199 (S. 515-516). Voir aussi les mêmes formules p. 225-226 (S. 527-528).
- [68](#) *Ibid.*, p. 217 (S. 524).
- [69](#) *Ibid.*, p. 219 (S. 524).
- [70](#) *Ibid.*, p. 221 (S. 525).
- [71](#) *Ibid.*, p. 201 (S. 516).
- [72](#) *Ibid.*, p. 227 (S. 528).
- [73](#) *Ibid.*, p. 199 (S. 516).
- [74](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. I, p. 309-310.
- [75](#) Hume, *Political Essays*, n<sup>o</sup> 14, p. 105-114.
- [76](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. I, p. 393.
- [77](#) *Ibid.*, t. II, p. 811.
- [78](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 231 (S. 530).
- [79](#) *Ibid.*, p. 229 (S. 529).
- [80](#) *Ibid.*, p. 239 (S. 533).
- [81](#) *Ibid.*, p. 223 (S. 526).
- [82](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIX, ch. II, p. 403.
- [83](#) *Ibid.*, livre XX, ch. premier, p. 447.
- [84](#) *Ibid.*, livre XX, ch. III, p. 471-473.
- [85](#) *Ibid.*, livre XX, ch. IV, p. 487.
- [86](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 231 (S. 530) : « fut notre pensée » (« *es ward unser Denken* ») est, note Rouché, une parodie de « *es ward licht* », c'est-à-dire « et la lumière fut » (Genèse, I, 3).
- [87](#) *Ibid.*, p. 200-201 (S. 516).
- [88](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XX, ch. II, p. 457.
- [89](#) Cité in Lévy-Bruhl, « Les idées politiques de Herder », p. 922.
- [90](#) Cité in Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 64 (citation du *Journal*, S. IV, p. 473).
- [91](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIX, ch. II, p. 411.
- [92](#) *Ibid.*, livre XV, ch. III, p. 275.
- [93](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 171 (S. V, 503).

[94](#) *Ibid.*, p. 283 (S. 550-551).

[95](#) Ce qui fait, entre autres, que l'aspect économique de l'histoire lui échappe presque totalement ; encore que, contrairement à Vico, Herder ne comprend pas la nature des rapports étroits qui relient la vie sociale à la pensée et la pensée à la vie sociale.

[96](#) F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought : From Enlightenment to Nationalism*, p. 57.

[97](#) Cité in Lévy-Bruhl, « Les idées politiques de Herder », p. 932. Rouché donne le même texte dans son introduction à Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 9 (éd. Suphan, t. I, p. 366) ainsi que dans sa thèse de 1940, p. 36.

[98](#) *Ibid.*

[99](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 287-289 (S. 552-553) : « C'est à la cour de Louis que Corneille copia ses héros, Racine ses sensations. » En dépit du fait que, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, il attaque Montesquieu et Voltaire pour leurs généralisations, il n'hésite pas lui-même à en faire de bien pires. En quelques traits sommaires, il esquisse l'essence des peuples, souvent par des formules naïves, toutes faites, parfois ridicules, surtout quand il s'agit de la France : les Français manquent de profondeur et d'imagination, leur esprit est plus théâtral que sincère et ainsi de suite. C'est le pays de l'étiquette, de la stylisation, des rites, bref la Chine de l'Occident. Il en est tout autrement dès qu'il s'agit des Allemands. Bien que sans originalité, le portrait de l'Allemagne que dresse Herder et dont les grandes lignes en fait se trouvent déjà dans Luther, dans Lessing, dans Leibniz, va devenir le tableau d'ensemble classique dans lequel les Allemands se reconnaîtront jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

[100](#) Sur ce point, voir la perspective de Rouché, écrivant alors que le nazisme est déjà au pouvoir, mais avant que ne se produisent les actes les plus barbares (*La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 28).

[101](#) Crépon, « Langues et histoire (Herder, critique de Voltaire) », p. 125.

[102](#) *Ibid.*, p. 133-134.

[103](#) Lévy-Bruhl, « Les idées politiques de Herder », p. 933.

[104](#) Gillies, *Herder*, p. 37.

[105](#) Cité in Crépon, « Langues et histoire (Herder, critique de Voltaire) », p. 126.

[106](#) *Ibid.*

[107](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIX, ch. II, p. 411.

[108](#) Cité in Lévy-Bruhl, « Les idées politiques de Herder », p. 933.

[109](#) Cité in *ibid.*, p. 934. Le jésuite français Dominique Bouhours avait en 1671 hissé le français à la dignité de langue naturelle de l'homme. Seuls les Français parlaient : les autres peuples chantaient, sifflaient, soupiraient ou, comme les Allemands, râlaient. On trouve également chez Bouhours le mot de Charles V, rapporté de la même façon à propos de Frédéric II, roi de Prusse, à savoir qu'il ne parlait l'allemand qu'à ses chevaux, mais italien et français avec les humains : voir Martin Bollacher, « "L'œil de taupe de ce siècle très lumineux". Diagnostic du

présent par Herder dans *Une autre philosophie de l'histoire* », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 61, qui cite Dominique Bouhours, *Les Entretiens d'Ariste et Eugène*. La plus récente édition de cet ouvrage, chez Champion, établie par Bernard Beugnot et Gilles Declercq, date de 2003.

[110](#) Cité in Bollacher, *ibid.*, p. 61.

[111](#) Lévy-Bruhl, « Les idées politiques de Herder », p. 935.

[112](#) *Ibid.*, p. 939-941.

[113](#) *Ibid.*, p. 942. Les « Nègres allemands » sont évidemment les immigrants venus d'Allemagne.

[114](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 179 (S. 507).

[115](#) Cité in Lévy-Bruhl, « Les idées politiques de Herder », p. 943. Rouché, dans *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 567, note 2, donne une traduction légèrement différente (S. XVIII, p. 112)

[116](#) Adam Müller répétera de même, en 1806, que l'Allemagne est une nation particulièrement humaine et Fichte, dans ses *Discours à la nation allemande*, dira lui aussi que l'universalité est le caractère de l'allemand. Cette idée n'est pas venue à Fichte de Herder, dont le poème ne fut publié qu'en 1812, mais Herder a transmis à Fichte une autre idée importante : celle qui veut que l'allemand soit une langue originale, non dérivée et à ce titre supérieure aux langues romanes. Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 567-568. Sur la supériorité de l'allemand, Rouché cite le premier recueil des *Fragments* (S. I, p. 189 et S. II, p. 30) et la 101<sup>e</sup> des *Lettres pour l'avancement de l'humanité* de 1796, in S. XVIII, p. 112 et 208.

[117](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 183 (S. 509).

[118](#) *Ibid.*, p. 165 (S. 500), p. 189 (S. 512), p. 227 (S. 528).

[119](#) *Ibid.*, p. 233 (S. 530).

[120](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 242-244.

[121](#) Barash, « Herder et la politique de l'historicisme », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, p. 216.

[122](#) *Ibid.*, p. 213-217. Barash cite les *Lettres pour l'avancement de l'humanité* datant de l'époque de Weimar.

[123](#) *Ibid.*, p. 217 (citation des *Lettres*).

[124](#) *Ibid.*, p. 218.

[125](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 163.

[126](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. II, p. 811.

[127](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre IX, ch. IV, p. 159.

[128](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 173 (S. 504).

[129](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. I, p. 399.

[130](#) Rouché, Introduction à J.G. Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, p. 41-42 (p. 472, S. IV). Cette phrase ne figure pas dans le *Journal* mais dans les extraits et notes de lecture rédigés à Nantes et à Paris.

[131](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XVI, ch. III, p. 297.

[132](#) *Ibid.*, livre XVIII, ch. III, p. 355.

[133](#) *Ibid.*, livre XVIII, ch. V, p. 369 et livre XVIII, ch. III, p. 297.

[134](#) *Ibid.*, livre XVII, ch. premier, p. 317.

[135](#) Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, p. 126.

[136](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XVIII, ch. V, p. 365-367.

[137](#) *Ibid.*, livre XVIII, ch. II, p. 349.

[138](#) *Ibid.*, ch. V, p. 369.

[139](#) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. I, p. 338. Voir p. 324-329 sur la conquête des Saxons.

[140](#) *Ibid.*, t. II, ch. 142, p. 317.

[141](#) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre IV, ch. V, p. 107 ; voir aussi l'ensemble du livre IV.

[142](#) Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue philosophique*, in Kant, *La Philosophie de l'histoire (opuscules)*, éd. de 1947, p. 76 (italiques dans le texte).

## C HAPITRE VII

### Crise de civilisation, relativisme généralisé et mort des valeurs universelles au début du XX<sup>e</sup> siècle

La relativité des valeurs, l'imperméabilité des cultures et l'idée herderienne de nation sont toujours les trois idées maîtresses sur lesquelles repose le rejet des Lumières au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. La campagne contre elles devient alors un véritable phénomène de masse et revêt progressivement les formes d'une révolte populaire, multidimensionnelle, contre la démocratie libérale. C'est bien en cela que consiste la véritable originalité de cette période : la génération du début du siècle qui vient de s'écouler poursuit la campagne lancée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais l'adapte aux conditions d'un monde que les nouvelles techniques changent comme jamais auparavant. La démocratisation de la société, qu'un Burke ou un Maistre, un Carlyle ou un Renan avaient tout fait pour empêcher, est devenue une réalité que Maurras et Spengler, Barrès, Croce et Sorel, suivis par d'innombrables révoltés de tout poil, entendent briser au nom de la civilisation comme au nom de la patrie. Chez Maurras s'effectue la synthèse de Burke et de Maistre, de Taine et de Renan, alors que Barrès, Spengler et Croce continuent à creuser le sillon ouvert par Herder et dans une large mesure par Vico. Les deux courants se rencontrent et s'entrecroisent sans cesse pour dessiner une réalité idéologique à deux facettes dont on entrevoyait déjà les contours dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

La figure de proue française de ces années-charnière est incontestablement Barrès<sup>1</sup>. En effet, à mesure que le temps passe, le rôle de pivot que joue dans la pensée française et européenne de l'époque le grand auteur des *Déracinés* ne cesse de se dessiner avec toujours plus de force. Ce ne sont pas seulement les révoltés français de l'entre-deux-guerres, ces



« révolutionnaires conservateurs » honnissant la démocratie libérale, qui s'emploient à prêcher un « retour à Barrès<sup>2</sup> » ; des sentiments comparables voient le jour un peu partout dans le monde européen. Barrès était célèbre non seulement dans les pays latins d'Europe, mais aussi en Amérique du Sud, et ses traces sont bien marquées jusque dans la Vienne du poète Hugo von Hofmannsthal et de Hermann Bahr<sup>3</sup>. Mais la filiation barrésienne la plus significative hors de France est assurément celle d'Ernst Jünger et celle de Carl Schmitt : le fameux *Der Arbeiter (Le Travailleur)* est une œuvre barrésienne qui combat « le machinisme » et « la modernité<sup>4</sup> ». Les œuvres complètes de Barrès, cette sorte de « génie du nationalisme », selon l'expression de Léon Blum, figuraient en bonne place dans la bibliothèque de Jünger<sup>5</sup>. Quant à Carl Schmitt, la fameuse « discrimination de l'ami et de l'ennemi » qui est « la distinction spécifique du politique » ou le seul « critère du politique<sup>6</sup> » est une distinction barrésienne classique. Trente ans avant le politologue allemand, Barrès oppose au Moi national le Moi collectif élaboré à partir du Moi individuel, l'anti-Moi. Cet anti-Moi, c'est l'autre, le barbare, l'étranger, au propre et au figuré.

Schmitt et Jünger sont les deux représentants classiques de la « révolution conservatrice » allemande, cette forme de fascisme d'outre-Rhin qu'il convient de bien distinguer du nazisme et qui joue un rôle crucial dans la vie politique de Weimar. La révolution conservatrice est pour beaucoup dans la chute de la démocratie allemande. Le terme même, contrairement à ce que l'on pense souvent, est inventé dès l'époque de Weimar. Hofmannsthal, proche de ce courant, l'utilise en 1927 et en 1932 est publié sous ce titre un ouvrage consacré à Sorel<sup>7</sup>.

Barrès se lit comme la suite logique du nationalisme herderien, de son relativisme, de son aversion pour « l'homme », de son mépris des normes universelles. Tout un corpus idéologique qui a longuement cheminé, sans que sa signification soit toujours bien comprise ailleurs qu'en Allemagne, arrive à échéance dans ces années qui resteront à

jamais celles de l'affaire Dreyfus. Tout à coup, il se révèle que l'antirationalisme, le relativisme, le vitalisme, le culte de l'inconscient populaire, des génies et des caractères nationaux, de l'« attachement à la glèbe où nous sommes nés et où nous devons pourrir<sup>8</sup> », comme disait Herder, aboutissent à l'idée barrésienne de la terre et des morts. L'assaut lancé par Barrès, un siècle après Herder, contre le XVIII<sup>e</sup> siècle français, ce grand siècle libertaire, hédoniste et utilitaire, mais avant tout rationaliste, avait bien une signification concrète. La nation, désormais, n'était plus cet ensemble de citoyens des premières années de la Révolution française, mais un corps, une grande famille prosternée devant ses églises et ses cimetières, communiant dans le culte de ses ancêtres, régie par une nouvelle morale.

« Le sens du relatif », tel est le sous-titre du troisième chapitre de *Scènes et doctrines du nationalisme* où, face à cette « orgie de métaphysiciens [...] [qui] jugent tout par l'abstrait », Barrès insiste sur « la nécessité du relativisme ». À tous ces intellectuels, coupés de leurs racines ethniques et communautariennes, il lance : « Nous jugerons tout par rapport à la France<sup>9</sup>. » La vérité, la justice n'existent pas *in abstracto*, « il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a que des relatives<sup>10</sup> ». Ailleurs, il explique sa conception du relativisme : « Le relativiste cherche à distinguer les conceptions propres à chaque type humain<sup>11</sup>. » Voilà, résumée en une phrase concise, la classique conception herderienne de relativisme que, quelques années plus tard, Spengler fera sienne. L'homme est la suite de ses ancêtres, il dépend d'eux, il est le produit d'une culture et d'un terroir particuliers, uniques en leur genre. « Notre terre nous donne une discipline et nous sommes les prolongements de nos morts<sup>12</sup> » : voilà pourquoi « le nationalisme, c'est résoudre chaque question par rapport à la France<sup>13</sup> ». Barrès ne connaît Herder qu'indirectement, par Michelet, mais, face aux Lumières, au rationalisme et à l'universalisme, il a le même type de réaction. Plus près de lui, ses deux grands maîtres sont Taine et Renan : ce sont eux qui lui ont appris que c'est seulement ainsi

que le pays retrouvera « cette unité morale » qui lui manque si cruellement<sup>14</sup>. Herder, Justus Möser et Burke, on l'a vu, considéraient comme de bonnes lois des normes de comportement spécifiques à une culture, à une société, produites par elle et applicables à elle seule. Barrès exprime le même principe dans un langage quasiment identique : « Je ne puis accepter que la loi à laquelle mon esprit s'identifie. Plus j'ai d'honneur en moi, plus je me révolte si la loi n'est pas la loi de ma race<sup>15</sup> » : le mot « race » est employé ici dans le sens très herderien de peuple ou de communauté historique et culturelle.

Comme un siècle plus tôt, à l'origine du mal qui ronge la société de son temps, se trouvent le rationalisme et l'autonomie de l'individu : « L'individu ! Son intelligence, sa faculté de saisir les lois de l'univers ! Il faut en rabattre. Nous ne sommes pas les maîtres des pensées qui naissent en nous. Elles ne viennent pas de notre intelligence ; elles sont des façons de réagir où se traduisent de très anciennes dispositions physiologiques. Selon le milieu où nous sommes plongés, nous élaborons des jugements et des raisonnements. La raison humaine est enchaînée de telle sorte que nous repassons tous dans les pas de nos prédécesseurs<sup>16</sup>. » Le mal, énorme, qu'a fait le XVIII<sup>e</sup> siècle consiste dans l'idée que « l'individu doit soumettre à la critique tous ses préjugés et ne se rendre qu'à l'évidence personnelle ». Ces esprits critiques « n'écoutaient que leur raison. [...] Ils refusaient de s'incliner devant les enseignements de la raison collective<sup>17</sup> ».

Barrès part donc en campagne contre « le rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup> », contre « l'esprit de l'*Encyclopédie* qui ne voit de source de vérité que dans la raison claire qui proclame déraisonnable tout ce qu'on trouve d'irrationnel dans le monde<sup>19</sup> ». Au prix d'un retour sur lui-même, il rejette Diderot ainsi que Rousseau que naguère il appelait un « génie » et un « autre moi-même » : alors que la démarche historiste et communautarienne commence à prévaloir, Barrès trouve *Le Contrat social* « profondément imbécile » et ne s'explique pas « l'influence d'un tel homme<sup>20</sup> ». Le grand péché de Rousseau

est d'avoir voulu « rationaliser la vie », ce qui veut dire « la stériliser », car « l'idée rationaliste est antagoniste de la vie et de ses formes spontanées<sup>21</sup> ». Rousseau est coupable d'avoir conçu un système faux parce que fondé sur la conception d'un « homme abstrait » ; et l'auteur de *L'Appel au soldat* de poser la question désormais classique de la pensée historiste, communautarienne et néo-conservatrice en révolte contre les Lumières franco-kantiennes, celle qui dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle fait encore la joie d'Isaiah Berlin : « Quel homme ? Où habite-t-il ? Quand vit-il<sup>22</sup> ? » Dans ce contexte, celui de l'attaque des droits de l'homme, Barrès en appelle à l'autorité de Taine et à celle de Burke. À un rationalisme qui « veut ignorer les collines éternelles », il oppose l'expérience ; aux ressources de la raison individuelle, ce « trésor lentement formé » qu'est la raison collective, elle-même formée par les forces de l'inconscient national<sup>23</sup>.

La primauté de l'inconscient et de l'instinct est hautement affirmée par Barrès dès le début de sa carrière. Il considère que « c'est l'instinct, bien supérieur à l'analyse, qui fait l'avenir<sup>24</sup> », et que les problèmes de la vie, « c'est de l'ordre sentimental, héréditaire, c'est du vieil inconscient<sup>25</sup> ». L'instinct, le sentiment intuitif et irrationnel, l'émotion et l'enthousiasme sont les forces profondes qui déterminent le comportement humain. Le rationalisme est le fait des déracinés, de tous ceux qui ont perdu le sentiment d'appartenance à leur communauté naturelle, ethnique et religieuse ; il émousse la sensibilité, il tue l'instinct. Voilà pourquoi Barrès honnit toute norme universelle : il rejette l'idée d'une vérité dont les principes seraient valables pour tous. Dans son esprit, « l'ensemble de ces rapports justes et vrais entre des objets donnés et un homme déterminé, le Français, c'est la vérité et la justice française. Et le nationalisme net, ce n'est rien d'autre que de savoir l'existence de ce point<sup>26</sup> ». Si les valeurs morales appartiennent à la spécificité de chaque culture, pour la régénération de la France, pour la restauration de la nation et de l'État, il faut « raciner les individus dans la Terre et dans les Morts<sup>27</sup> ».

On aura vu au long des chapitres précédents l'influence profonde exercée par Herder et Burke sur Renan et sur Taine. Cependant, pour saisir toute la complexité du cheminement des idées en général, ainsi que des rapports souvent surprenants et toujours tortueux entre le nationalisme allemand et le nationalisme français, il faut revenir à Michelet. Barrès admirait Michelet, car il avait découvert chez le grand historien républicain, lui-même enthousiasmé par l'école historique allemande, un aspect passé inaperçu : la vision de la culture, de l'histoire et de la nation de l'auteur du *Peuple* est plus proche de celle de Herder que de celle que l'on trouve dans l'*Encyclopédie* et les auteurs-penseurs des Lumières françaises. Car c'est bien Michelet, cet extraordinaire convoyeur d'idées, qui introduit Herder en France et c'est lui qui découvre Giambattista Vico, « le fondateur de la philosophie de l'histoire, le Dante de l'âge prosaïque de l'Italie<sup>28</sup> ». En 1827, le jeune Michelet donne un premier volume qui contient son adaptation de la *Science nouvelle*, et, en 1835, il publie dans un second volume un essai introductif sur l'œuvre de Vico ainsi que sa traduction de l'ouvrage majeur du philosophe italien<sup>29</sup>. L'engouement de Michelet pour Vico qui pense que la raison, tard venue, ne fait que dessécher notre âme, est très significatif : dans son sillage, Barrès ne dira pas autre chose.

En 1825, Michelet rencontre Edgar Quinet qui travaille à sa traduction des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Ainsi commence un demi-siècle d'amitié, et aussi la découverte par Michelet de l'auteur allemand qu'admire Quinet. Un mois après leur première rencontre, Michelet commence à apprendre l'allemand. La traduction de Quinet paraît en 1827. En 1905, Gustave Lanson a bien vu que c'est chez Herder que Michelet, comme Quinet peu de temps avant lui, va chercher le moyen de construire une philosophie de l'histoire. Il semble d'ailleurs que c'est seulement après avoir connu Herder que Michelet semble avoir vraiment assimilé Vico<sup>30</sup>. Si par philosophie de l'histoire on entend un effort de la raison pour rendre l'histoire rationnelle<sup>31</sup>, il est révélateur que ce soit vers Herder et non pas vers Voltaire ou Rousseau

que Michelet se soit tourné, et qu'il n'ait pas puisé davantage chez Guizot, que pourtant il admirait pour avoir vu le premier « l'histoire des idées sous l'histoire des faits<sup>32</sup> ».

Cependant, c'est l'abandon de Montesquieu qui est le plus significatif. Après tout, ne trouve-t-on pas dans le livre XIX de *L'Esprit des lois* tout ce dont Michelet aurait pu avoir besoin ? Herder n'a pas été le seul à avoir eu « le sens du national », il n'a pas été seul à reconnaître l'aspect national de la littérature, du langage, de la législation, et, on l'a vu dans les chapitres précédents, il n'avait pas eu au XVIII<sup>e</sup> siècle le monopole de la réflexion sur le spécifique et le particulier. Montesquieu ne parle-t-il pas de « l'esprit général d'une nation » ou des « caractères des nations<sup>33</sup> », n'a-t-il pas dès 1720, dans les *Lettres persanes*, la conscience de la relativité de notre civilisation ? N'affiche-t-il pas, dans *L'Esprit des lois* tout comme dans ses *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, le sens de la relativité historique ? Pourquoi alors Michelet se tourne-t-il vers Herder et l'Allemagne ?

L'explication réside sans doute dans le fait que l'historien a senti une profonde affinité avec le réveil national allemand. Tout compte fait, il n'aime pas le rationalisme des Lumières, et il pense, comme Herder, que le recours trop suivi à la raison émousse les forces vitales. Il a trouvé dans la philosophie de l'histoire herderienne l'idée de la mission nationale au service de l'humanité, qui lui a permis de concilier son humanisme avec son sens de la supériorité nationale. Lanson n'a pas tort de noter que Michelet s'est formé à peu près en dehors et indépendamment de l'École historique française<sup>34</sup>. Il n'est pas sans intérêt de constater qu'avant lui Maistre avait introduit dans le discours francophone du XIX<sup>e</sup> siècle l'idée selon laquelle « les nations comme les individus ont leur caractère et même leur *mission* ; et comme, dans la société des individus, chaque homme reçoit de la nature les traits de sa physionomie morale [...], de même dans la société des nations chacune d'elles présente à l'observateur un caractère ineffaçable, résultat de tous les caractères individuels<sup>35</sup> ». C'est pour



édifier une digue contre l'influence de Voltaire que Maistre affirme que « chaque langue a son génie, et ce génie est UN, de manière qu'il exclut toute idée de composition, de formation arbitraire et de convention antérieure<sup>36</sup> ». C'est contre Voltaire encore que Maistre voit dans « l'introduction démesurée des mots étrangers [...] un des signes les plus infaillibles de la dégradation d'un peuple<sup>37</sup> ». La guerre aux Lumières comporte toujours une dimension nationale, provinciale et un esprit de clocher très prononcé.

En fait, le recours de Michelet à Herder contre Montesquieu va désormais peser d'un poids considérable dans l'évolution de la pensée nationaliste en France. C'est bien cet héritage herderien et vicien que Michelet transmet d'abord à Renan, ensuite à Barrès. De fait, *Le Peuple* se lit comme une classique profession de foi herderienne. C'est en suivant le fil rouge qui, de Herder en passant par Michelet et Renan, aboutit aux théoriciens du nationalisme contemporain que l'on comprend non seulement l'explosion du tournant du siècle, mais ce phénomène à première vue étrange : vers 1900, le nationalisme allemand et le nationalisme français convergent jusqu'à afficher des caractéristiques très proches. Étrange, car si à l'est du Rhin, de l'Allemagne jusqu'à l'Ukraine, la Russie et les Balkans, cette conception linguistique et culturelle et non pas politique de la collectivité, tout comme l'idée des peuples jeunes auxquels appartient l'avenir, constitue une véritable révélation, donc une force mobilisatrice par excellence, ces idées ne répondent à aucun besoin concret en France. S'il était naturel, dans ces régions, que Herder devienne un prophète, et le particularisme national, historique et culturel, plus tard biologique, le fer de lance de l'action politique, il n'en était rien sur les terres d'élection de la monarchie centralisatrice et de la République jacobine. Dans les empires multinationaux, où la collectivité est définie par la langue et la culture, et non par l'État ou la dynastie, les concepts de « génie national » et de « caractère national » étaient un moteur de révolte, sinon de libération, d'une extraordinaire puissance. Les critères culturels peuvent présenter aussi un certain caractère démocratique,



antidynastique cher à Herder qui était déjà apparent chez Voltaire : il en est ainsi dans l'*Essai sur les mœurs*, qui oppose à l'histoire proprement politique des dynasties l'histoire culturelle des nations. Dans le cas de Voltaire, il s'agissait, bien sûr, du rôle du tiers état face à la monarchie, alors que chez Herder cela signifiait que le peuple débordait les frontières de l'État et ne coïncidait nullement avec lui.

Mais, en France, dans cet État-nation par excellence, dans ce pays où la nation est le produit d'un long processus politique, où les frontières culturelles et linguistiques sont pratiquement identiques aux frontières politiques, la philosophie de l'histoire de Herder ne répond à aucun besoin concret, sauf celui qui permet, en encensant la patrie et en l'identifiant au genre humain, de l'élever au-dessus des autres nations. Et pourtant les deux nationalismes, français et allemand, commencent, dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à présenter des caractéristiques comparables, souvent identiques : le mouvement de révolte contre les Lumières, mouvement de repli culturel que l'Allemagne avait amorcé, et par lequel commençait son long processus d'unité nationale, touchait progressivement la France. Ce processus culmina au tournant du siècle.

*Le Peuple* représente ce versant de l'historiographie française et du nationalisme français qui porte l'empreinte de la victoire des valeurs particularistes sur les valeurs universelles. Certes, l'autre versant, celui qui dans l'*Introduction à l'histoire universelle* poursuit la tradition des Lumières, n'a pas disparu, loin de là. « La France n'est point une race comme l'Allemagne ; c'est une nation. Son origine est le mélange, l'action est sa vie. [...] L'individu tire sa gloire de la participation volontaire à l'ensemble<sup>38</sup>. » C'est bien « cette fusion intime des races [qui] constitue l'identité de notre nation, sa personnalité<sup>39</sup> ». Voilà pourquoi la France seule « veut la liberté dans l'égalité, ce qui est précisément le génie social. La liberté de la France est juste et sainte. Elle mérite de commencer celle du monde, et de grouper pour la première fois tous les peuples dans une unité véritable

d'intelligence et de volonté<sup>40</sup> ». Et plus loin : « Il sera pardonné beaucoup à ce peuple pour son noble instinct social. Il s'intéresse à la liberté du monde ; il s'inquiète des malheurs les plus lointains. L'humanité tout entière vibre en lui. Dans cette vive sympathie est toute sa gloire et sa beauté<sup>41</sup>. »

Or Michelet est convaincu que, chez Herder, l'idée de mission dont est investie la nation est toute de paix et de civilisation. Le rêve de grandeur de la patrie, enraciné dans un profond sentiment de supériorité culturelle, l'idée de peuple élu par la providence pour conduire le genre humain s'expriment dans l'idée d'une identité essentielle entre l'intérêt national et le bien de l'humanité. Voilà qui explique bien l'enthousiasme de Michelet pour Herder. Comme l'Allemagne chez l'auteur des *Idées*, la patrie de Michelet, parce qu'elle a eu le sens du sacrifice, est elle aussi pauvre, meurtrie, « assise par terre comme Job. [...] Si l'on voulait entasser ce que chaque nation a dépensé de sang et d'or, et d'efforts de toute sorte, pour les choses désintéressées qui ne devaient profiter qu'au monde, la pyramide de la France irait montant jusqu'au ciel. [...] Et la vôtre, ô nations, toutes tant que vous êtes ici, ah ! la vôtre, l'entassement de vos sacrifices, irait au genou d'un enfant<sup>42</sup> ». Grâce à la France, guide et Messie de l'humanité, s'élaborera la grande Cité universelle d'où nul ne sera exclu<sup>43</sup>. Cette idée d'une mission civilisatrice de la France est fondée, comme chez Herder pour l'Allemagne, sur un profond sentiment de supériorité nationale : même dans *l'Introduction à l'Histoire universelle* on apprend que « toute solution sociale ou intellectuelle reste inféconde pour l'Europe jusqu'à ce que la France l'ait interprétée, traduite, popularisée<sup>44</sup> ». La France « importe, exporte avec ardeur de nouvelles idées, et fond en elle les unes et les autres avec une merveilleuse puissance. C'est le peuple législateur des Temps modernes comme Rome fut celui de l'Antiquité. [...] La France agit et raisonne, décrète et combat ; elle remue le monde, elle fait l'histoire et la raconte<sup>45</sup> ». Dans *Le Peuple*, on voit la France « comme foi et comme religion » ; son histoire « seule est complète », alors que « toute autre histoire est

mutilée ». C'est cette spécificité française, « cette grande tradition » qui, « de César à Charlemagne, à Saint Louis, de Louis XIV à Napoléon, fait de l'histoire de France celle de l'humanité<sup>46</sup> ».

Pour préserver l'identité nationale, comme Herder avant lui, et comme Barrès après lui, Michelet s'élève contre « le danger du cosmopolitisme, danger d'imiter<sup>47</sup> ». Qu'advierait-il de ce peuple unique, « celui qui a le plus confondu son intérêt et sa destinée avec ceux de l'humanité<sup>48</sup> », s'il se mettait à imiter d'autres peuples, si par exemple il s'en allait « copier ce qu'on peut appeler l'anti-France, l'Angleterre<sup>49</sup> » ? « La voie de l'imitation », qui signifie que « c'est un corps étranger que vous mettez dans la chair », cette voie que Herder reprochait si durement à l'Allemagne de son temps face à la France, « c'est tout simplement la voie du suicide et de la mort<sup>50</sup> ». C'est ainsi que la réponse donnée par Michelet à la question « Qu'advierait-il du monde, si la France périssait ? » – question que Fichte avait déjà formulée pour l'Allemagne – ne diffère guère de la réponse donnée par l'auteur des *Discours à la nation allemande* : « La terre, répond Michelet, entrerait dans l'âge glacié où déjà tout près de nous sont arrivés d'autres globes<sup>51</sup>. »

En découvrant Herder, l'historien français s'était détourné, selon la formule de Lanson, « de l'universel et de l'espèce pour regarder la différence et l'époque<sup>52</sup> ». Professeur à l'École préparatoire (École normale) au début de 1827, il s'intéresse prodigieusement aux fondements ethniques de l'histoire, il se penche sur la question de la permanence des races, ce produit par excellence des influences locales. Écoutons Lanson décrivant en 1905 comment Michelet se plaît, en observant ses élèves, « à lire dans leurs figures et leurs esprits les caractères des diverses provinces françaises, les fatales déterminations du sol et de la race, devinant dans les langues, les littératures, les croyances, l'âme des masses anonymes et du passé disparu<sup>53</sup> ». La nation est un organisme vivant : Michelet voit les nations « chaque jour se caractériser moralement et, de collections d'hommes qu'elles étaient,

devenir des personnes<sup>54</sup> ». Chaque peuple possède une âme, « les caractères nationaux ne dérivent point de nos caprices, mais sont si profondément fondés dans l'influence du climat, de l'alimentation, des productions naturelles d'un pays qu'ils se modifient quelque peu, mais ne s'effacent jamais<sup>55</sup> ». Au tournant du xx<sup>e</sup> siècle l'idée selon laquelle la nation est une personne, et non pas un ensemble de citoyens, domine la scène politique et culturelle.

C'est ainsi que plus on avance dans le temps, plus le processus de radicalisation se poursuit et s'approfondit. Taine et Renan, l'un darwiniste social convaincu, l'autre proche de Gobineau, représentent par rapport à Michelet une étape déterminante dans le glissement vers le nationalisme du sang et du sol. Cependant, aussi longtemps que le rejet des Lumières n'est pas descendu des sommets de la haute culture sur la place publique, la signification politique de ce phénomène en France reste limitée. Mais dès que les conditions s'y prêtent, la révolte culturelle débouche sur la révolte politique. Il en a été ainsi en Allemagne : lorsque Fichte, dans l'hiver de 1807, délivre ses fameux *Discours*, Herder est mort depuis quatre ans seulement, et l'appel lancé à la nation allemande dans Berlin occupé par l'armée française est nourri d'un pur esprit herderien. Les guerres de libération, livrées non seulement aux armées françaises mais aussi aux Lumières françaises, furent un phénomène populaire, aux dimensions – relativement limitées – de l'époque, mais ce sont les guerres napoléoniennes qui permirent au corpus intellectuel lié aux principes essentiels de l'historisme de devenir une force politique.

La France fut touchée beaucoup plus tard, alors que l'industrialisation et la rapide démocratisation des sociétés européennes avaient mis en place ce qu'il est convenu d'appeler la société des masses. La défaite de 1870 joue elle aussi son rôle dans la réaction contre les principes de 89, mais en aucune façon elle n'en est la cause : c'est dans l'œuvre de la Révolution que Renan et Taine voient les raisons de la décadence française, et Sedan n'en est que l'aboutissement.

Tous deux insistent sur ce qui est pour eux l'essentiel : ce n'est pas la débâcle militaire qui engendra le désastre. La tragédie de 1870 fit seulement que « tous les voiles se déchirèrent<sup>56</sup> ». Les véritables fossoyeurs de la grandeur française furent les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle.

C'est ainsi que, dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, il devient évident en France que les réflexions sur la décadence égalitaire, l'explication de l'histoire en termes culturels d'abord, raciaux ensuite, les méditations sur le bas utilitarisme des temps nouveaux et les réflexions sur la maladie morale du siècle mettent en cause toute une culture politique fondée sur le rationalisme des Lumières et, partant, sur les fondements mêmes de la République. On voit alors arriver Barrès, Bourget, Le Bon ou Drumont, pour ne citer que les plus gros succès de librairie de leur temps, et la ligne de partage des eaux entre un refus aristocratique, conservateur, des Lumières, très caractéristique de la peur qu'éprouvent face à « la populace » Taine et Renan, et la traduction de ces idées dans les termes véritablement révolutionnaires du nationalisme de la Terre et des Morts est bien tracée. La conception de la société en termes de corps, la vision de la nation en termes d'organisme vivant, le déterminisme culturel engendrent nécessairement une vision du monde cloisonnée et fermée à l'extrême.

Qui n'a pas reconnu dans la guerre faite à Kant et à Rousseau le fil conducteur des *Déracinés* ? Existe-t-il, dans la littérature européenne de cette époque, un roman politique à caractère plus herderien que *Le Roman de l'énergienationale* ? Connaît-on un texte plus proche de l'esprit du mouvement *Sturm und Drang* que les cent cinquante pages du « Voyage le long de la Moselle », qui constituent le cœur de *L'Appel au soldat* ? Qui ne reconnaît dans la critique de cette « civilisation nouvelle [qui] est elle-même en fait quelque chose de mécanique », dans le reniement de « ce caractère mécanique qui constitue notre esprit si moderne<sup>57</sup> » le modèle des charges ultérieures contre la modernité ? Quand l'idée tainienne selon laquelle l'homme est victime de trop de culture<sup>58</sup> deviendra

une idée reçue, n'obtiendra-t-on pas le culte de la violence créatrice de morale et de beauté ? Quand l'idée que le progrès est lié à quelque chose de pervers aura fait son chemin, ne verra-t-on pas surgir une synthèse qui chantera la gloire de la technologie moderne, mais honnira la modernité idéologique ?

Dans les années qui précèdent la Première Guerre mondiale, l'effet d'accumulation d'un siècle d'historisme se fait pleinement sentir. C'est bien sur cette base que l'Action française est fondée, et Maurras poursuit l'œuvre du nationalisme intégral de Barrès jusqu'à Vichy. Moins de cinquante ans après les batailles du tournant du siècle, alors que le nationalisme de la Terre et des Morts devient le moteur intellectuel de la Révolution nationale de Vichy, le particularisme national et racial apporte la preuve de sa puissance longuement accumulée : l'idée selon laquelle ne peuvent participer du même héritage culturel que des hommes unis par des liens de sang montre alors toute sa puissance destructrice.

Maurras n'a pas produit d'essai politique systématique et il n'est pas un grand écrivain, mais il est un incomparable chef d'école. En 1937, il réunit sous le titre de *Mes idées politiques* d'anciens articles de journal qu'il fait précéder d'un avant-propos, « La politique naturelle », écrit pour l'occasion. En vérité, cette collection d'articles ne va pas au-delà de *l'Enquête sur la monarchie*. Il semble bien d'ailleurs que, chez Maurras, tout ait été dit au temps de l'affaire Dreyfus. En ce sens, il illustre bien la grande problématique intellectuelle de la France de l'entre-deux-guerres : les années vingt et trente ne peuvent prétendre à la qualité de la production intellectuelle du début du siècle. Cependant, c'est dans ces années-là, qui arrivent à leur terme avec la débâcle de 1940, que ces idées trouvent leur expression la plus achevée.

Les toutes premières phrases de l'essai introductif de *Mes idées politiques*, en prenant le contrepied du *Contrat social*, donnent le ton de l'ensemble : l'homme ne naît pas libre, mais au contraire impuissant et il doit tout à la société. Il n'y a rien dans cette situation qui puisse ressembler à un contrat, aucune

réciprocité, aucune sorte d'égalité<sup>59</sup>. C'est pourquoi, pour Maurras, à l'origine du mal se trouve la Réforme ; le père de tous les malheurs, c'est aussi « le misérable Rousseau<sup>60</sup> ». Le vocabulaire d'injures de Maurras n'avait pas son pareil, mais, en ce qui concerne l'auteur d'*Émile*, il semble s'être surpassé : « tour à tour laquais et mignon, maître de musique, parasite, homme entretenu », on trouve chez « ce batteur d'estrade malheureusement né [...] à doses presque égales, l'homme criminel ou l'homme sauvage et le simple fou ». Il entra dans Paris comme « un de ces faux prophètes qui, vomis du désert, affublés d'un vieux sac, ceints de poil de chameau et la tête souillée de cendres, promenaient leurs mélancoliques hurlements à travers les rues de Sion ». Très vite « ce sauvage, ce demi-homme » devait conquérir Paris et les élites de la capitale d'une monarchie encore puissante, « tête réfléchie et gracieuse de l'univers intellectuel [...], furent employées à répandre les divagations d'un furieux<sup>61</sup> ». Tous les malheurs du siècle se canalisent et se concentrent en Rousseau plutôt qu'en Voltaire et Montesquieu, en dépit du fait que c'est bien des voyages à Londres de ces deux derniers que date la première rencontre « de l'esprit classique français avec cet esprit hébreu et germanique qui venait d'agiter l'Angleterre » ; « la greffe orientale ne les a point flétris », si dénués qu'ils aient été de philosophie générale. Assurément, ils rapportèrent à Bordeaux et à Paris « quelques semences de la fièvre et de l'anarchie étrangères », mais, esprits classiques par ailleurs, l'un « grand robin », l'autre « bourgeois fort cossu », ils ne furent pas « affectés essentiellement<sup>62</sup> ».

La Révolution est venue d'un tout autre côté, non pas, comme le pense Taine, dont ce fut selon Maurras l'erreur cardinale, de l'esprit classique, mais précisément de son contraire, le romantisme. La philosophie catholique se modèle de préférence sur Aristote ; la politique catholique sur les méthodes de la politique romaine : tel est le caractère de la tradition classique. Pour Maurras, l'esprit classique, c'est l'essence des doctrines de la haute humanité. En politique, c'est un esprit d'autorité et de tradition. Ce qui fait que nommer « classique » l'esprit de la révolution, c'est dépouiller



un mot de son sens naturel<sup>63</sup>. C'est dans le *Contrat social*, plutôt que dans Boileau, que l'on retrouve les idées de Robespierre. « Romantisme est révolution » : l'ère romantique a été ouverte par Rousseau, l'homme de Genève. Or qui dit Genève dit Réforme, et qui dit Réforme dit avec Comte « une sédition systématique de l'individu contre l'espèce ». En effet, pour Maurras, aussi bien les traditions gréco-latines que le génie catholique médiéval sont fondamentalement réfractaires à l'esprit révolutionnaire. Les pères de la Révolution française, ou plutôt de toute révolution, se trouvent bien à Genève, à Wittenberg, à Jérusalem ; « ils dérivent de l'esprit juif et de ces variétés de christianisme indépendant qui sévirent dans les déserts orientaux ou dans la forêt germanique, aux divers ronds-points de la barbarie<sup>64</sup> ».

À l'origine du mal se trouve toujours, comme chez Burke et Maistre, comme chez Renan, Taine et Barrès, comme avant eux chez Herder, la « philosophie individualiste<sup>65</sup> ». Libéral, égalitaire et démocratique, « l'esprit révolutionnaire [...] ne conçoit que des individus<sup>66</sup> ». Sans lien, séparé de sa famille, de sa nation, de son métier, l'individu non seulement « est devenu poussière », mais, enivré de l'idée de justice, il manifeste la folie inhérente à cette situation : car « celui qui se reconnaît tous les droits commence par imposer au monde entier tous les devoirs<sup>67</sup> ». Après Rousseau, Chateaubriand fut l'un des premiers à aimer ce personnage isolé<sup>68</sup>, et « la cohue des "individus" désorganisés » se jette sur les promesses de liberté<sup>69</sup>. Or la liberté est un pouvoir, et qui dit liberté dit nécessairement autorité et puissance ; la liberté n'est qu'un moyen et non un but<sup>70</sup>.

Ici Maurras introduit une distinction à trois facettes. D'une part, il reprend la traditionnelle distinction burkienne entre « la liberté, principe métaphysique », et « les libertés » ; entre la volonté du peuple, « somme des volontés individuelles », et « la volonté générale, expression de l'intérêt général d'une nation<sup>71</sup> », et finalement entre « une liberté positive » et une « liberté négative »<sup>72</sup>. Il s'agit d'autant de moyens de museler « les fureurs de la bête humaine » qui sont à redouter à

proportion que la bête jouira de pouvoirs plus forts<sup>73</sup>. Cependant, cette bête humaine est dotée de raison ; cet instrument utile entre tous est bien ce qui la distingue, sans l'en séparer, du reste de la nature. Désespérer des ressources de la raison est aussi vain que de tout en attendre<sup>74</sup>. Ce n'est pas parce que la Révolution a prétendu au monopole de la raison et que des influences étrangères, principalement anglaises – ici Maurras s'attaque sans le nommer à Burke –, tendaient à représenter les principes de la Révolution comme l'expression du rationnel que les ennemis des Lumières devraient abandonner le monde des Idées. Il refuse d'« exclure les idées parce qu'elles sont les idées » : pour Maurras, « la réalité et l'idée n'ont rien d'opposé ni d'incompatible », et il s'ensuit que l'on ne condamne pas les idées révolutionnaires parce qu'elles sont abstraites, ou parce qu'elles sont générales », mais parce qu'elles sont « à l'antipode du vrai<sup>75</sup> ».

C'est ainsi que Maurras prétend nier l'autonomie de l'individu et les droits de l'homme, non parce qu'il s'agit de principes rationnels, mais parce qu'il s'agit de mauvais principes. Ici il reprend à son compte la fameuse « boutade » du « premier de nos philosophes politiques », Maistre, qui déclarait avoir connu des Français, des Anglais, des Allemands et bien d'autres encore mais « n'avoir jamais rencontré l'Homme abstrait nulle part<sup>76</sup> ». Jusqu'à nos jours, ce trait d'esprit a transporté d'enthousiasme tous les néo-conservateurs et a sans doute encore de beaux jours devant lui. De Maistre, Maurras remonte à Hobbes et à Aristote : Aristote pour qui l'homme est un animal politique, Hobbes en qui il voit un théoricien de la monarchie absolue et qui part du principe selon lequel « l'homme est à l'homme comme un loup » refusaient, avec tous les « philosophes véritables », de considérer l'homme autrement qu'en société<sup>77</sup>. Maurras emploie d'ailleurs le mot « individu<sup>78</sup> » entre guillemets et lui préfère le terme « personne<sup>79</sup> » qui lui aussi fera son chemin avec le personnalisme antilibéral de Mounier. Quelle que soit la terminologie utilisée, le principe est clair : l'homme ne fait pas la société, « il est fait et défait par elle<sup>80</sup> ».

C'est pourquoi, comme Herder et Burke, dont il reprend les idées non pas par une connaissance directe de leur œuvre, mais par la logique de leur rejet commun des Lumières, Maurras pense que « la société n'est pas une association volontaire : c'est un agrégat naturel. Elle n'est pas voulue, elle n'est pas élue par ses membres. Nous ne choisissons ni notre sang, ni notre patrie, ni notre langage, ni notre tradition. Notre société natale nous est imposée. La société humaine fait partie des besoins de notre nature. Nous avons seulement la faculté de l'accepter, de nous révolter contre elle, peut-être de la fuir, sans pouvoir nous en passer essentiellement<sup>81</sup> ». Et plus haut : « Le postulat de la science positive, c'est que les sociétés soient des faits de nature et de nécessité<sup>82</sup>. » Ici Maurras fait appel à l'autorité de Montesquieu et à son concept de loi comme « *un rapport découlant de la nature des choses*<sup>83</sup> ». Il n'y a rien dans ces textes qui n'ait été dit par Burke, qui lui aussi, comme Maurras, savait invoquer l'auteur de *L'Esprit des lois* quand cela lui convenait et toujours très sélectivement, ainsi que par Maistre, et en fait aussi par Herder. Contrairement à Maistre, son maître, et à Rivarol, Maurras n'a pas beaucoup de respect pour Burke, un Britannique et de ce fait peu aimé, en qui il voit un simple « praticien » de la politique, mais leur révolte commune contre les Lumières fait qu'ils utilisent les mêmes arguments<sup>84</sup>. Il y ajoute cependant les acquis de la biologie, laquelle, en lui permettant de bien saisir l'essence de l'hérédité, de la sélection et de la continuité politiques, venait prêter main-forte à la science politique. En dépit des distinctions qui existent entre l'hérédité politique et l'hérédité biologique, quelque chose d'essentiel leur est commun : l'homme est « un être vivant, et soumis aux lois de la vie<sup>85</sup> ». Il est donc absurde de parler d'un contrat qui serait à l'origine de la société, et l'individu n'est pas le but de l'action politique et sociale. Le bonheur de l'individu n'est pas l'objectif vers lequel puisse tendre une société ; la seule tâche de la politique est « de faire prospérer les communautés<sup>86</sup> ». C'est pourquoi les principes de 89, l'égalité en tête, sont aussi absurdes que criminels.

Car une société peut tendre vers l'égalité, mais la biologie nous apprend que « l'égalité n'est qu'au cimetière<sup>87</sup> ». Chacun doit avoir le plus de droits possible, « mais il ne dépend de personne de faire que ces droits soient égaux quand ils correspondent à des situations naturellement inégales<sup>88</sup> ». Comme tous les darwinistes sociaux, Maurras conçoit le corps social en termes biologiques. En fait, il assimile la biologie à l'histoire, et la société est pour lui un produit de la nature. L'égalité peut exister au départ, tout au bas de l'échelle, mais plus l'être vit et se perfectionne, « plus la division du travail entraîne l'inégalité des fonctions, laquelle entraîne une différenciation des organes et leur inégalité. [...] Le progrès est aristocrate<sup>89</sup> ».

Burke dit la même chose, mais en d'autres termes : pour lui aussi, une société civilisée est, par la nature des choses, une société inégalitaire. Cent ans plus tard, Maurras peut développer cette idée en appelant non seulement à l'expérience, mais à la science, en la personne de Comte. Pour celui-ci, « la politique, fille de la biologie, enferme [...] des lois précises, antérieures et supérieures aux volontés des hommes : c'est par rapport à ces lois naturelles que les législations doivent être jugées ». Ici vient un texte primordial qui pourrait bien couler tout droit de la plume de Burke, de Herder ou de Taine. Le fait qu'il vienne dans un contexte où Maurras invoque Comte – que Taine prétend n'avoir pas lu, ce que le fondateur de l'Action française ne manque pas de lui reprocher amèrement – n'est que plus significatif encore. « Une juste loi politique, affirme Maurras, n'est point *une loi régulièrement votée*, mais une loi qui concorde avec son objet et qui convient aux circonstances. On ne la crée pas, on la dégage et la découvre dans le secret de la nature des lieux, des temps et des États<sup>90</sup>. » Cette vieille formule, que Herder et Burke utilisaient et que Taine devait reprendre, ne cesse de revenir à d'innombrables reprises chez tous les ennemis des Lumières, et elle constitue pour eux une sorte de manifeste.

Il convient dans ce contexte de se pencher sur la place de la raison dans la pensée maurrassienne. Et surtout il ne faut pas

se laisser prendre au piège : s'il refuse d'abandonner les ressources de la raison, Maurras n'est pas un rationaliste. Il aurait pu prendre à son compte cette idée de Schmitt selon laquelle « c'est dans la durée que le Temps laisse apparaître l'abîme irrationnel d'où sort toute l'évolution historique<sup>91</sup> ». Tout d'abord, il soutient que « l'instinctif et l'inconscient sont à la base de la nature humaine », que la raison et le sentiment se soutiennent<sup>92</sup>. Mais l'essentiel réside dans la dépendance totale de l'individu à l'égard de sa communauté culturelle et nationale. Comme chez Burke et Herder, cette dépendance ne vaut pas uniquement pour les vivants, mais aussi pour les morts. « Notre patrie n'est pas née d'un contrat entre ses enfants, elle n'est pas le fruit d'un pacte consenti entre leurs volontés », la France n'existe pas par ses quarante millions d'hommes vivants, mais par « un milliard d'hommes morts<sup>93</sup> ». Une « *nation* se compose de gens qui sont *nés* ici et non là. Elle implique naissance, hérédité, histoire, passé<sup>94</sup> ». Ce qui fait que « la patrie est une *société naturelle*, ou ce qui revient absolument au même, *historique* », c'est « une chose éternelle », ce n'est pas « *une réunion d'individus qui votent*, mais un *corps de familles qui vivent*<sup>95</sup> ». La nation, pour Maurras, est « le plus vaste des cercles communautariens qui soient », de toutes les réalités « c'est la plus forte », et s'il n'entend pas faire de la nation un Dieu, « un absolu métaphysique », il en fait quand même « une déesse », la « déesse France<sup>96</sup> ». La France « vaut mieux que nos Français » : elle repose sur « des générations de maîtres, de héros et d'artistes, de demi-dieux et de saints » et non pas sur le suffrage universel. Le nationalisme s'applique aux ancêtres, « à leur sang et leurs œuvres », il est la sauvegarde de la nation contre l'étranger, et l'étranger peut être aussi, sinon surtout, « l'Étranger de l'intérieur<sup>97</sup> ».

Comme Herder et comme Spengler, Maurras sait que le danger de mort guette toute nation et toute civilisation. Le seul rempart que l'on puisse lui opposer est la tradition qui rassemble « les forces du sol et du sang<sup>98</sup> ». Maurras ignorait l'allemand et avait horreur de l'Allemagne, mais l'expression

« *Blut und Boden* » lui est venue d'une manière naturelle. Chez lui, comme chez Barrès et tous les darwinistes sociaux, le nationalisme français se retrouve au début du <sup>xx</sup>e siècle au même point que le nationalisme allemand. La tradition, comme c'est déjà banal depuis Burke, s'oppose à la raison : « Cela vaut l'antithèse de la réalité et de l'idée, ou de l'art de la nature, et cela peut s'assimiler à l'opposition du vinaigre et de l'huile<sup>99</sup>. » La tradition est le socle sur lequel repose la civilisation.

Cependant, Maurras établit une nette différence entre les civilisations et la Civilisation. Des civilisations, il en existe partout dans le monde, depuis la Chine jusqu'au Pérou, du fond de l'Afrique jusqu'en Océanie. Mais de Civilisation, avec une majuscule, il n'y en a qu'une seule, celle qui est née en Grèce et fut dispersée dans l'univers par Rome, la Rome des légions d'abord, la Rome chrétienne ensuite. « L'art grec inventa la beauté [...], la philosophie grecque aborda [...] la vertu<sup>100</sup>. » La France, qui a su résister à ce recul de la Civilisation que fut la Réforme, est devenue l'héritière légitime du monde grec et romain. Malgré la Révolution, qui n'est que l'œuvre de la Réforme, malgré le romantisme qui n'est qu'une suite littéraire, philosophique et morale de la Révolution, il reste en France de beaux restes de civilisation. La tradition n'est qu'interrompue, « notre capital subsiste. Il dépendrait de nous de le faire fleurir et fructifier de nouveau<sup>101</sup> ».

Maintenir et prolonger ce « miracle » d'ordre, de mesure et d'équilibre dont la France est légataire est l'objectif du nationalisme. Maurras avait, comme Barrès, comme Vico, comme Herder et comme Spengler, le sentiment que toute société arrive un jour à son point de perfection, suivi par son déclin. Il ne pouvait guère en être autrement : l'idée de décadence appartient, depuis Vico, à la pensée des anti-Lumières. Henri Massis disait que l'œuvre de Maurras n'était qu'une longue méditation sur la mort. En effet, le nationalisme de Maurras enseignait qu'il fallait saisir cet instant où une nation, arrivée à l'apogée de sa gloire, ou de son génie propre,



commence à décliner<sup>102</sup>. À la suite de Burke, fasciné lui aussi par l'idée de l'ordre, comme Herder qui affichait le même réflexe, comme Barrès, Maurras s'attache à construire cette coquille protectrice face aux menaces qui guettent constamment la nation et la civilisation chrétienne. À l'instar de ses prédécesseurs, il n'aime pas l'idée de progrès au service de l'individu, qui nie celle de décadence : Maurras pense que « rien n'autorise cet acte de foi dans le progrès indéfini du genre humain », en même temps que rien ne le dément. La foi dans le progrès est d'ordre mystique et non pas scientifique. Dans le même ordre d'idées, Maurras voit mal comment on pourrait établir que depuis l'achèvement du Parthénon l'humanité occidentale ait fait un progrès sensible<sup>103</sup>.

La défense de la nation exige que l'on fasse appel à l'expérience de l'histoire ; or cette expérience « est pleine des charniers de la liberté et des cimetières de l'égalité ». Maurras regarde l'histoire quasi comme une science de la nature : si chaque phénomène est unique en son genre, l'enchaînement des phénomènes historiques ne l'est pas. L'histoire comporte des constantes, et leur suite « permet des prévisions sans souffrir de dérogations<sup>104</sup> ». Par conséquent, l'expérience qui « ressemble à la Muse [...] est la fille de Mémoire » et, dit Maurras, elle est « notre maîtresse en politique<sup>105</sup> ». Burke suivait une même ligne de pensée, mais, au xx<sup>e</sup> siècle, sous la plume du fondateur de l'Action française, l'histoire devient vérité scientifique.

Cette vérité enseigne que « *la démocratie est le mal, la démocratie est la mort.* [...] Le sens, l'esprit de ce régime contre nature ont fini par faire surgir [...] des états de passion fanatique assez nouveaux, définis par un goût poignant du carnage pour le carnage, souvent suivi de désirs d'anéantissement qui ne s'accordent point mal avec les tendances au suicide et à la stérilité<sup>106</sup> ». La démocratie est un phénomène contre nature – on croit entendre aussi bien Burke que Carlyle ou Renan – parce que fondée sur l'égalité des individus, elle défie tout simplement ce qui est normal. Or, la société étant un organisme, les organes, faits des mêmes



éléments fondamentaux, ont des qualités et des pouvoirs différents. La division du travail accentue les inégalités<sup>107</sup>. C'est pourquoi il ne s'agit pas de connaître l'opinion des neuf dixièmes des Français sur les conditions du salut public, mais bien de déterminer quelles sont les conditions réelles de ce salut et de les faire prévaloir « par tous les moyens qui se présenteront<sup>108</sup> ». Il en est ainsi non seulement parce que la souveraineté du peuple n'existe pas, mais parce que « la foule ressemble à la masse : inerte comme elle », elle acquiesce, elle suit la ligne du moindre effort<sup>109</sup>. Le suffrage universel « est conservateur » : même les émeutes ne sont que des phénomènes d'inertie<sup>110</sup>. Finalement, le suffrage universel livre le pays aux « quatre États confédérés (juif, protestant, maçon, métèque) » et il crée la question sociale<sup>111</sup>. Ce qui fait que, pas plus qu'aucun autre pays, « la France n'est [...] faite pour vivre en démocratie<sup>112</sup> ». Cette « maladie politique », ce phénomène contre nature, en livrant le pays à l'étranger de l'intérieur, tue la nation, détruit l'État<sup>113</sup>.

C'est ainsi que les droits de l'homme, l'autonomie de l'individu, la liberté dont émane la souveraineté du peuple apparaissent comme autant de « nuées » destructrices de ces composantes du corps social qui assurent sa survie. Le corps social a besoin d'un État, les principes de 89 pervertissent et dénaturent le pouvoir et l'idée de l'État<sup>114</sup>. Maurras avait très tôt compris que « la République est avant tout une philosophie beaucoup plus qu'une forme de gouvernement. L'État républicain repose sur cette philosophie ou plutôt sur cette religion : s'il abandonnait cette base historique, il ne reposerait plus sur rien, et bientôt il n'y aurait même plus de raison pour que la France restât en République<sup>115</sup> ». Le royalisme de Maurras n'est rien d'autre que le culte du chef et du dictateur, ce culte du commandement dans lequel Spengler aussi voit l'expression de la tradition.

Après Barrès et Maurras, l'autre facette de la campagne française contre les Lumières est fournie, dans ce premier avant-guerre, par Sorel. En Sorel se trouvent réunies trois branches majeures de l'antirationalisme : les apports successifs

de Vico, de Nietzsche et de Bergson<sup>116</sup>. La campagne menée par Sorel contre le XVIII<sup>e</sup> siècle français, associée à celle que lance à la même période Croce, constitue l'étape de transition vers le palier suivant, celui du fascisme.

Sorel a beaucoup cherché, et, en dépit d'une démarche qui au premier abord paraît tissée de contradictions insurmontables, il n'a pas modifié ses conceptions fondamentales. L'antirationalisme et le pessimisme, le culte des temps et valeurs héroïques, l'horreur des Lumières sous-tendent sa pensée depuis son premier livre, *Le Procès de Socrate*. Dans cet ouvrage, où il lance sa campagne contre les Lumières, Sorel distingue entre une éthique de guerrier et une éthique d'intellectuel. Le guerrier représente les valeurs héroïques de la Cité ancienne, les valeurs homériques – ici éclate l'influence de Vico –, et l'intellectuel, la décadence d'une civilisation des Lumières. Les valeurs homériques ont été détruites par les sophistes raisonneurs et dialecticiens, corrompeurs de la morale et des mœurs, de la famille et de la Cité : leur prototype est Socrate. L'horreur qu'inspire à Sorel la société ouverte du siècle de Socrate et de Périclès ne le cède qu'au dégoût que suscite en lui le siècle de Voltaire et de Rousseau. L'ancienne société fut détruite par les philosophes, et Athènes décadente descendit au rang des républiques italiennes. Les intellectuels venaient de prendre le dessus sur les tenants de la société fermée qui « pensaient que l'on ne pouvait former des générations héroïques que par la vieille méthode, en nourrissant la jeunesse de poèmes héroïques<sup>117</sup> ». Ici, Sorel lance l'idée dont il ne déviara plus, selon laquelle une civilisation fondée sur des mythes est toujours supérieure à une civilisation rationaliste et matérialiste. Socrate et les sophistes, ces intellectuels acquis aux idées de la démocratie athénienne que Platon allait combattre en essayant de les dissocier de Socrate, à qui, on le sait, il fait jouer dans la *République* le rôle de son porte-parole, remplissaient aussi le rôle de professeurs de l'enseignement supérieur. Tous, ils sont coupables devant le tribunal de l'Histoire. Sorel conclut en désignant le péché essentiel des intellectuels : leur optimisme<sup>118</sup>.

Tout au long de son premier livre, le propos de Sorel est de mettre en évidence le parallélisme entre la démocratie athénienne, responsable de la décadence de la cité, et les Lumières françaises, dont la III<sup>e</sup> République démocratique, libérale et non moins décadente que le régime de Périclès est le produit. Comme chez Spengler, les Lumières sont conçues comme une civilisation et n'appartiennent pas exclusivement au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les sophistes, Socrate, Descartes, Voltaire, Rousseau, les Jacobins et leurs successeurs, les politiciens du XIX<sup>e</sup> siècle finissant, appartiennent à cette même lignée<sup>119</sup>. Socrate et les sophistes ont détruit la morale homérique, le pessimisme grec, imprégné d'héroïsme, mais la religion pessimiste et apocalyptique renaît avec le christianisme primitif qui est à l'origine du mythe, le plus formidable ennemi du rationalisme, le fer de lance du combat contre la décadence. Cependant, la morale moderne a été ruinée par le XVIII<sup>e</sup> siècle, ce siècle malheureux auquel nous devons le rationalisme, le positivisme et leurs implications politiques et sociales : la démocratie, le parlementarisme et, comme à Athènes, le relâchement des mœurs, l'émancipation de la femme, la destruction de l'ancienne religion pessimiste et héroïque<sup>120</sup>. Une renaissance est encore possible, mais ce ne sera que par une nouvelle victoire du mythe sur le rationalisme : cette idée constitue le fil conducteur des *Réflexions sur la violence*.

Au procès du rationalisme est consacré l'ouvrage qui accompagne les *Réflexions, Les Illusions du progrès*, publiées, avant d'être réunies en volume, par *Le Mouvement socialiste*, la revue d'Hubert Lagardelle, entre août et décembre 1906. En fait, Sorel aurait pu aussi bien choisir pour titre « Les Illusions du rationalisme ». L'ouvrage commence par la querelle des Anciens et des Modernes : contre Perrault, cet « infatigable défenseur des mauvais auteurs que Boileau a tués », et contre Fontenelle, Sorel se range résolument du côté des Anciens<sup>121</sup>. La victoire des Modernes est pour lui un signe de décadence : alors que tous les grands auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle se ralliaient à Boileau, les gens du monde, les gazettes littéraires, les femmes

prirent le parti de Perrault<sup>122</sup>. La fameuse querelle eut des conséquences qui dépassaient infiniment le domaine de l'art : la société française acquit la conviction qu'elle se suffisait à elle-même, qu'elle n'avait plus de modèles à aller chercher dans d'autres pays. Au contraire : c'était elle qui devait désormais servir de modèle. En même temps, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les questions religieuses qui avaient peu avant passionné le pays laissaient tout le monde indifférent. La terreur du péché, le respect de la chasteté et le pessimisme disparaissaient : le christianisme s'évanouissait. Partout s'instaurait la joie de vivre ; cette société qui voulait s'amuser avait besoin de justifier sa conduite ou, en d'autres termes, avait besoin d'une couverture idéologique. Fontenelle, esprit médiocre, vulgarisateur habile et cartésien fanatique, révéla la possibilité d'une telle philosophie : ce fut l'origine de la théorie du progrès<sup>123</sup>.

C'est ainsi que Descartes fut intronisé par la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce que Sorel reproche à Descartes, c'est de ne s'être jamais « préoccupé du sens de la vie » : voilà pourquoi il n'y a pas de morale cartésienne, voilà pourquoi ce « rationalisme bavard » et superficiel, qui choquait Pascal, s'en prend à la religion, pourquoi il est « résolument optimiste<sup>124</sup> ». Nul ne personnifie mieux le cartésianisme que Fontenelle, dont Sorel ne cessera jamais de dire tout le mal possible. Avec Descartes naquit la théorie du « progrès indéfini<sup>125</sup> » et furent jetées les bases de la démocratie moderne, ce régime imbu d'une science qui a la prétention d'inventer la nature. Dans les *Réflexions*, Sorel appelle cela une « petite science », dans *Les Illusions* il emploie le terme de « science bourgeoise » pour qualifier cette « science encyclopédique du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>126</sup> ». Voilà tout ce que le rationalisme peut produire : une confiance démesurée dans les capacités des hommes à résoudre, en faisant usage de la raison, toutes les difficultés de la vie d'une société, comme ont été résolus tous les problèmes de la cosmologie.

Écrivant au début du XX<sup>e</sup> siècle, Sorel ne se confine pas, comme on le prétend souvent, dans la critique de la

vulgarisation positiviste ; il s'attaque à la moëlle du rationalisme, le cartésianisme, qui « restera toujours le type de la philosophie française<sup>127</sup> ». Sa critique du rationalisme cartésien est tout imprégnée de la pensée de Vico<sup>128</sup>. Le fait que cet exposé critique de la pensée de Vico, publié en 1896, ait été produit à l'époque marxiste de Sorel n'altère pas vraiment sa fondamentale hostilité au rationalisme. La lecture de Sorel se fait sous l'influence de Hegel, de Marx et d'Engels, cités tout au long de l'essai, mais Sorel accomplit un véritable tour de force : il parvient à vider le marxisme de son rationalisme. C'est pourquoi, tout en continuant à se réclamer de Marx et de Hegel, il pourra, dix ans plus tard, avec les *Réflexions*, revenir sans difficulté vers Vico.

Dès le début de la première partie de son essai, Sorel met le doigt sur l'intérêt que présente Vico pour la pensée marxiste : l'histoire de l'homme se distingue de celle de la nature, en ce que nous avons fait celle-ci et non celle-là<sup>129</sup>. Il s'ensuit que les hommes ne peuvent connaître que le monde social, puisqu'il est leur ouvrage<sup>130</sup>. D'autre part, « Vico nous apprend à chercher l'origine de nos constructions métaphysiques dans les constructions plus ou moins empiriques de la vie sociale<sup>131</sup> ». Chez Vico, Sorel a appris l'importance des facteurs psychologiques dans l'histoire, enchevêtrés comme ils le sont dans la vie sociale. Sorel estime que cette analyse de l'histoire est « d'une importance capitale pour l'interprétation des faits d'après la doctrine du matérialisme historique<sup>132</sup> ». Marxiste, il pense que « le socialisme doit suivre une voie purement scientifique, si pénible que soit parfois le chemin de la science<sup>133</sup> », mais il a aussi appris de Vico que les jugements moraux sont « la base de tout le mouvement historique<sup>134</sup> », et qu'« aucun système philosophique n'a dû son succès à la seule valeur logique de ses arguments ; toujours il a fallu que l'auteur trouvât moyen de provoquer des émotions faisant pencher la balance de son côté dans notre esprit<sup>135</sup> ». À beaucoup d'égards, grâce à Vico, le marxisme sorélien s'éloigne de la vulgarisation marxiste qui, à cette époque, prévaut encore en France. Mais, quand le

marxisme aura disparu de son système, il restera toujours le fond vicien, sur lequel se greffera l'enseignement nouveau de Nietzsche et de Bergson, et qui explosera dans les *Réflexions* et *Les Illusions*.

On voit ainsi que Vico a tenu, dans la pensée de Sorel, un rôle qui va bien au-delà de ce que pensait Croce. Pour lui, Sorel aurait simplement montré l'utilité de certaines idées de Vico, en appliquant notamment le concept de reflux à l'histoire de la chrétienté primitive et à la théorie du mouvement prolétarien moderne<sup>136</sup>. En fait, l'œuvre de Vico devait jouer un rôle déterminant dans la mise en place de l'infrastructure de la pensée sorélienne. De Vico d'abord, de Taine ensuite viennent les constantes essentielles de cette pensée : le refus du rationalisme, de l'intellectualisme, du doute cartésien, de normes universelles, un attachement au pessimisme chrétien et donc le refus de l'idée de progrès. C'est bien chez Vico que Sorel a puisé sa théorie des mythes, fondée sur l'idée de l'influence capitale qui incombe aux « lois de la psychologie<sup>137</sup> ». Dans le même ordre d'idées, Sorel en appelle à la filiation Vico-Renan pour montrer le poids historique des fables, de la poésie – « le caractère éternel de la poésie est de représenter "l'impossible [qui est] pourtant croyable"<sup>138</sup> » –, de la volonté, du sublime qui, contre l'intellectualisme, « exige que l'âme ressente des émotions<sup>139</sup> ».

Dans *Le Procès de Socrate*, Sorel critique Platon, qu'il rend responsable de cette conception moniste – idée reprise par Berlin – qui a toujours été un obstacle à la science : « La méthode platonicienne est antiscientifique. L'ancienne philosophie, avec sa manie de tout ramener à l'unité et à la déduction, a fait un tort immense au progrès des connaissances humaines<sup>140</sup>. » Dans le même ouvrage, il adresse de durs reproches à Descartes, au doute – le doute doit être rigoureusement exclu<sup>141</sup> –, à la méthode aussi bien qu'au système. Contre la méthode, il objecte que si la règle de l'évidence est justifiée en mathématiques, elle offre ailleurs de graves inconvénients. Ici, Sorel en appelle de nouveau à



l'autorité de Vico qui « est souvent revenu sur le sophisme cartésien, qui lui semblait avoir beaucoup nui aux connaissances, aussi bien en physique que dans les matières d'érudition », pour lancer quelques flèches empoisonnées aux « rationalistes » et enchaîner sur les critiques adressées au système : le système cartésien est le modèle de ce qu'il eût fallu ne pas faire<sup>142</sup>. Avoir fait de l'individu le juge suprême de la vérité est, pour Sorel, une raison fondamentale de l'échec du cartésianisme. Tout comme il ne croit pas à la « révolution cartésienne », il est convaincu de l'échec de Kant, et il en appelle à Bergson. Sorel établit un rapprochement significatif entre ce dernier et Pascal : au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, l'auteur de *L'Évolution créatrice* affronte « l'esprit moderne<sup>143</sup> ». Au xvii<sup>e</sup> siècle, Pascal avait joué le même rôle. Sorel est fasciné par Pascal, tout comme il est ébloui par le spiritualisme bergsonien. Pascal est l'antithèse de Descartes, qui prépare la voie aux encyclopédistes<sup>144</sup>.

Après le procès de Socrate et de Descartes vient celui du xviii<sup>e</sup> siècle. Sorel commence par Condorcet, qui achève l'œuvre de Turgot, et prend pour base de départ Locke. Condorcet voit en Locke le penseur dont la « méthode devint bientôt celle de tous les philosophes<sup>145</sup> ». Voilà, chez les ennemis des Lumières, depuis Burke, un péché capital. Sorel cite avec dérision Condorcet parlant du « cri de guerre » de Collins et Bolingbroke en Angleterre, de Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu en France, ainsi que de leurs écoles : « Raison, tolérance, humanité ». Tous « combattirent en faveur de la vérité [...], poursuivant dans la religion, dans l'administration, dans les mœurs, dans les lois tout ce qui portait le caractère de l'oppression, de la dureté, de la barbarie<sup>146</sup>. [...] A-t-on jamais vu au monde un projet plus ridicule ? » Mais c'est bien ainsi que ce siècle de la légèreté s'est adonné à « une grande débauche d'abstractions<sup>147</sup> ».

D'un grand coup de balai qu'il veut définitif, Sorel repousse l'essentiel de l'héritage intellectuel des Lumières : Descartes, Locke et Rousseau, le rationalisme, l'optimisme, la théorie du progrès, la théorie des droits naturels, le concept atomistique



de l'individu qui prévaut depuis Hobbes et Locke, et l'idée de société comme agrégat d'individus. Les Lumières portent la responsabilité directe de la décadence de la modernité, de la bassesse démocratique ainsi que de ce socialisme dénaturé qu'est le socialisme démocratique. Il est fascinant de voir avec quelle allégresse Sorel reprend à son compte les critiques les plus dures, les plus injustes et les plus fausses des Lumières. Comme chez Burke et Herder, comme chez Carlyle, rien de bon ne peut être retenu en ce qui concerne le XVIII<sup>e</sup> siècle. Sorel suit Taine en attaquant le français qu'on parle et écrit alors : il est appauvri et de surcroît manque de clarté. Un Condorcet voulait réformer le français pour créer une langue scientifique universelle, mais une langue est d'autant plus apte à être acceptée comme langue cosmopolite qu'elle est plus éloignée de la vie commune<sup>148</sup>.

Si pour les uns Sorel est une figure difficile à classer, ou un fondateur intellectuel du fascisme pour d'autres<sup>149</sup>, tel n'est pas le cas de Benedetto Croce, généralement connu pour son libéralisme sans faille et pour sa résistance intellectuelle au régime mussolinien. En revanche, sa contribution à l'ascension de Mussolini au pouvoir est souvent occultée dans le cadre de l'énorme effort fait après 1945 pour minimiser la signification du fascisme dans l'histoire de l'Italie. En effet, Croce est une figure emblématique de l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle, et si l'on veut comprendre les raisons de la chute de la démocratie non seulement en Italie, mais en Europe en général, ou si l'on veut comprendre les grandes ambiguïtés du libéralisme anti-Lumières, c'est vers celui que l'on regarde avec raison comme l'un des premiers penseurs du XX<sup>e</sup> siècle, et le plus important intellectuel italien depuis Vico, qu'il faut se tourner. À beaucoup d'égards, Croce joue, au-delà des Alpes, le rôle de Renan et de Taine dans la France du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, et celui de Meinecke dans l'Allemagne weimarienne. Très lié avec Sorel, il écrit en 1909 une préface à la traduction italienne des *Réflexions sur la violence*<sup>150</sup>. Croce a en commun avec Sorel une admiration pour Vico qui ne se démentira jamais, un passage par le marxisme et une aversion

profonde pour les Lumières et leur produit au xx<sup>e</sup> siècle, la démocratie.

On a vu que l'importance de Vico ne devient véritablement apparente qu'au temps de Michelet. Alain Pons a montré que, contrairement à Ballanche, qui a découvert le philosophe napolitain en 1824-1825, mais qui offre une lecture maistrienne de Vico, Michelet voudra réconcilier l'auteur de la *Science nouvelle* avec le xviii<sup>e</sup> siècle et la Révolution française. Il montrera un Vico non pas ennemi de Descartes, mais découvreur du grand principe « prométhéen » selon lequel « l'humanité est son œuvre à elle-même<sup>151</sup> ». Michelet donne le ton que Croce, au début du xx<sup>e</sup> siècle, reprendra en poussant les accusations au-delà du raisonnable. Pour lui, Montesquieu aurait acheté en 1729, lors d'un voyage à Naples, un exemplaire de la *Science nouvelle*. Un exemplaire de l'édition de 1725 se trouve selon Croce au château de La Brède. Mais, dit-il, il ne faut pas voir dans *L'Esprit des lois* une imitation de la *Science nouvelle* : l'esprit de Montesquieu était trop différent et bien inférieur à celui de Vico. En d'autres termes, même s'il l'avait voulu, Montesquieu eût été incapable de se hausser au niveau de l'œuvre magistrale qu'il avait tenue entre ses mains sans véritablement la comprendre. En fait, poursuit Croce, le mérite d'avoir d'abord « introduit l'élément historique dans le droit positif », et ensuite une approche philosophique dans « la législation en tant que moment dépendant d'une totalité en rapport avec les autres déterminations qui forment le caractère d'un peuple ou d'une époque », revient, aussi bien en termes d'antériorité que d'excellence, à Vico<sup>152</sup>.

Quelques pages plus loin, Croce se plaint de l'injustice dont Vico est toujours victime de la part des historiens de la philosophie : il est ignoré, car on voit en lui simplement un auteur qui suit Bossuet et précède Herder, dans la douteuse science qu'est la « philosophie de l'histoire ». On oublie – ou on ignore – qu'une contribution vicienne d'une extraordinaire richesse à la théorie de la connaissance, à l'éthique, à l'esthétique, au droit et à la religion se cache sous ce terme

trop général. Autre raison de cette injustice selon Croce : Vico manquait de poids social et appartenait à un pays et à une culture qui avaient perdu leur influence en Europe. Alors qu'on n'oserait pas ignorer Paley, d'Holbach ou Mendelssohn, on se permet de ne pas mentionner un Vico qui, en leur compagnie, apparaît pourtant comme « un géant parmi des pygmées<sup>153</sup> ».

Les exagérations et apologies formulées par Croce ne résistent pas à l'examen, pas plus, comme le montre Pons, que les accusations lancées en Italie, selon lesquelles la plupart des philosophes français du XVIII<sup>e</sup> siècle, de Montesquieu à Condorcet, en passant par d'Alembert, Helvétius, Rousseau, Condillac, Turgot et Boulanger, auraient pillé, plagié ou tout au moins mis largement à contribution la *Science nouvelle*, sans reconnaître leur dette<sup>154</sup>. Cependant, même si l'on s'accorde avec Pons quand il nous dit que les premières références explicites à Vico n'apparaissent que dans les toutes dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, il ne s'ensuit pas automatiquement que des idées venues de loin n'aient pas cheminé et n'aient pas frappé des esprits préoccupés par les mêmes questions. Vico fut sans doute le premier à contempler, dans toute leur ampleur, les questions qui taraudaient tous ceux qui pensaient, lisaient et écrivaient au temps des Lumières, mais une réflexion sur l'origine des sociétés, du droit, du pouvoir, sur la place de la religion dans la société était au cœur de la pensée de Hobbes et de Locke, sans parler de l'énorme quantité d'écrits et de pamphlets qui se publiaient au cours de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle non seulement en Hollande, libre de la censure qui sévit dans le reste de l'Europe, mais en Angleterre même. Il n'est donc pas impossible que des penseurs préoccupés par les mêmes questions soient parvenus à des conclusions très proches. Ni Herder ni Burke n'ont connu Vico, et leur campagne contre les Lumières françaises ne doit rien à la *Science nouvelle*. Cependant, à mesure que l'on avance dans le XIX<sup>e</sup> siècle, et que la traduction de Michelet, mise à la disposition du public européen dans la grande langue de culture de l'époque, commence à être véritablement connue, le refus des Lumières

que son texte signifie, l'antirationalisme auquel il donne le cachet du génie commencent à produire leurs fruits.

En ce qui concerne Croce, c'est bien l'œuvre de Vico qui est à la base de sa critique du XVIII<sup>e</sup> siècle ainsi que de ses produits ultérieurs, la démocratie, l'égalité, la laïcité. L'interprétation de Vico que donne Croce est hégélienne, ce qui ne manque pas d'avoir également une influence durable sur sa vision de la démocratie et de la religion. Croce a fait sienne la critique vicienne des Lumières dans ce qu'elle avait de plus profond et de plus durable. Catholique comme Sorel, il ne pouvait qu'éprouver un intense malaise, quasi viscéral, face aux Lumières, malaise qui allait se développer en une violente campagne de plus d'un quart de siècle contre la démocratie<sup>155</sup>.

La lecture de Croce exposant Vico est d'importance pour comprendre Croce plutôt que l'auteur de la *Science nouvelle*, tant *La Filosofia di Giambattista Vico* est peu critique : en fait, Croce reprend Vico de telle sorte que le lecteur qui connaît déjà les textes a le sentiment d'avoir sous les yeux un « Vico par lui-même ». Mais la raison n'en est pas une quelconque faiblesse de la part de Croce, au contraire. En effet, Croce s'identifie à un tel degré à son grand prédécesseur qu'il reprend son argumentation comme si celle-ci était la sienne. Meinecke, Gadamer et Berlin affichent un réflexe comparable face à Herder. À beaucoup d'égards, c'est le cas avec pratiquement tous les ennemis des Lumières : dès le moment où l'on refuse les prémisses du rationalisme, il n'y a pas de multiples façons d'attaquer le XVIII<sup>e</sup> siècle franco-kantien. C'est pourquoi, et ce n'est pas précisément une surprise, Croce commence par l'anticartésianisme. Certes, dit-il, Vico ne pense pas que toutes les idées de Descartes soient fausses, mais le *cogito* n'est qu'« un simple signe ou *indice* de mon être : rien de plus<sup>156</sup> ». De la même manière, on l'a vu plus haut, l'homme selon Vico ne pourrait démontrer l'existence de Dieu que s'il en devenait le créateur<sup>157</sup>.

Par ailleurs, Vico est pour Croce, comme il l'a été pour lui-même, le fondateur des « sciences morales », c'est-à-dire humaines et sociales<sup>158</sup>. En plus d'une science sociale, la

*Science nouvelle* englobe une philosophie de l'esprit, une histoire ou un groupe d'histoires<sup>159</sup>. Autant le cartésianisme, « tout orienté du côté des formes de l'universel et de l'abstrait, négligeait les formes de l'individuel, autant Vico devait être attiré par elles comme par un mystère. Le cartésianisme s'enfuyait avec horreur loin de la forêt sauvage de l'histoire », Vico s'y « enfonçait avec passion » : il « était porté à rechercher, dans leur profondes différences et oppositions, les manières de sentir et de penser des divers âges<sup>160</sup> ». Vico ne fait pas de l'histoire détaillée, il cherche les « caractères génériques » et il conçoit sa science nouvelle comme une « science généralisatrice<sup>161</sup> ». Finalement, Croce ne le dit pas explicitement, mais c'est bien cela qu'il entend mettre en évidence : le concept de « caractère », amplement utilisé au XVIII<sup>e</sup> siècle, est une invention de Vico, ce qui signifierait que Herder ne fait qu'adapter la pensée du philosophe napolitain à ses propres besoins. C'est dans sa critique de Machiavel que Vico ouvre la voie : l'auteur du *Prince* voit la source de la grandeur romaine dans ses institutions, alors que ces sources, et donc les raisons profondes de ces institutions, se trouvent dans le caractère de la société romaine<sup>162</sup>. Voilà qui permet de voir dans l'œuvre de Montesquieu une imitation de celle de Vico. Dans le chapitre III, déjà, Croce cite Vico : « La nature des choses n'est autre que leur naissance en de certains temps et dans certaines conditions, lesquelles sont toujours telles qu'elles sont, et étant telles, les faits naissent tels et non autres<sup>163</sup>. »

L'invention de l'histoire commence par une critique de Grotius et de Pufendorf, ainsi que d'autres théoriciens de l'école du droit naturel : tous s'étaient penchés sur la nature humaine, mais en retraçant la marche de l'histoire, ils ont commencé au milieu, avec l'homme déjà civilisé par la religion et la loi. Ils se sont concentrés sur l'intellect et ont ignoré l'imagination et les passions, la poésie et les fables, ces formes d'expression majeures de l'homme primitif. « Hostile à l'intellectualisme, sympathique à la fantaisie », la pensée de Vico découvre un monde nouveau : avant lui, les mythes et les

fables étaient considérés comme autant d'allégories, fictions et impostures, et non pas une science de l'homme primitif<sup>164</sup>. L'invention de l'esthétique est également l'œuvre de Vico<sup>165</sup>. La théorie de la poésie de Vico est une innovation révolutionnaire, il renverse tout depuis Platon et Aristote. Il ne se contente pas de dire que « la poésie est la première forme de l'esprit, antérieure à l'intelligence, et exempte de réflexions et de raisonnements », et qu'elle est faite de sentiments et d'émotions<sup>166</sup>. Il poursuit pour dire que, différente en cela de l'histoire, la poésie a pour objet l'impossible, et que ses sujets favoris sont les miracles faits par des magiciens. C'est ainsi que ce monde qui expérimentait des langues artificielles, qui essayait de réduire la métaphysique et l'éthique à des formes mathématiques, où régnaient le détachement, la froideur, l'hostilité et la moquerie pour tout ce qui était original et authentique, qui cherchait à libérer l'intellect des sens et de l'intuition, fut sauvé par le génie de Vico, qui « a entrevu la véritable nature du langage<sup>167</sup> ». La langue n'est pas une convention, elle « naît naturellement », d'une manière spontanée et fantaisiste<sup>168</sup>. Tout comme la langue est naturelle, est naturelle la société. L'origine de la société ne réside pas dans une décision d'hommes rationnels, mais dans des instincts primaires de « brutes » qui ne deviendraient que progressivement des humains. Les hommes commencent à s'exprimer par signes et symboles et « les langues sont les plus importants témoignages des anciennes mœurs<sup>169</sup> ».

Cependant, c'est en trois pages saisissantes du chapitre VI, sur « la conscience morale », et quelques autres sur l'histoire romaine que Croce, en livrant son raisonnement personnel, expose la leçon qu'il tire de la pensée de Vico. Les rationalistes de l'école des droits naturels manquent de profondeur, en tant qu'œuvres philosophiques leurs travaux ne dépassent pas un empirisme plat et vulgaire, ils manquent de concepts et de cohérence. À tous ces pamphlétaires du droit naturel parmi lesquels il faut compter entre autres Hobbes, Locke, Pufendorf, Bayle et Grotius, ainsi que Spinoza, sont communes les caractéristiques de l'époque. Parmi ces



caractéristiques infâmes, Croce énumère les principales : la doctrine du droit naturel est matérialiste, bourgeoise, anticléricale. Tous les penseurs de cette école sont coupables d'avoir sombré dans un utilitarisme avoué ou dissimulé. Même quand ils présentent des traits de génie, ces hommes qui nient la présence de la divinité dans le monde ne sont pas capables, contrairement au génie de Vico, d'aller au fond des choses. L'utilitarisme et l'intellectualisme conduisent vers une autre erreur cardinale : « l'absence de sens historique », ou un « antihistoricisme [...] qui établissait l'idéal abstrait d'une nature humaine en dehors de l'histoire, ou non fondue et vivant en celle-ci<sup>170</sup> ». Sur l'antihistoricisme s'enclenche « une aversion pour la transcendance et une tendance à une conception immanente de l'homme et de la société<sup>171</sup> ». Autant d'éléments qui seront repris pratiquement dans les mêmes termes par Meinecke.

Les termes du procès intenté au rationalisme, à l'intellectualisme, à l'utilitarisme et aux premiers embryons de laïcité sont posés dans ces pages. Le terme « naturel », écrit Croce, « signifiait ce qui est commun aux individus de divers États et nations », et de ce fait constituait un admirable drapeau, sous lequel pouvaient partir au combat toutes les bourgeoisies européennes unies par les mêmes objectifs et les mêmes aspirations<sup>172</sup>. Croce ne crédite pas cet appel à l'universalité des droits d'une quelconque valeur éthique. Il s'agit surtout d'intérêts matériels et de propagande politique : « Les traités de droit naturel furent, au XVII<sup>e</sup> siècle et au siècle suivant, pour la bourgeoisie, ce que le Manifeste communiste et le cri : “Prolétaires du monde entier, unissez-vous !” tentèrent d'être pour la classe ouvrière au XIX<sup>e</sup><sup>173</sup>. »

Le chapitre XVII, sur « l'histoire de Rome et la formation des démocraties », achève, en remontant deux mille ans en arrière, et avant sa projection en avant, le procès de la démocratie. Avec le triomphe de la plèbe, la physionomie de la société, vie privée et vie publique, change. Contrairement au système aristocratique où les lois étaient peu nombreuses, inflexibles et observées religieusement, la démocratie romaine a vu les lois



se multiplier et être soumises aux changements et modifications. La plèbe romaine, comme la démocratie athénienne, n'a cessé de légiférer, mais en dépit d'un adoucissement des mœurs « la science du gouvernement, la vertu politique, diminue d'extension » et l'utilitarisme devient la force motrice de la vie politique<sup>174</sup>. Ainsi se prépare l'issue inévitable, celle de la monarchie, « cette nouvelle forme du gouvernement populaire<sup>175</sup> ». Au chapitre suivant vient immédiatement un chant à la gloire du Moyen Âge, cette période de « retour de la barbarie », ou de « l'âge divin des cyclopes », dont Dante est l'Homère, mise en parallèle avec les premiers siècles de la Grèce et de Rome<sup>176</sup>. La féodalité resurgit, « les républiques redevinrent aristocratiques », et les gouvernements aristocratiques furent de nouveau « tout enveloppés d'une atmosphère religieuse » ; la féodalité n'est pas une relique de la loi romaine des derniers siècles de l'empire, mais un retour héroïque aux premiers temps du barbarisme latin<sup>177</sup>. C'est ainsi qu'avec le Moyen Âge on voit reparaître « la division fondamentale entre héros et serviteurs<sup>178</sup> ». Croce termine en soulignant que « Vico inaugure l'intelligence de l'âme médiévale, c'est-à-dire de la constitution mentale, sociale et culturelle de cette époque<sup>179</sup> ».

Si, selon la théorie vicienne du « reflux », une deuxième barbarie avait été possible, pourquoi une troisième période de barbarie ne le serait-elle pas, pourquoi serait-elle nécessairement considérée comme mauvaise ? Le fascisme ne peut-il représenter ce troisième retour ? N'est-ce pas là l'explication des conséquences pratiques qu'auront la lecture et l'interprétation de Vico, ainsi que la réflexion sur son œuvre, aussi bien dans la pensée que dans le comportement de Croce, penseur et homme politique, dans les années qui vont suivre la publication de son livre en 1910 ? Car sa critique de l'école du droit naturel, de ses fondements intellectuels, de ses formulations et de leurs significations pratiques, son culte des âges héroïques sont identiques aux idées qui étaient celles de Herder et de Burke, de Carlyle et de Sorel. Tout cela va aboutir à une longue campagne contre la démocratie et sur un

alignement sur la plus importante campagne anti-lumières de son temps, que l'historiographie apologétique de l'après-1945 va considérer comme une simple erreur de parcours.

En réalité, la longue route, toute d'opposition à la démocratie, que Croce suit depuis le tournant du siècle n'est pas le fruit d'un quelconque opportunisme, mais de sa devise « contre le XVIII<sup>e</sup> siècle » : voilà qui définissait explicitement les objectifs de sa critique intellectuelle. On voit ainsi que ses idées et son comportement au cours des premières années 1920 ne sont pas le fruit d'une mauvaise compréhension du fascisme, au contraire. Nul ne comprenait le fascisme mieux que Croce, nul n'avait une vision plus exacte de son contenu intellectuel et de sa fonction politique.

En effet, après avoir lui-même contribué, en compagnie de beaucoup d'autres figures de proue du libéralisme italien, à la montée du fascisme, le sénateur Croce n'hésite pas en 1924, après l'assassinat du député socialiste Giacomo Matteotti, alors que l'occasion d'abattre Mussolini se présente et que le roi pourrait y être favorable, à lever la main en faveur du gouvernement : expérience faite du fascisme au pouvoir, Croce vote quand même la confiance à son chef. En dépit du fait que Mussolini avait assumé publiquement la responsabilité du crime, le plus grand intellectuel italien vivant pensait toujours que le fascisme avait encore, en sauvant l'Italie de la démocratie et du socialisme, une importante fonction à remplir. Ce n'est que plus tard que Croce est entré dans la dissidence ; et, à partir des années trente, il commence à voir, dans l'histoire, l'histoire de la liberté<sup>180</sup>. Il en va tout autrement dans les moments critiques de 1922, à la veille de l'invitation faite par le roi à Mussolini de former le nouveau gouvernement, quand Croce n'hésite pas à affirmer que, tout compte fait, le fascisme est compatible avec le libéralisme<sup>181</sup>.

En mai 1924, dans le contexte de l'assassinat de Matteotti, figure héroïque de l'opposition antifasciste, Croce produit un texte, publié par la revue *La Critica* et largement reproduit par le quotidien de Turin *La Stampa*, qui en dit plus long sur les raisons de l'emprise du fascisme que ses longues et tortueuses

explications données tout au long des années qui suivent la chute de Mussolini : « Mes refus, comme ceux de tout homme raisonnable, sont toujours *secundum quid* et n'excluent pas que ce qui est répréhensible par certains côtés soit admirable par d'autres, que ce qui n'est pas valable eu égard à certains types d'effets soit valable à d'autres égards. Je niais que le futurisme, mouvement volontariste, braillard et vulgaire, puisse susciter la poésie, qui naît chez quelques esprits solitaires et contemplatifs, dans l'ombre et le silence ; mais je ne niais pas, et je le reconnaissais même, le caractère pratique du mouvement futuriste. Faire de la poésie est une chose, faire le coup de poing est autre chose, semble-t-il ; et il n'est pas dit que celui qui ne réussit pas dans la première activité ne puisse pas réussir dans la seconde, ni que l'avalanche des coups de poing ne soit, dans certains cas, utilement et opportunément administrée<sup>182</sup>. »

Ces réflexions constituent un échantillon remarquable de la manière dont une philosophie de l'histoire peut être traduite en termes accessibles au lecteur d'un journal quotidien, ou de la façon dont le relativisme historique peut être appliqué à la vie politique de tous les jours. Car Croce, qui souvent fait figure d'un Meinecke italien, véhicule une même vision historiste : sa pensée politique est dominée par un rejet des Lumières, qui débouche sur l'idée que les « idées préconçues » humanitaires constituent les plus puissants obstacles à la puissance de l'État et à la sauvegarde de la patrie, donc à la marche de l'histoire<sup>183</sup>. Comme Mussolini et ses camarades syndicalistes, Croce tire de la guerre la conclusion classique : « Les auteurs de l'histoire mondiale sont les peuples et les États, et non les classes<sup>184</sup>. » Croce s'apparente à l'école historique allemande, dont Vico, son maître, peut, non moins que Herder, être considéré comme l'un des ancêtres, aussi bien par sa préférence pour l'individuel que par son anti-universalisme. Dès la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, il insiste, d'une manière analogue à celle des Allemands, sur l'individualité irréductible des faits historiques. Il est incontestable que le relativisme historique allemand acquiert alors une grande influence sur la pensée de Croce, bien préparée par le

relativisme de Vico. En même temps, il se penche sur Marx, mais n'en retient guère, comme Sorel, que la guerre à la démocratie bourgeoise et au droit naturel. Ce qui pour Croce importait dans Marx, c'était, comme pour Sorel, la vision de son œuvre en termes de sociologie de la violence. En 1917, Croce, qui s'était pourtant détaché du marxisme depuis longtemps, exprime encore sa reconnaissance à Marx d'avoir contribué à « le rendre insensible à la Justice et à l'Humanité<sup>185</sup> ».

Fidèle à cette démarche, Croce, qui au cours de cette période est aussi un darwiniste social convaincu<sup>186</sup>, ne cesse, pendant les vingt années qui précèdent la montée du fascisme, de mener quotidiennement une âpre polémique contre la démocratie, le droit naturel et les idéologies humanistes. Tous les clichés, qui depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle fondent la haine des Lumières, vont très vite trouver chez lui leur terre d'accueil.

« Non, décidément, la démocratie c'est le néant ! C'est le troupeau conduisant le berger, c'est le monde renversé, c'est le désordre, l'inanité et l'imbécillité organisée<sup>187</sup>. » Croce apprécie tellement cette citation provenant du *Mercure de France* de septembre 1915 qu'il la fait sienne et la reproduit telle quelle, en français, dans son propre article écrit en octobre : son contenu est caractéristique de la pensée crocienne ; il mérite d'autant plus l'attention du lecteur qu'il fut republié mot pour mot en 1928, dans *Pagine sulla Guerra*, en pleine période de « fascisation » de l'État italien. Il a fallu l'expérience de toutes les années de dictature fasciste pour le convaincre que l'on ne pouvait pas faire impunément la guerre à l'intellectualisme, à l'universalisme, au rationalisme, au matérialisme historique et à l'héritage de 89. Croce devait finalement comprendre que la guerre à la démocratie avait un prix et des conséquences concrètes. Voilà pourquoi son vote de confiance de 1924 prend une signification symbolique : rien ne peut expliquer plus clairement l'ambiguïté des positions prises, tout au long de l'entre-deux-guerres, par tant d'intellectuels européens face au fascisme.

Il ne faut pas oublier que ce sont les ennemis de la démocratie venus des milieux cultivés, du côté des élites, souvent plutôt libérales, bien que dans un sens très restreint du terme, qui livrent l'Italie au fascisme. Voilà en quoi consiste le rôle historique de Croce ; cette même fonction est remplie en Allemagne par Spengler, par Carl Schmitt et d'autres conservateurs révolutionnaires, comme Arthur Moeller van den Bruck et Ernst Jünger. Ce sont ces ennemis des Lumières françaises, du rationalisme et des valeurs universelles, de l'égalité et de l'autonomie kantienne de l'individu qui ont conduit les classes supérieures allemandes aux portes du III<sup>e</sup> Reich<sup>188</sup>. À la même période, Spengler devient très populaire auprès de ce lecteur insatiable qu'était Mussolini. Renzo de Felice a déjà montré que le chef du fascisme italien avait commencé à avoir une connaissance directe de l'œuvre durant la seconde moitié des années 1920. En 1928, Spengler et Mussolini écrivent une double préface à la traduction en italien d'un essai d'un auteur allemand dont la démonstration s'inscrivait dans la philosophie de l'auteur du *Déclin*<sup>189</sup>. Il s'agissait d'un sujet qui tenait à cœur aux deux hommes : la décadence de la race blanche d'Occident. Mussolini s'accorde avec Spengler sur l'importance qu'il convient de donner aux valeurs dans la lutte contre la décadence. Il fait facilement sienne la conception spenglerienne du primat de la culture, sauf en ce qui concerne les origines germaniques de la culture occidentale. De plus, pour faire obstacle à la décadence issue de la démocratie, Spengler penche pour la dictature et pour Mussolini qui en est l'incarnation et qui le fascine, tout comme il fascine un Moeller van den Bruck. En 1933, Mussolini fait traduire les *Années décisives*, ouvrage qui appartient aux dernières années de la vie de Spengler quand l'auteur du *Déclin* critique le nazisme. Le Duce consacre à l'ouvrage un article élogieux. Comme Spengler, il conçoit le problème de la préservation de l'identité culturelle de l'homme occidental à l'échelle de la race blanche tout entière et, comme lui, tient à se démarquer des conceptions raciales des nazis<sup>190</sup>.

Ce n'est que quand le mal a été fait que ces rudes ennemis des Lumières et de la démocratie sont entrés dans une

dissidence relative ; encore faut-il s'entendre sur le mot « dissidence ». Le sacrifice consenti par Spengler se réduisait à ne pas pouvoir publier ses réserves et critiques, alors que Jünger n'a pas songé un seul instant à refuser de servir sous la croix gammée pendant la campagne de France et dans les troupes d'occupation à Paris. La dissidence n'a pas été très dure non plus pour Croce, confortablement installé chez lui, alors que Gramsci n'a été libéré que pour lui permettre de ne pas mourir en prison. Il va sans dire que la détention de Gramsci dans des conditions très dures ne suscite de la part de Croce aucune réaction. Pendant toutes les années du fascisme, celui-ci continue à publier sa revue *La Critica* et, en dissociant la culture de la politique, rend à Mussolini un service qui n'a pas de prix pour le régime. Alors que Gramsci va payer de sa liberté, et en fait de sa vie, sa conviction qu'une telle dissociation revenait à une trahison de la culture, la haine de Croce envers le communisme est suffisamment profonde pour rendre le fascisme supportable. Son manifeste des intellectuels antifascistes est d'ailleurs motivé beaucoup plus par ses désaccords avec Gentile que par une volonté de résistance au fascisme. Un autre ennemi de la démocratie, l'une des fameuses figures de la « révolution conservatrice », Moeller van den Bruck, qui se donne la mort sous Weimar, tant la dégradation de l'Allemagne tombée entre les mains des libéraux et des démocrates lui est insupportable, constitue pour les nazis une référence justifiée.

Certes, le plus grand ennemi que la pensée des Lumières ait jamais connu est incontestablement Nietzsche. Sa figure formidable domine le tournant du xx<sup>e</sup> siècle. Pourtant, par son antinationalisme violent, par son anti-antisémitisme intense, par son cosmopolitisme sans faille, par son individualisme aristocratique, par sa francophilie, Nietzsche occupe une place à part. Il contribue à nourrir la révolte contre les droits de l'homme, le libéralisme et la démocratie, il donne le cachet du génie à l'antirationalisme et à l'anti-universalisme et nul n'a fait plus que lui pour tourner en dérision la prétention à l'égalité. Il est, contrairement à ce que l'on prétend souvent, un penseur politique très conscient de la signification de son

œuvre. Cependant, cet aristocrate de la pensée ne descend pas dans la rue. La campagne politique sur le terrain sera menée par les hommes qui prendront sur eux la tâche de traduire en termes de politique des masses aussi bien le travail de Nietzsche que celui de la génération précédente. Ils se feront sciemment publicistes, simplificateurs et vulgarisateurs.

Comme toute sa génération, Spengler atteste l'influence de l'auteur de *Zarathoustra*, et il vient chronologiquement tout de suite après Sorel, pétri lui aussi de Nietzsche. Il ruminait son grand œuvre avant la guerre, mais la défaite allemande fait que le premier tome du *Déclin de l'Occident*, sorti en avril 1918, devient un énorme succès à la fois en librairie et auprès de la communauté intellectuelle, au moins en ce sens qu'il ouvre un débat auquel participent les plus grands noms de l'Allemagne de son temps, y compris Troeltsch et Meinecke. Sans le reconnaître explicitement, les deux grands prêtres de l'historisme ont subi une profonde influence spenglerienne. Les critiques sont dans leur très grande majorité négatives : les faiblesses de l'ouvrage, les erreurs dont il est truffé apparaissent dès sa sortie, sans nuire à sa carrière de best-seller. En même temps, la critique est très souvent désarmée à la fois par la vision grandiose de l'histoire universelle qu'offre l'ouvrage et par ce qui est perçu comme une prophétie du déclin ou de la mort de l'Occident. Ici il convient de rappeler ce que Spengler appelait lui-même un malentendu : l'œuvre a été produite dans la perspective d'une victoire allemande. Le reproche de pessimisme touche Spengler profondément : il réagit en 1921 en mettant l'accent, dans un article précisément intitulé « Pessimisme », sur l'action que doit inspirer sa pensée. Déjà en 1919 il avait publié son essai politique, *Prussianité et socialisme*, qui devait inspirer toutes les variétés de socialisme national, et qui montrait bien que c'était moins la perspective du déclin de l'Occident qui l'intéressait que l'accomplissement de l'Allemagne<sup>191</sup>. Dans ce pamphlet, il propose pour son pays un socialisme prussien, antimarxiste, un « socialisme éthique », à la fois négation du libéralisme et de la Révolution soviétique<sup>192</sup>.



La filiation de Nietzsche et de Goethe, surtout celle de l'auteur de *Wilhelm Meister*, sont les seules influences que Spengler reconnaît, mais il n'en est pas moins un disciple fidèle de Vico, de Herder et de Burke, ce qu'il n'admet pas. Les deux derniers sont cités chacun une seule fois ; Vico est totalement absent. Vico avait déjà vu que l'histoire n'est pas une, qu'elle est faite de peuples qui passent, indépendamment les uns des autres, par un cycle d'évolution complet. L'idée de phases organiques de l'ascension et du déclin est la sienne, tout comme l'idée que l'histoire n'est pas un progrès continu. Quand un peuple est passé par le cycle d'ascension et de déclin, un autre peuple entre dans le cycle culturel et développe son caractère propre. Cependant Vico, comme Herder, est encore chrétien. L'abandon de la dimension chrétienne dans le rejet des Lumières est l'œuvre de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Que ni Vico ni Herder n'appartiennent au bagage culturel de Spengler qui s'en va chercher en Chine des penseurs et des hommes d'État dont pas un lecteur européen, en dehors du petit cercle des érudits, n'a entendu le nom, n'est ni naturel ni logique, et ne s'explique que par la volonté de rabaisser le christianisme autant que possible, sans lui substituer l'universalisme des Lumières.

Herder est cité dans l'introduction, où il est stigmatisé en compagnie de Kant et de Hegel pour avoir accepté le schéma traditionnel – Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes – qui ne fait qu'identifier « avec le sens de l'univers l'esprit d'Occident tel qu'il se reflète dans le cerveau d'un individu occidental<sup>193</sup> ». Les trois plus importants philosophes allemands jusqu'à Nietzsche sont balayés d'un revers de main : Herder, qui appelait l'histoire une éducation du genre humain, Kant, un développement de l'idée de liberté, Hegel, une autoréalisation de l'esprit universel, croyaient avoir assez réfléchi sur la forme fondamentale de l'histoire. Pour Spengler, il n'en est rien<sup>194</sup>. Quant à Burke, il est mentionné tout à la fin pour illustrer les vertus de la politique réaliste face à l'engouement pour les idées abstraites<sup>195</sup>. En réalité, la conception globale du *Déclin de l'Occident*, tout comme le contexte général, doivent beaucoup à Herder, et dans une

certaine mesure aussi à Burke. Le souci de souveraineté culturelle et avant tout l'idée selon laquelle le déclin de la civilisation occidentale date des Lumières françaises appartiennent à l'héritage du pasteur de Weimar. Cet héritage est radicalisé chez Spengler, mais non pas inventé par lui.

En effet, pour Herder, la civilisation européenne a été fondée, on l'a vu, par les Germains des grandes invasions. Il a été le premier à opposer les facultés créatrices des Germains à la décadence française. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que la France, minée par les Lumières rationalistes, et l'Angleterre post-shakespearienne sont engagées sur le chemin de la décadence, le monopole de la création intellectuelle se déplace vers l'Allemagne, nation jeune et porteuse de l'avenir. La révolte de Herder et de Burke contre le rationalisme, qui avait déjà explosé au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, trouve ici son apogée aux côtés des tendances nationalistes. Pas plus que Herder et Burke, Spengler n'est un nationaliste aveugle, et l'Occident n'est pas explicitement identifié avec l'Allemagne, mais les sources de la « haute culture » occidentale sont nordiques.

Comme Herder, Spengler est une figure hautement ambiguë. Il mène un combat à outrance contre la République de Weimar, mais, en juillet 1933, il fait paraître *Années décisives*, un nouveau best-seller : la vulgarité nazie, tout comme le racisme primaire des hitlériens, lui répugne. Son parcours politique ressemble quelque peu à celui de Croce : ennemi des Lumières et de la démocratie, Croce après avoir soutenu le régime mussolinien pendant les premières années de son existence se veut ensuite le leader de l'opposition intellectuelle au fascisme. Mais alors que Spengler, condamné au silence, meurt en 1936 sans avoir pu mettre sous les yeux de ses compatriotes ses réflexions critiques à l'égard du nouveau régime, Croce jouit d'une relative liberté et après la chute de Mussolini élabore la théorie du fascisme parenthèse : le fascisme n'aurait pas véritablement appartenu à l'histoire nationale. Cette théorie, en vigueur pendant tout l'après-guerre, avait également le grand avantage de mettre entre parenthèses les années « fascisantes » de Croce lui-même.

Penseur ambivalent, Spengler l'est encore par sa façon d'écrire. *Le Déclin de l'Occident* captive par sa qualité littéraire et par l'extraordinaire mélange de considérations philosophiques et de remarques de publiciste, par une capacité peu commune à regarder l'histoire à vol d'oiseau et d'y mêler des trivialités journalistiques. Spengler frappe ainsi l'imagination, il donne au lecteur le sentiment de l'associer à des découvertes fabuleuses, et, tout en lui faisant sentir la gravité de l'heure, il se fait l'écho des préoccupations de Monsieur-Tout-le-Monde. Son livre peut se lire comme une curiosité, mais ce qui importe c'est qu'au moment de sa publication il répond à un besoin ; et son immense succès en apporte la preuve. De plus, Spengler touche souvent du doigt des vérités importantes, par exemple quand il dit qu'« un problème politique ne pouvait pas se comprendre par la politique même<sup>196</sup> ». Mais là où Spengler frappe vraiment l'imagination, c'est lorsqu'il expose sa vision globale de l'histoire. Le triomphe du *Déclin* s'explique aussi bien par le moment de sa parution dans une Allemagne humiliée comme jamais depuis Napoléon que par le fait que, pour l'essentiel, il reprend un certain nombre d'idées clés avec lesquelles le lecteur européen cultivé, surtout allemand, était déjà familier. Que sa méthode scientifique puisse paraître douteuse, qu'elle suscite le sourire des experts, que Spengler ait osé écrire comme si Vico ou Herder n'avaient jamais existé, qu'il regarde de haut Kant et Hegel et ne daigne reconnaître une dette, et encore mineure, qu'envers Nietzsche, qu'il ait servi surtout de relais d'idées et de catalyseur ne change rien à l'affaire. Il pouvait ne pas connaître l'existence de Danilevsky<sup>197</sup>, mais il n'est pas possible qu'il ait ignoré tout de Herder et de la considérable bibliographie herderienne qui s'était déjà accumulée de son temps. L'idée selon laquelle l'occidentalisation de la Russie tout comme la francisation de l'Allemagne font violence à l'âme nationale est une idée herderienne. C'est en reprenant les idées principales de la critique des Lumières herderienne que Spengler acquiert tout d'un coup une stature qui fait de son œuvre le symbole de son temps.

Dans le premier paragraphe de l'introduction au *Déclin*, Spengler définit ses objectifs : « On a osé pour la première fois, dans ce livre, tenter une prédétermination de l'histoire. Il s'agit de poursuivre le destin d'une culture, de la seule culture qui soit en train de s'accomplir de nos jours sur cette planète, la culture euro-américaine, dans ses phases non encore écoulées<sup>198</sup>. » Le dernier paragraphe fixe les deux aspects ou les deux grands axes de sa pensée : tout d'abord, son « but est de développer une philosophie de l'histoire universelle avec sa propre méthode de morphologie comparée<sup>199</sup> ». En même temps, son ouvrage a un « thème restreint » qui consiste en « une analyse du déclin de la culture européenne d'Occident, répandue aujourd'hui sur toute la surface du globe ». Cette analyse « essaie de tirer, de la pratique historique de l'humanité supérieure, la quintessence de cette expérience historique pouvant servir de base à l'organisation pratique de notre avenir<sup>200</sup> ». Spengler s'interroge sur la question de savoir « sous quelle forme s'accomplira le destin de la culture occidentale », et à cet effet il promet de s'attaquer à la question de « ce qu'est la culture<sup>201</sup> ». Voilà le problème clé qui se pose à nous, « si l'on veut réellement comprendre la grande crise du présent », problème qu'il faut contempler « d'une hauteur atemporelle, l'œil fixé sur l'univers formel historique de milliers d'années<sup>202</sup> ».

Tout au long de son introduction, Spengler développe un relativisme radicalisé, qui va au-delà de ce qu'imaginait Herder, encore chrétien, mais qui est développé sur des fondements et des matériaux premiers fournis par l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire*. « Morphologiquement parlant, pourquoi le XVIII<sup>e</sup> siècle aurait-il plus de poids que soixante autres qui l'ont précédé ? » Mais le problème est plus vaste : « N'est-ce pas ridicule d'opposer des “Temps modernes”, limités à quelques siècles et localisés d'ailleurs essentiellement en Europe occidentale, à une “Antiquité” embrassant autant de millénaires, à laquelle on ajoute en simple appendice... la masse entière de toutes les cultures préhelléniques<sup>203</sup> ? » Comme Herder, Spengler est convaincu

que « c'est l'orgueil qui parle, orgueil de l'Européen occidental qu'aucun scepticisme n'arrête<sup>204</sup> ». Assurément, il est naturel que l'existence d'Athènes, de Florence ou de Paris importe davantage à la culture d'Occident que « celle de Loyang et de Pataliputra », mais personne n'a le droit de fonder « un schéma de l'histoire universelle sur ces jugements de valeur ». Il faudrait alors permettre aux historiens chinois d'esquisser un plan d'histoire universelle où les croisades, la Renaissance, Jules César et Frédéric le Grand seraient passés sous silence<sup>205</sup>. Il convient donc de mettre fin à la place privilégiée occupée par l'Occident face à l'Inde, à la Chine, à l'Égypte, ou face à la culture arabe et mexicaine, il convient de se libérer de ce schéma occidental, que Spengler appelle le « *système ptolémaïque* », et qui « fait mouvoir les autres cultures autour de nous comme autour d'un centre de tout événement historique » : il parle de son idée comme d'une « *découverte copernicienne* »<sup>206</sup>. En vérité, il s'agit moins d'une révolution que d'une application de l'historisme herderien, radicalisé par les sciences biologiques, aux réalités du XX<sup>e</sup> siècle. Le pluralisme des cultures était le fait du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais ni Voltaire, ni Montesquieu, ni le pasteur Herder, tout antirationaliste qu'il fût, n'avaient mis en cause l'unité de l'esprit humain. Il a fallu attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la poussée du darwinisme social, pour qu'un pas décisif soit franchi : le système spenglerien, dit Merlio, enserme l'histoire humaine dans un carcan biologique rigide<sup>207</sup>.

C'est ainsi que, à la place d'une histoire universelle à forme linéaire, « je vois, dit-il dans ce texte où s'affirme l'essentiel de sa philosophie de l'histoire, le théâtre d'une variété de cultures grandioses [...] qui ont chacune leur idée, leurs passions, leur vie, leur volonté, leur sentiment, leur mort *propres*. [...] Il y a une croissance et une vieillesse des cultures, des peuples, des langages, des vérités, des dieux, des paysages, comme il y a des fleurs, des branches, des feuilles, des chênes, des pins, jeunes et vieux, mais il n'y a pas d'humanité vieillissante. Chaque culture a ses possibilités d'expression nouvelles qui germent, mûrissent, se fanent et

disparaissent sans retour. [...] Ces cultures, natures vivantes de rang suprême, croissent dans une noble insouciance de leur but, comme les fleurs des champs. [...] Je vois dans l'histoire universelle l'image d'une éternelle formation et transformation, d'un devenir et d'un trépas miraculeux de formes organiques<sup>208</sup> ». Ainsi s'affirme l'organicisme spenglerien : pluralisme et organicisme deviennent deux aspects d'une même évolution.

L'histoire universelle n'est pas l'histoire d'une humanité allant vers un accomplissement des temps. Elle est constituée par la série des « hautes cultures » ayant vu le jour à des moments et à des endroits différents. Ces cultures se succèdent sans se prolonger les unes les autres ; il n'y a aucune filiation, aucun emprunt possible entre elles. Chacune fait naître un certain type d'humanité qui lui est propre, et qui disparaît quand la culture meurt. Aucune renaissance n'est possible. Chaque culture est l'émanation d'une certaine « âme », elle parle un langage symbolique et exprime un archétype, un *Ursymbol* qui lui confère son originalité. Chaque culture est un organisme dont le développement suit les phases biologiques communes : jeunesse (printemps), âge mûr (été), vieillesse (automne) et mort (hiver). L'hiver des cultures, l'époque décadente, est ce que Spengler appelle civilisation. Les cycles culturels se déroulent tous exactement comme ceux des saisons, au même rythme. La morphologie historique de Spengler consiste à déceler la nature originale de l'âme de telle ou telle culture, puis à comparer les manifestations de cette « âme culturelle » à une époque déterminée aux manifestations d'une autre âme parvenue au même stade de l'évolution cyclique. Finalement, pour Spengler, comme le montre Merlio dans son ouvrage à tous égards remarquable, l'histoire n'est pas une science : l'âme des différentes cultures n'est accessible qu'à l'intuition<sup>209</sup>.

Pour l'essentiel, cela a déjà été dit au temps de Herder. On a vu plus haut la nature de la révolte herderienne contre ce qu'il concevait comme une histoire européocentriste, linéaire, une marche continue vers le progrès, dont le grand responsable

aurait été Voltaire. On a vu également combien cette vision simpliste de la pensée des Lumières pouvait être carrément fautive, produit d'une construction que Herder a forgée de toutes pièces pour combattre le rationalisme. Spengler poursuit en la radicalisant cette ligne de pensée, tout comme il développe l'idée d'une histoire universelle et non pas nationale. Mais, en vérité, l'idée d'une histoire universelle n'est-elle pas une idée de Voltaire ? N'est-ce pas l'auteur de *l'Essai sur les mœurs* qui a inventé l'écriture de l'histoire en termes de cultures ? Cependant, si les hommes des Lumières avaient ce sens du pluralisme des cultures, ils préservent l'unité du genre humain. Les hommes devaient être saisis dans leur contexte historique, mais l'humanité était une, l'homme un individu rationnel et ses faiblesses un produit de l'environnement et non pas de sa nature. Ce n'est pas dans la seconde moitié du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle que l'on a inventé l'idée selon laquelle il n'existe pas de hiérarchie entre les sociétés, et que l'Européen n'a pas de raison valable de se considérer comme supérieur aux autres habitants de la planète. Le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle français connaît l'existence d'individualités culturelles distinctes, mais un Voltaire et un Montesquieu pensent qu'une hiérarchie existe, et que cette hiérarchie est une hiérarchie de valeurs : une société où sévit l'absolutisme est inférieure à une société où est assurée la liberté individuelle. Un Rousseau et un Helvétius voient dans une inégalité démesurée de fortunes un mal auquel il convient de remédier, et non pas un état social parmi d'autres.

Mais, dans l'esprit de Spengler, ce pluralisme infini est précisément ce que le penseur d'Occident, ou en d'autres termes le rationaliste, ne comprend pas. L'Europe n'est plus le Soleil autour duquel tournent tous les autres astres. L'exemple classique est évidemment Kant. Quand Platon parle d'humanité, dit l'auteur du *Déclin*, il entend les Hellènes opposés aux Barbares. Mais quand Kant parle d'idéals éthiques, il chute dans le péché capital : « Il affirme la valabilité de ses principes pour tous les hommes de toutes les espèces et de tous les temps<sup>210</sup>. » Il en est de même en ce qui concerne ses critères esthétiques : « Les formes nécessaires de



la pensée postulées par lui ne sont jamais que celles de la pensée occidentale<sup>211</sup>. » Or, pour le Chinois moderne ou pour l'Arabe, la philosophie de Kant n'a que la valeur d'une curiosité. Pour la pensée russe, les catégories occidentales sont aussi étrangères que celles-ci pour les catégories de la pensée chinoise ou grecque. Par ailleurs, pour les Occidentaux, la compréhension des mots antiques leur est aussi impossible que la compréhension des mots russes et hindous<sup>212</sup>.

Voilà en quoi consiste, selon Spengler, la faiblesse de l'Occident : un manque total de compréhension du « caractère historique relatif » de ses catégories. L'homme d'Occident refuse d'accepter l'idée que ces catégories sont l'expression « *d'un être particulier et de cet être seul* », il ne veut pas savoir que « leur valabilité a des limites nécessaires », il refuse de se convaincre que « ses “vérités immuables” et ses “connaissances éternelles” ne sont vraies que pour lui et éternelles que dans son image cosmique », et que « c'est un devoir pour lui de les dépasser pour chercher celles que l'homme des autres cultures a tirées de lui-même avec une égale certitude<sup>213</sup> ». Ce qui fait évidemment que rien de « constant et de général » n'existe et que l'on ne parlera plus « des formes de *la* pensée, du principe de *la* tragédie, du devoir de *l'État*. La valabilité universelle est une inférence toujours fautive de soi sur autrui<sup>214</sup> ».

Après la critique de la pensée occidentale par l'angle kantien, vient la critique de Nietzsche. Certes, Nietzsche « tenait déjà en main tous les problèmes décisifs », mais, en « romantique qu'il était », il n'a pas osé « aborder la sévère réalité de front<sup>215</sup> ». L'un de ses plus grands mérites est « d'avoir posé le problème *de la valeur de la vérité*<sup>216</sup> », dit Spengler au début du premier volume du *Déclin*, pour enchaîner quelque mille pages plus loin : « Le grand mérite de Nietzsche sera toujours d'avoir reconnu [...] [la] double nature de toutes les morales. [...] *Bon et mauvais sont des distinctions de noble, bien et mal des distinctions de prêtre.* [...] Les bons sont les puissants, les riches les heureux. [...] Mauvais, vils, misérables, vulgaires au sens ancien sont les

impuissants, les pauvres, les malheureux, les lâches, les petits<sup>217</sup>. »

Nietzsche a su aller bien au-delà de Descartes, car si l'auteur du *Discours de la méthode* voulait douter de tout, il ne voulait pas douter de la valeur de son problème, mais poser un problème, dit Spengler, n'est pas le résoudre. Il veut montrer ainsi que le mal n'est pas circonscrit au rationalisme et à l'universalisme des Lumières, mais que ce défaut est structurel, et s'exprime dans la même mesure chez cet antikantien par excellence qu'est Nietzsche. En effet, quel est « l'horizon historique de Nietzsche », demande Spengler ? Sur quels fondements reposent exactement « ses concepts », ceux avec lesquels l'auteur du *Déclin* s'identifie d'ailleurs sans réserve, « de décadence, de nihilisme, de bouleversement de toutes les valeurs, de volonté de puissance », sinon sur les Grecs et les Romains, la Renaissance et l'Europe contemporaine ? Nietzsche n'est-il pas lui aussi prisonnier de la périodisation européenne occidentale de l'Antiquité, du Moyen Âge et des Temps modernes ? Et Schopenhauer, Comte, Feuerbach ont-ils un plus vaste horizon intellectuel ? La fameuse Nora d'Ibsen est-elle autre chose qu'une grande bourgeoise nordique, avec une éducation protestante<sup>218</sup> ?

En vérité, Spengler accuse Nietzsche d'avoir été, « en tout et pour tout, [...] un élève des décades matérialistes<sup>219</sup> ». Il en est de même en ce qui concerne Schopenhauer, dont le « système est un *darwinisme avant la lettre*<sup>220</sup> ». En fait, Spengler place tout le XIX<sup>e</sup> siècle sous le signe de Darwin et du darwinisme tel qu'il l'entend : l'évolution est régie par la sélection naturelle et la loi du plus fort. Selon lui, Nietzsche a été un « disciple inconscient de Darwin<sup>221</sup> », mais il oublie de nous préciser que l'auteur de *Contre Wagner* est aussi l'auteur dans *Le Crépuscule des Idoles* d'un « Anti-Darwin ». Il le sait probablement, car il prend la précaution d'en appeler à l'inconscient de Nietzsche. Mais Nietzsche a été aussi un disciple de Marx : « C'est la généalogie de la morale des maîtres. [...] La volonté de puissance est représentée aujourd'hui par les deux pôles de la vie publique, la classe

ouvrière et les grands hommes d'argent et de cerveau<sup>222</sup>. » Nietzsche était socialiste « sans le savoir<sup>223</sup> », lance Spengler pour s'avancer clairement sur les pas de Sorel, lui aussi disciple de Nietzsche. « La “morales des esclaves” chez Nietzsche est un fantôme. *Sa morale des maîtres est une réalité*<sup>224</sup>. » Cette réalité est représentée aujourd'hui aussi bien par les hommes d'affaires qui créent l'avenir – les capitaines d'industrie de Sorel – que par le socialisme.

Il est d'une grande importance de reconnaître dans quelle mesure Spengler suit Sorel, qui le précède d'une bonne dizaine d'années. Comme chez Sorel, la révolte spenglerienne contre la culture des Lumières débouche sur le culte des symboles et elle est nourrie non seulement des mêmes réflexes antirationalistes et anti-universalistes, mais d'une même interprétation de Marx. L'idée de lutte de classes recouvre, selon Spengler, une pure et simple volonté de puissance et de domination. Marx pose le problème des relations sociales en termes de pouvoir : il entend démontrer qu'à son tour le prolétariat peut et doit devenir le plus fort. Tout autant que Darwin, il a contribué à la généalogie de la morale des maîtres. En vérité, Spengler reprend l'essentiel de l'argumentation de Sorel. En effet, on retrouve chez Sorel, lui aussi lecteur assidu de Nietzsche, le même mépris des Lumières, de l'idée de progrès, des valeurs libérales couvertes de l'opprobre de « morale bourgeoise », du « matérialisme », de l'humanitarisme, du parlementarisme, de l'électoralisme et des partis politiques : en somme, de tout ce qui, de près ou de loin, touche ou ressemble à la démocratie et au socialisme démocratique. Au centre de la pensée de Sorel se trouvent les idées de mythe et de la violence créatrice de morale. La violence prolétarienne détruira la démocratie bourgeoise pourrie et le socialisme corrompu, son allié dans l'inféodation aux valeurs des Lumières.

Spengler se considère comme un révolutionnaire, le premier à pouvoir véritablement prétendre au titre d'inventeur de l'histoire universelle. Assurément, un siècle et demi après Herder, Spengler jouit d'une liberté de manœuvre que ce

dernier ne possédait pas. De plus, n'ayant rien d'un chrétien, mieux que Herder il peut se permettre de dire que tout ce que « l'Occident a dit et pensé jusqu'à ce jour des problèmes de l'espace, du temps, du mouvement, du nombre, de la volonté, du mariage, de la propriété, du drame, de la science, est resté étroit et douteux, parce qu'on visait à trouver *la* solution du problème au lieu de savoir qu'à plusieurs questions correspondent plusieurs réponses<sup>225</sup> ». Ici vient cette conclusion capitale, que Herder avait déjà faite sienne, que Maurras et Barrès avaient reprise et dont ils avaient fait usage lors de l'affaire Dreyfus sans avoir le sentiment de faire une révolution, à savoir que, « pour des hommes différents, il y a des vérités différentes. Pour le penseur, elles sont toutes valables ou aucune<sup>226</sup> ». Quelque trois cents pages plus loin, il enfonce le clou de telle sorte qu'aucun malentendu n'est désormais possible, et la solution « des difficultés séculaires » est maintenant à la portée de tous : « *Il y a autant de morales que de cultures, ni plus ni moins. Personne n'est ici libre de choisir. [...] L'individu, partant du sentiment fondamental de sa culture, peut accomplir des actions morales ou immorales, "bonnes" ou "mauvaises", mais la théorie de ces actions est donnée absolument. Chaque culture a pour cela une mesure propre, dont la valabilité commence et finit avec elle. Il n'y a pas de morale humaine universelle<sup>227</sup>.* » Et plus loin : « Une morale est, comme une plastique, une musique ou une peinture, un monde formel achevé en soi. [...] Dans le cadre de son milieu historique, elle est toujours vraie, hors de ce cadre toujours fausse<sup>228</sup>. »

Voilà pourquoi « l'innocent relativisme de Nietzsche » est loin de nous permettre d'accéder à la compréhension de l'histoire universelle<sup>229</sup>. « Nos contemporains ont beau discourir sur un bouleversement de toutes les valeurs », on est loin du compte de ce dont l'Occident a véritablement besoin. « Une sérieuse morphologie de toutes les morales sera la tâche de l'avenir. Ici encore, c'est Nietzsche qui a accompli le pas décisif pour une vue nouvelle. Mais il n'a pas suivi lui-même l'injonction qu'il fait au penseur de se placer au-delà du bien

et du mal. Il voulut être sceptique et prophète à la fois, critique et annonciateur d'une morale. Cela ne va pas ensemble. On n'est pas psychologue de premier rang tant qu'on est encore romantique. » Ainsi, Nietzsche « toucha ici, comme dans ses autres aperçus décisifs, au seuil de la question sans pouvoir y entrer ». Finalement, vient quand même l'hommage : « En attendant, personne n'a encore mieux fait<sup>230</sup>. »

Faire mieux que Nietzsche est l'objectif que Spengler s'est fixé. Pour comprendre le processus de déclin de l'Occident, dit-il, il convient de se pencher sur « le *problème de la civilisation* ». Pour Spengler, la civilisation est « la conséquence organique et logique d'une culture [...], son achèvement et sa fin ». Ce qui signifie que « chaque culture a sa propre civilisation<sup>231</sup> ». Selon lui ces deux mots, qui désignaient jusqu'à ce jour une vague distinction d'ordre éthique, sont pris pour la première fois dans un sens qui vient exprimer « une *succession organique* rigoureuse et nécessaire. La civilisation est le *destin* inévitable d'une culture. [...] Les civilisations sont les états *les plus extérieurs et les plus artificiels* auxquels puisse atteindre une espèce humaine supérieure<sup>232</sup> ». C'est ainsi que Rome représente le stade de la civilisation par rapport à la Grèce et qu'elle ferme une grande évolution. Comme Herder, qui disait à peu près la même chose, Spengler dresse le portrait des Romains : « Sans âme, sans philosophie, sans art, racistes jusqu'à la brutalité », leur faculté d'imagination visant uniquement au pratique, ils représentent cette « différence entre culture et civilisation » : « Âme grecque et intelligence romaine – c'est bien ce que c'est », et, ajoute-t-il, ce n'est pas vrai seulement pour l'Antiquité<sup>233</sup>. Depuis Herder jusqu'aux penseurs de la révolution conservatrice, l'opposition entre Rome et Grèce appartient à une tradition largement acceptée en Allemagne. Les intellectuels nationalistes exigent des Allemands de se couper de Rome, associée avec la latinité, la prépondérance culturelle française, la Renaissance et la Méditerranée, ce qui signifie en gros l'impérialisme culturel occidental.

Le passage de la culture (*Kultur*) à la civilisation (*Zivilisation*) s'est accompli dans l'Antiquité, au IV<sup>e</sup> siècle, puis au XIX<sup>e</sup> siècle, avec la poussée de la grande ville, « la ville mondiale » dans le langage de Spengler. La ville mondiale « signifie cosmopolitisme au lieu de patrie, sens froid des réalités au lieu de respect pour la tradition et ses enfants, irréligion scientifique pétrifiant la religion du cœur qui l'a précédée, “société” au lieu d'État, droits naturels au lieu de droits acquis ». Les Romains déjà avaient sur les Grecs l'avantage de l'argent, l'argent règne au XX<sup>e</sup> siècle. La ville mondiale n'a pas un peuple mais une masse, elle affiche une incompréhension du traditionnel et un naturalisme d'un sens tout nouveau, en son sein réapparaît « le *panem et circenses* » : à la culture appartenaient la gymnastique et le tournoi, à la civilisation le sport. Dans le monde du XIX<sup>e</sup> siècle, l'économique prend le dessus, tout comme ce furent les Romains qui apprirent au monde la splendeur de l'argent<sup>234</sup>.

L'image spenglerienne de la décadence ne diffère pas de celle de Herder. Pour l'auteur du *Déclin* aussi, l'impérialisme est le « symbole typique de la fin. Impérialisme est civilisation pure. Le destin d'Occident est dans ce phénomène irrévocable<sup>235</sup> ». Cette « tendance très pure de toute civilisation mûre » est vraie des Romains comme des Chinois ou des Arabes. Il n'y a là aucune volonté consciente, ni de la part d'un individu ni de la part d'une classe sociale, ou d'un peuple : « il n'y a point ici de choix<sup>236</sup> ». C'est ainsi qu'après le relativisme vient le déterminisme : maintenant que le secret de l'histoire est mis au jour, on ne peut plus se permettre d'espérer de l'avenir ce que l'on voulait. Désormais, chacun a le devoir d'apprendre « ce qui *arrivera*, avec l'invariable nécessité d'un destin », ce qui veut dire que la liberté signifie simplement que nous ne sommes libres que d'accomplir « *le nécessaire ou rien*. Sentir que cette nécessité est un “bien” est le propre de l'homme des réalités. [...] À la naissance appartient la mort, à la jeunesse la vieillesse<sup>237</sup>. »

Ici Spengler se défend immédiatement de l'accusation qu'il voit venir, celle de pessimisme. Reconnaître les réalités n'est



pas faire preuve de pessimisme. La culture occidentale s'est épuisée, et l'Européen occidental ne vit pas en un temps qui aurait son pendant dans l'Athènes de Périclès, mais dans la Rome des Césars. Il ne sera plus question pour lui d'une grande musique, d'une grande peinture, d'une grande architecture ou d'un grand théâtre<sup>238</sup>. Cet Européen vit un temps qui « est une époque de décadence », mais il ne peut pas changer sa « date de naissance au seuil de l'hiver, en pleine civilisation, et la transférer sous le soleil d'été, dans la maturité d'une culture, au temps de Phidias ou de Mozart<sup>239</sup> ». En faisant admettre une réalité, en faisant comprendre qu'il existe des limites, on ne tombe pas dans le pessimisme, au contraire : « Je considère ma doctrine comme une grâce pour les générations futures, car elle leur montre ce qui est possible, et donc nécessaire. » En reconnaissant ce qui est possible, l'Européen occidental cessera de s'égarer et de gaspiller son énergie. Le temps est venu pour la nouvelle génération de se tourner « vers la technique au lieu de la poésie lyrique, vers la marine au lieu de la peinture, vers la politique au lieu de la philosophie<sup>240</sup> ».

Comme Herder, Spengler pense « que toute idée vit dans un univers historique, dont elle partage par conséquent le destin général de la caducité ». Le principe de l'historicité absolue de la pensée est repris de Herder, sans que Spengler prenne seulement la peine de mentionner la philosophie de l'histoire du pasteur de Bückenburg : « Chaque philosophie est une expression de son temps et de lui *seul*. [...] L'immortalité des idées devenues est une illusion<sup>241</sup>. » Il en est ainsi toujours et de tout temps.

Spengler attaque lui aussi l'intellectualisme ou ce qu'il appelle, comme Herder, la culture livresque, ces « fadaïses académiques<sup>242</sup> » ; il pense que « le seul critérium d'une doctrine est sa nécessité pour la vie<sup>243</sup> ». Il voit « la pierre de touche du penseur dans la valeur de son coup d'œil sur les grands faits de son temps<sup>244</sup> ». Les grands philosophes du passé, présocratiques grecs ou chinois, Platon ou Confucius, Hobbes ou Leibniz, Pythagore et Goethe participaient avec



intensité à la vie de la cité. Comprendre la réalité politique, s'occuper des grands problèmes de la vie fait partie intégrante de la pensée philosophique bien entendue. Il n'en est plus ainsi en ce début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle : « Nos philosophes vivants », écrit Spengler, « sont aveugles. [...] On est descendu de la perspective de l'aigle à celle de la grenouille<sup>245</sup>. » En effet, « la philosophie systématique était achevée à la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle », avec Kant.

La philosophie éthique étant épuisée, il ne reste que « la morphologie historique comparée », c'est-à-dire sa propre invention. Cette méthode correspond, dans le cadre de l'esprit occidental, « au *scepticisme antique* ». Il convient de nouveau de ne pas se méprendre : c'est de scepticisme qu'il s'agit et non pas de pessimisme. Mais le scepticisme antique était a-historique, il doutait simplement en disant non, alors que le scepticisme du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle « commencera par tout comprendre comme relatif, comme phénomène historique. [...] Il renonce aux dogmes absolus<sup>246</sup> ». Voilà où est l'essentiel : « Le scepticisme est l'expression d'une pure civilisation, il décompose l'image cosmique de la culture antérieure. [...] La pensée d'hier considérait la réalité extérieure comme le produit de la connaissance et l'objet des appréciations éthiques, celle de demain y verra surtout *une expression et un symbole. La morphologie de l'histoire universelle devient nécessairement une symbolique universelle*<sup>247</sup>. » La conclusion vient immédiatement : « Du même coup tombe aussi la prétention de la pensée supérieure à posséder des vérités générales éternelles. Les vérités n'existent que par rapport à un groupe humain déterminé<sup>248</sup>. » Comme il n'y a plus ni vérité absolue ni Dieu qui puisse servir de référence, le seul critère est la vitalité, l'utilité pour la vie.

La première génération des penseurs des anti-Lumières avait été préservée du nihilisme par la foi chrétienne. La foi disparue, la génération du tournant du siècle se nourrit d'un nietzschéisme primitif et vulgarisé, mais en politique et comme force historique, ce sont les interprétations de Nietzsche qui comptent et non pas les finesses de sa

philosophie. C'est ainsi que, selon Spengler, la vérité, c'est-à-dire la morale, est sans valeur, car elle est impuissante face aux faits. Dans les premières pages du second volume du *Déclin*, Spengler pose le problème de la vérité dans le contexte de ses réflexions sur la raison, et, comme on vient de le voir, il en appelle au doute nietzschéen quant à la valeur même de la vérité. Mais ce contexte possède aussi une autre dimension : « Pour un animal, il n'y a que des faits, pas de vérités. [...] Faits et vérités se distinguent comme le temps de l'espace ou le destin de la causalité. [...] La vie réelle, l'histoire, ne connaît *que des* faits. L'expérience de la vie et la connaissance des hommes ne visent que les faits. » Voilà pourquoi « l'homme d'action, le héros, le volontariste [...] considère avec dédain les simples vérités comme des choses insignifiantes. Pour l'homme d'État authentique, il n'y a que des faits politiques, pas de vérités politiques<sup>249</sup> ».

On en arrive ainsi au point primordial, qui est la critique spenglerienne du rationalisme. Avant Adorno et Horkheimer, Spengler avait découvert une dialectique de la raison, mais il l'envisage évidemment d'une manière différente. Il convient d'insister là-dessus : les hommes de l'école de Francfort montrent comment, dans son entreprise de domination de la nature grâce à la raison, l'homme, sujet dominateur, finit par s'inclure lui-même dans la totalité à dominer, et perd ainsi toute particularité et toute liberté. Pour Adorno et Horkheimer le malheur consiste dans le fait que le dualisme du sujet et de l'objet est ainsi aboli. Ils cherchent à mettre en évidence, puis à combattre le retournement qui fait d'un instrument de libération un instrument d'oppression. Pour Spengler, en revanche, le mal réside dans cette libération, même et dans la scission entre le sujet et l'objet<sup>250</sup>.

Pour l'auteur du *Déclin*, il existe un double problème : tout d'abord, comme chez Barrès, la raison arrache l'homme à son enracinement dans les forces du sang et du sol, et la libération de l'homme par la raison signifie son déracinement. Ensuite, il arrive un moment dans le processus culturel où la raison s'efface devant l'entendement, où l'esprit devient intellect. Ce

moment est le signe caractéristique de toute civilisation et marque le début de la décadence. Dans le chapitre consacré aux « Problèmes de la culture arabe », Spengler parle de Mahomet et de Cromwell d'une manière qui ne permet guère de doutes quant à la connaissance qu'il avait de Carlyle. Mahomet et Cromwell, ainsi que les grands personnages autour d'eux, comme Abou Baker et Omar, ou les chefs puritains John Hampden et John Pym, présentent une ressemblance de sentiment et de tonus qui ne saurait tromper. Pour Spengler comme pour Carlyle, ils avaient tous la conscience d'une grande mission, d'une prédestination qui leur avait donné à tous, comme aux puritains arabes contemporains de Mahomet, le sentiment d'être des élus de Dieu. Spengler admire « l'élan biblique grandiose » des puritains, mais il voit comment « le puritanisme cache déjà le rationalisme. [...] C'est la distance de Cromwell à Hume<sup>251</sup> ».

Ici Spengler désigne le XVIII<sup>e</sup> siècle comme le temps de « lumière » (avec des guillemets) et l'associe à la conscience critique, pour donner finalement sa définition du rationalisme : « Rationalisme signifie la foi *exclusive* dans les résultats de l'entendement critique, par conséquent de l'“intelligence”<sup>252</sup>. » Le XVIII<sup>e</sup> siècle comme la ville moderne appartient à la civilisation : de même que Herder, Burke, Maistre, Maurras et Sorel, Spengler s'élève contre la raison triomphante qui veut tout expliquer, y compris la religion. « Toute philosophie des Lumières part d'un optimisme intellectuel sans bornes, qui est toujours lié au type du grand citoyen, et elle aboutit au scepticisme absolu<sup>253</sup>. » Voilà ce que « *Weltanschauung* » signifie dans *Le Déclin* : c'est « le mot servant à traduire un être éveillé, éclairé qui, sous la direction de l'intelligence critique, fouille dans un monde lumineux sans dieux, et accuse ses sens de mensonge dès qu'ils sentent quelque chose que le “sens commun” ne reconnaît pas<sup>254</sup>. »

Chez Spengler, la philosophie des Lumières est une catégorie qui revient dans toutes les civilisations, dans toutes les époques décadentes : la collection et la classification des écrits canoniques de Chine par les confuciens revient à une

destruction de toutes les anciennes œuvres religieuses de la Chine et constitue une « falsification rationaliste de ce qui en subsistait. [...] Confucius appartient tout à fait au XVIII<sup>e</sup> siècle chinois<sup>255</sup> ». Il ne retient que peu de chose sur la prière et les spéculations sur la vie d'outre-tombe ; sur les révélations, rien du tout. Il en est de même en ce qui concerne Bouddha qui n'a admis ni le concept de Dieu, ni mythe, ni culte. Il est un représentant classique du « pur rationalisme. Le Nirvana est pour lui une dissolution purement spirituelle et correspond [...] à l'eudémonisme des stoïciens<sup>256</sup> ». Pour les lettrés des temps des Lumières, le grand idéal est la sagesse. Le sage est l'homme du juste milieu, et « la sagesse de l'ère des Lumières ne nuira jamais à la commodité ». Sur « l'arrière-plan du grand mythe », la morale était un sacrifice, sur « l'arrière-plan de la sagesse », la vertu « est une sorte de jouissance secrète, un égoïsme très raffiné » et le moraliste devient ainsi un « philistin ». Socrate et Rousseau constituent l'équivalent occidental de ces destructeurs des mythes que furent Bouddha et Confucius. En dépit de la sagesse de leur pensée, ces derniers sont avec Rousseau et Socrate des archiphilistins<sup>257</sup> : sur ce dernier point, on croit entendre Sorel.

En Occident, le rationalisme « est d'origine anglaise et résulte du puritanisme : de Locke vient tout le rationalisme du continent ». C'est ainsi que, deux siècles après le puritanisme, « la conception mécaniste du monde atteint son apogée. Elle est la religion naturelle de ce temps ». Chaque grande culture commence « par un thème grandiose qui naît du paysage non urbain [...] et qui s'éteint dans les villes cosmopolites en une finale matérialiste<sup>258</sup> ». La mort de la foi s'accompagne d'une mécanisation du destin « sous les noms d'évolution, de développement, de progrès<sup>259</sup> ». Partout, on joue encore avec des mythes auxquels on ne croit plus, pas plus qu'aux cultes dont on voudrait combler son propre vide intérieur. Finalement, « le matérialisme est plat et honnête, le jeu avec la religion est plat et malhonnête<sup>260</sup> ». Telles sont les caractéristiques majeures de la décadence. Cependant, la critique de l'athéisme des Lumières ou du « rationalisme,

religion des lettrés<sup>261</sup> » de Spengler ne se fait pas au nom de la foi, mais au nom de la culture, « synonyme de force plastique religieuse<sup>262</sup> ».

Cette critique du rationalisme est lancée au nom du sang et de l'instinct, comme elle l'est chez Barrès au nom de la terre et des morts. Le sang est le courant vital qui emporte l'histoire ; or la raison porte atteinte à l'élan vital, et le rationalisme est condamné pour vouloir changer le monde. Telle est la signification concrète de cette nouvelle phase de la révolte contre les Lumières.

Le rationalisme est pour Spengler à la fois cause et expression de la décadence. Parce qu'il s'intéresse avant tout aux problèmes concrets de l'histoire, le rationalisme est pour lui associé non pas à Descartes, mais à la philosophie anglaise. Dans une section captivante, intitulée « Idée de destin et principe de causalité », du deuxième chapitre du *Déclin*, consacré au « Problème de l'histoire universelle », Spengler montre comment la théorie de la « civilisation européenne » (les guillemets sont de Spengler) est née dans l'Angleterre de Locke, de Shaftesbury, de Bentham surtout, et comment « elle passa à Paris par l'intermédiaire de Bayle, Voltaire, Rousseau ». C'est au nom de cette Angleterre « du parlementarisme, de la morale des affaires et du journalisme » qu'on s'est battu de Valmy à Marengo et à Leipzig. Car, « grâce à l'intermédiaire des cerveaux éduqués à l'anglaise, comme Rousseau et Mirabeau », les armées révolutionnaires « étaient poussées en avant par des idées de philosophes absolument anglais<sup>263</sup> ». Seul Goethe avait compris le sens de la journée de Valmy. Voilà pourquoi la Révolution française ouvre une époque, au sens ancien du terme, dit Spengler, à ne pas confondre avec période. L'époque « est nécessaire et prédéterminée », et « un événement fait époque lorsqu'il marque un tournant nécessaire, un tournant de destin, dans le cours d'une culture<sup>264</sup> ». L'« idée » de la Révolution, c'est-à-dire sa signification historique, consiste dans le « passage de la culture à la civilisation, triomphe de la ville mondiale anorganique sur la campagne organique<sup>265</sup> ». En d'autres

termes, avec la Révolution française commence la décadence utilitaire, hédoniste et matérialiste engendrée par les Lumières, les besoins pratiques l'emportent sur toute autre considération, la métaphysique disparaît. Alors que « le chemin descend en pente douce » dans ce « crépuscule des dieux », Spengler annonce, dans les dernières pages du premier volume du *Déclin*, « la fin de la science occidentale<sup>266</sup> ».

C'est bien ces dernières pages du premier volume que le lecteur aura retenues, et quand le second volume est publié, c'est le chapitre IV sur la politique et l'État ainsi que le chapitre V, qui est aussi le dernier, sur l'argent et la machine, lesquels joueront un rôle déterminant dans la guerre à la démocratie et à la République de Weimar. « *Au sens suprême, la politique est la vie et la vie est la politique* », écrit Spengler<sup>267</sup>. Et cent pages plus loin : « *La vie entière est politique*, dans chacun de ses traits instinctifs, jusqu'à la moelle la plus intérieure<sup>268</sup>. » Comme Maurras et comme Schmitt après lui, Spengler entend définir le politique dans son principe. Ce principe, il le découvre dans la lutte pour la puissance et la vie. Or la démocratie et le libéralisme constituent une atteinte à l'essence même du politique : Maurras dit exactement la même chose. Que signifie d'ailleurs le mot « libéral » ? Pour Spengler, être libéral veut dire « libéré des entraves de la vie liée au sol. [...] L'esprit est libre pour toutes sortes de critiques, l'argent est libre pour toutes sortes d'affaires<sup>269</sup> ». Le rationalisme étant né en Angleterre et Adam Smith ayant eu pour maître Hume, « *Liberty* signifie évidemment liberté de l'esprit *et* des affaires<sup>270</sup> ». En Angleterre, tout s'achetait, y compris les suffrages des députés ; c'est là que l'on a découvert non seulement « l'idéal de la liberté de la presse », mais aussi le fait que « la presse sert celui qui la possède<sup>271</sup> ». L'analyse de Spengler, on l'a vu, ne manque pas de justesse : au temps de Walpole et de ses successeurs, dit-il, le service du pays et le service du parti whig ne faisaient qu'un.

Cependant, quand les idées bourgeoises ou libérales sont passées d'Angleterre en France, elles ont pris un sens abstrait



qu'elles ne possédaient pas dans les îles Britanniques. La bourgeoisie, par le biais de la démocratie, cherche à soumettre le pouvoir à des normes juridiques et morales : rien n'est davantage contraire à la nature même du pouvoir. Sous l'influence des systèmes abstraits qui, depuis le triomphe du rationalisme, tiennent le haut du pavé, la bourgeoisie met en danger la nation. Il ne serait pas venu à l'esprit de Richelieu ou de Cromwell de prendre des décisions sous l'influence d'idées abstraites. Mais ce n'est pas seulement d'idées ou d'esprit critique qu'il s'agit, car, « à côté des concepts abstraits, apparaît l'argent abstrait, affranchi des valeurs primordiales du terroir ; à côté de la chambre du philosophe apparaît le comptoir comme puissance politique. Tous deux sont intérieurement apparentés et inséparables<sup>272</sup> ». Ce qui fait que, « si l'on entend par démocratie la forme que le tiers état comme tel voudrait donner à la vie publique totale, il faudra ajouter que démocratie et ploutocratie sont synonymes<sup>273</sup> ».

Comme Maurras, comme Barrès et comme Sorel, Spengler associe libéralisme et socialisme marxiste dans un même opprobre. Au socialisme d'origine marxienne, qui vient de prendre la voie de la démocratie, Spengler oppose entre les deux volumes du *Déclin* le socialisme prussien, national, celui qu'il appelle aussi le socialisme éthique. C'est également ce socialisme-là que Henri de Man allait ériger en système dans *Au-delà du marxisme*, mais c'est bien à Sorel que revient la palme du pionnier de la critique d'un socialisme présenté comme inféodé à la bourgeoisie par l'argent, le parlementarisme et les principes des Lumières. Dans une note de bas de page, Spengler reprend quasi mot à mot une idée sorelienne classique, sans que Sorel lui-même soit mentionné tout au long de l'ouvrage : « Le grand mouvement qui se sert de la phraséologie de Marx a fait dépendre non les entrepreneurs de leurs ouvriers, mais les deux de la Bourse<sup>274</sup>. » Car « tous les concepts du libéralisme et du socialisme ont été mis en circulation d'abord par l'argent et dans l'intérêt de l'argent. Il n'y a pas un mouvement prolétarien, ni même communiste qui [...] n'agisse dans l'intérêt de l'argent, dans la direction voulue par l'argent et



pendant la durée fixée par l'argent ». Finalement, « l'esprit propose, l'argent dispose ; telle est l'organisation de toutes les cultures finissantes, depuis que la grande ville est devenue maîtresse du reste<sup>275</sup> » : faut-il rappeler ici une fois de plus que cette idée est un lieu commun depuis *La Fin d'un monde* de Drumont jusqu'à tous les écrits de Maurras et de leurs équivalents allemands, Langbehn et Lagarde ?

C'est ainsi que la ville, c'est-à-dire la modernité, produit la civilisation. La différence entre la politique d'une époque qui est celle de la culture, et une époque qui est celle de la civilisation est à la mesure de la distance qui sépare un monde « organique », fondé sur le sang et la race, d'un monde où la bourgeoisie prend le pouvoir. Comme Herder et Maurras, comme Carlyle et Sorel, Spengler voit l'idéal dans les temps homérique et gothique, où l'organisation sociale prend une forme patriarcale et est régie par « les liens du sol maternel ». Dans un tel monde, « le sang, la race se manifestent dans des entreprises instinctives, subconscientes » : chacun, parmi ceux qui font de la politique, y compris le prêtre, « agit ici en homme de race ». Dans un tel monde dominé par « l'affinité des familles, l'honneur, la fidélité », les idées abstraites « sont totalement écartées<sup>276</sup> ».

La grande ville constitue un tournant et avec elle s'instaure le règne du « non-ordre ». La politique des luttes entre « factions » charnelles, depuis Télémaque et les barons d'Ithaque jusqu'aux guelfes et gibelins, ou les maisons de Lancastre et d'York, est maintenant « réduite en concepts. Contre le sang et la tradition s'élèvent les puissances de l'esprit et de l'argent. Au lieu de l'organique vient l'organisé, *au lieu de l'ordre le parti*<sup>277</sup> ». Les partis qui constituent aussi une négation de tout ce qui ne peut être saisi rationnellement, sont un phénomène purement citadin, ils ne reconnaissent pas la division de la société en ordres, les deux « ordres primaires » étant la noblesse et le clergé. Voilà pourquoi le concept de parti est lié aux concepts d'égalité, et de liberté, deux concepts totalement négatifs, dont le premier est « dissolvant, socialement niveleur », et qui appartient à « la

civilisation citadine commerçante » et démocratique<sup>278</sup>. Sous la plume de Sorel, la critique de la démocratie, depuis Athènes jusqu'à la III<sup>e</sup> République, est quasi identique.

La question qui se pose maintenant est : « comment fait-on la politique<sup>279</sup> ? » Le postulat fondamental est simple : « *Le génie politique d'une foule n'est que la confiance dans le commandement*<sup>280</sup>. » Cette formule aurait pu être puisée non seulement dans Carlyle mais dans une même mesure chez Renan ou Taine, sans parler de Maurras. En effet, la politique tout entière est une science de commandement. La « souveraineté du peuple » signifie simplement que l'autorité est passée d'un chef à l'autre, des mains d'un roi à un chef populaire<sup>281</sup>. Mosca et Pareto, tout comme Michels, pensent que les structures autoritaires et oligarchiques, dans leur essence, restent les mêmes : une élite pouvait être remplacée par une autre, mais la nature du politique et du pouvoir ne pouvait changer. Spengler effectue une synthèse de tous les courants de la pensée anti-Lumières : Carlyle et Taine, Pareto, ainsi que Mosca et Michels, qui seront des militants fascistes, se greffent sur son darwinisme social : la division entre « sujets et objets de gouvernement » se retrouve « déjà chez les animaux<sup>282</sup> ». « La guerre est la politique primaire de tout vivant, à ce point que la lutte et la vie sont, au fond, identiques<sup>283</sup>. » Ce qui fait que la capacité d'un chef consiste à se placer « au-delà du vrai et du faux ». Aucun homme d'État n'a de convictions, il ne croit pas aux systèmes, et, comme Goethe l'avait bien vu, il n'a pas, ce qui signifie qu'il ne doit pas avoir, de conscience, parce que « *la vie, non l'individu, n'a pas de conscience*<sup>284</sup> ».

Pour Spengler, comme pour Carlyle, « il n'y a qu'une histoire *personnelle* et donc aussi qu'une politique *personnelle* ». Il s'ensuit que « le combat non des principes mais des hommes, non des idéals mais des traits raciques, pour l'exercice de la puissance, est l'alpha et l'oméga de la politique<sup>285</sup> ». Les qualités de *leadership* sont des qualités héroïques d'hommes d'exception, d'individus « ayant une vocation historique ». Un tel homme, un héros pour Carlyle,

un chef politique digne de ce nom, veut être « le milieu actif d'une foule, élever la forme intérieure de sa propre personne à la forme de peuples et d'âges entiers, avoir le commandement de l'histoire<sup>286</sup> ». Quand un héros se présente, les structures formelles de la démocratie ne parviennent plus à cacher la réalité : pour les « natures de maîtres authentiques », le peuple n'est « qu'un objet et les idéals qu'un moyen<sup>287</sup> ». Le suffrage universel est une pure hypocrisie, un leurre, et « les droits du peuple et l'influence du peuple sont deux choses différentes<sup>288</sup> ». Très vite il se révèle qu'en démocratie on « ne peut faire usage de droits constitutionnels *que si on a de l'argent* ». La presse et l'argent constituent les moyens de mener les masses : qu'on le veuille ou non, pour parvenir au pouvoir en régime de démocratie parlementaire, il faut savoir faire usage des élections et de la presse, appuyés par l'argent<sup>289</sup>. Ce qui fait que le « droit des masses à désigner librement leurs représentants reste une pure théorie<sup>290</sup> ». La liberté est toujours « purement *négative* », elle consiste à nier la tradition, mais l'autorité passe à de nouvelles autorités, des chefs de partis et dictateurs jusqu'aux prophètes et leurs partisans, pour qui la foule « continue à être *sans condition un objet* ». La démocratie – ici Spengler répète Michels sans mentionner l'existence de l'auteur des *Partis politiques* – est en réalité une dictature des appareils des partis. « C'est pourquoi précisément un courant irrésistible mène chaque démocratie sur cette voie qui aboutit à sa suppression par elle-même<sup>291</sup>. » Spengler peut donc annoncer la mort prochaine d'un parlementarisme « en voie de décadence complète<sup>292</sup> » et le passage au césarisme<sup>293</sup> : la route vers la fin de Weimar est désormais grande ouverte.

La suite est dans le même esprit : Spengler poursuit sa campagne contre le règne de l'argent, dont dépendent le pouvoir politique, la presse, la liberté d'opinion, donc en dernière analyse la démocratie. Au chapitre sur l'État, on voit d'abord comment l'argent triomphe « sous la forme de la démocratie<sup>294</sup> », ensuite comment « par l'argent la démocratie s'anéantit elle-même, après que l'argent a anéanti l'esprit<sup>295</sup> ».

Mais le triomphe de l'argent engendre la réaction de ces « puissances formelles du sang que le rationalisme des grandes villes avait supplantées. [...] Le césarisme *pousse* dans le terrain de la démocratie, mais ses racines descendent profondément dans les gouffres du sang et de la tradition<sup>296</sup> ». C'est ainsi que « les puissances du sang, les instincts primaires végétatifs de toute vie [...] rentrent dans leur ancien pouvoir. La race réapparaît, pure et irrésistible : succès du plus fort et le reste comme butin<sup>297</sup> ». L'apparition du dictateur constitue la victoire du politique dans son combat contre l'économique<sup>298</sup>.

Mais, comme on pouvait s'y attendre, cette violente critique du capitalisme n'est pas une critique de la propriété privée. Spengler s'engage sur la voie ouverte par les premiers socialistes nationaux, comme Barrès, par les syndicalistes révolutionnaires italiens et leur maître Sorel, qui dissocient le capitalisme du libéralisme, le capitalisme de la propriété privée. Ils acceptent la propriété privée mais non pas les valeurs intellectuelles du libéralisme. De plus, ils voient tous dans le libéralisme une couverture idéologique du règne de l'argent. Maurras et les maurrassiens, comme Thierry Maulnier, traducteur du *Troisième Reich* de Moeller van den Bruck, développent un anticapitalisme antimarxiste qui trouvera son théoricien le plus important en Henri de Man. Le vice-président puis président du Parti ouvrier belge, penseur socialiste d'envergure, saura donner à l'anticapitalisme un cadre théorique dont se nourrira le néosocialisme français de Marcel Déat. Il est difficile d'exagérer l'importance, auprès des classes moyennes, de cette campagne contre le grand capital, mobile, anonyme, « l'hypercapitalisme ». C'est le capital de la bourse que Spengler, et de Man après lui, attaquent, et non pas le capital qui produit la richesse et la puissance industrielles. Les capitaines d'industrie sont toujours bienvenus.

C'est ainsi que tout s'agence : l'idéologie du sang et du sol, de la terre et des morts engendre aussi bien la haine du kantisme, du rationalisme et de l'autonomie de l'individu que de la société bourgeoise et de la grande ville. Le prolétariat de

bacheliers mis en scène par Barrès dans *Les Déracinés* ressemble comme une goutte d'eau au « nomade intellectuel » de Spengler pour qui « chaque grande ville est sa patrie, mais le village prochain est déjà l'étranger. Il aime mieux mourir sur le pavé que retourner à la campagne<sup>299</sup> ». En effet, l'intellectuel déraciné de Barrès, ce produit de l'enseignement républicain, de la démocratie et de la grande ville, ce produit de trop d'intellectualité, est le frère jumeau de l'intellectuel spenglerien « séparé de ses origines », cosmopolite, élément constitutif du « nouveau nomadisme des villes mondiales », de « la masse » qui « est la fin, le radical néant<sup>300</sup> ». Comme chez Barrès, le déracinement est une catégorie fondamentale, liée au rationalisme des Lumières. La contestation de Kant et de Rousseau, du rationalisme, de l'individualisme et de l'humanisme constitue un refus du déracinement ou, en d'autres termes, de la perte de l'identité culturelle, des capacités de résistance face au monde extérieur. L'individualisme est une expression première de la décadence.

Un quart de siècle avant Spengler, Barrès montre dans *Les Déracinés* comment le rationalisme, l'universalisme, l'individualisme et l'humanisme coupent les sept jeunes Lorrains de leurs racines provinciales et nationales. Dans *Scènes et doctrines du nationalisme*, il met en scène le danger de mort que constituent pour la nation les intellectuels cosmopolites déracinés, amenés instinctivement, et donc nécessairement, à trahir leur race et leur pays. Il convient de rappeler ici que, dans la catégorie des nomades intellectuels, entrent aussi les Juifs. Barrès est violemment antisémite et proche de Spengler, lequel, comme le montre Gilbert Merlio, sans tomber dans l'antisémitisme racial des nazis, mais au nom du racisme psychique qui est à la base de sa conception de la culture, en viendra, comme les nazis, à dénier aux Juifs toute possibilité d'assimilation dans la civilisation occidentale<sup>301</sup>.

Il saute aux yeux qu'aussi bien Barrès que Spengler faussent sciemment le sens de l'impératif catégorique kantien. Pour Barrès, c'est à la fois un dissolvant pour la communauté et une

forme d'hypocrisie<sup>302</sup> ; pour Spengler, la morale faustienne interprète Kant en termes d'exigence d'obéissance qu'il ramène à la manifestation de la volonté de puissance. La morale faustienne est l'expression de « la volonté de puissance », de la volonté de domination : « Tout ce qui est faustien prétend à une domination exclusive. » La volonté de puissance est intolérante par nature. En Occident, la tolérance est « un signe de déclin<sup>303</sup> ». C'est ainsi, remarque Merlio, que Spengler affirme la supériorité du type faustien nordique sur les autres types humains<sup>304</sup>.

En privilégiant l'héritage germanique créé par les grandes invasions, Spengler s'inscrit dans le sillon ouvert en Allemagne dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le berceau de la civilisation occidentale est dans le Nord, les déviations viennent du Sud. Renan lui aussi en était convaincu. L'infériorité de la Renaissance, qui était déjà chez Herder un élément étranger à cet héritage, est affirmée avec force. Selon Spengler, la contribution de la Renaissance à la culture occidentale est nulle, parce qu'elle manque totalement d'originalité. Alors que le gothique « embrasse la vie *entière* jusque dans ses recoins les plus cachés », la Renaissance « n'a changé en rien le mode de penser occidental ni le sentiment de la vie<sup>305</sup> ».

Pour Spengler, comme pour Maurras et pour Barrès, toute culture est une culture nationale, unique en son genre, inassimilable, inimitable. À la suite de Herder, Spengler définit comme « nations » les peuples qui sont « dans le style d'une culture », et dans son esprit chaque nation « repose sur une idée<sup>306</sup> ». Mais il pousse beaucoup plus loin : chez lui, cette idée est opposée à toutes les autres idées. C'est ainsi que tout effort de compréhension entre les nations, en fait toute possibilité d'une telle compréhension est signe de déclin. Les coutumes et les morales sont, pour les hommes venant de cultures différentes, « une perpétuelle énigme et source d'erreurs constantes et lourdes de conséquences ». Quand on commence à se comprendre partout, comme ce le fut le cas dans la Rome impériale, on entre en période de civilisation,



donc de déclin car, quand l'humanité a cessé « de vivre en nation, *elle a cessé ainsi d'être historique*<sup>307</sup> ».

La culture, chez Spengler, est l'émanation d'une âme collective : « Une culture naît au moment où une grande âme se réveille. [...] Elle croît sur le sol d'un paysage exactement délimitable, auquel elle reste liée comme la plante. Une culture meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme des peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'États, de sciences<sup>308</sup>. » Ces « âmes culturelles » sont des entités irrationnelles auxquelles l'intelligence rationnelle ne saurait avoir accès : « Ce dont il est question ici restera toujours inaccessible à la recherche des savants. [...] Les méthodes critiques – “discursives” – ne concernent que le monde de la nature. Connaissance de la nature et connaissance de l'homme n'ont rien de commun quant au but, au procédé et à la méthode. [...] *Toute psychologie est une contre-physique*<sup>309</sup>. » Ce qui signifie qu'« une culture est une mentalité qui arrive à s'exprimer en formes symboliques, mais ces formes sont vivantes et en évolution. [...] C'est quelque chose de grand et d'unique dans le monde organique ». C'est la raison pour laquelle « il y a dans chaque culture un sentiment vigoureux qui sait si quelqu'un appartient ou non à cette culture<sup>310</sup> ». Il s'ensuit que chaque culture est l'histoire d'une âme et « l'histoire visible est l'expression, le signe, la psyché devenue formelle<sup>311</sup> » ; et « quand le but est atteint et l'idée achevée, [...] la culture *se fige* brusquement, elle meurt, son sang se fige, ses forces se brisent – elle devient *civilisation*<sup>312</sup> ». Culture et civilisation : « c'est le corps vivant d'une psyché et sa momie » ; telle est la différence entre d'une part « l'existence européenne occidentale [...] allant de la jeunesse du gothique jusqu'à Goethe et Napoléon et d'autre part cette vie artificielle, déracinée, de nos grandes villes, dont les formes sont des ébauches de l'intellect<sup>313</sup> ».

En effet, écrit-il, « *les cultures sont des organismes*. L'histoire universelle est leur biographie générale. [...] Je distingue *l'idée* d'une culture, qui est la somme de ses



possibilités intérieures, et son *phénomène* sensible dans l'image historique, c'est-à-dire sa réalisation achevée ». Quelle que soit cette réalisation, « dans le destin des cultures particulières qui se succèdent, grandissent l'une près de l'autre, se touchent, s'éclipsent, s'étouffent mutuellement, s'épuise la matière de toute histoire humaine<sup>314</sup> ». Dans le second volume du *Déclin*, Spengler montre sur quoi repose la légitimité de toute étude comparée des civilisations : « Nous avons pour cette étude un droit tiré de *l'expérience* générale de l'être organique. » Il en résulte que les sociétés humaines sont régies par les mêmes lois que « l'histoire des oiseaux de proie ou des arbres à feuilles aciculaires<sup>315</sup> ». Comme Soury ou Vacher de Lapouge, comme les légions de darwinistes sociaux, Spengler assimile d'une manière naturelle les sociétés humaines à des organismes vivants. La prévision est impossible, mais dès qu'un être est conçu ou un grain jeté en terre, « nous connaissons la forme intérieure du nouveau cours de la vie<sup>316</sup> ». Le déterminisme biologique gouverne les cultures comme il gouverne le monde vivant : « Je pourrai parler d'*habitus* de la culture, de l'histoire » comme « on parle de *l'habitus* d'une plante<sup>317</sup> ». C'est ainsi que « chaque culture traverse les phases évolutives de l'homme en particulier. Chacune a son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa vieillesse<sup>318</sup> ». Tout le chapitre II du premier volume du *Déclin*, « Le problème de l'histoire universelle », est une démonstration de la dépendance de l'individu à l'égard de l'espèce : truffé d'attaques contre Kant, il montre l'homme soumis aux lois de la biologie comme au « destin ». « Tous les bâtisseurs de systèmes rationnels, comme Kant », ont été incapables « d'atteindre la vie » et ont passé sous silence ce fait fondamental : « la causalité est – si l'on peut dire – un destin devenu, désorganisé, cristallisé en formes intellectuelles » et le destin « est au-delà et en dehors de toute nature de l'entendement<sup>319</sup> ». La liberté humaine est donc un simple non-sens.

Le style est le deuxième concept utilisé par Spengler pour définir la culture. L'inspiration ne vient pas seulement de

Nietzsche, mais, déjà chez Herder et Möser, on voit que le style était un attribut distinctif du peuple. Cette idée était familière aussi à Goethe. Ce qui caractérise une « grande culture » c'est un « grand style ». La « haute culture », c'est un style. « Le style n'est pas », comme se l'imaginent les matérialistes, « le produit du matériau, de la technique et de l'utilité. Il est au contraire ce qui n'est point accessible à l'intelligence artistique, la révélation d'une métaphysique, un impératif mystérieux, un destin<sup>320</sup> ». La notion de style permet à Spengler de souligner une fois encore l'originalité de chaque culture. « Un art est un organisme, non un système. Il n'y a pas de genre artistique franchissant tous les siècles et toutes les cultures. [...] Chaque art particulier a une existence *unique*, qui ne revient jamais avec cette âme et cette symbolique<sup>321</sup>. » Telle est la règle de l'univers : chaque science, chaque philosophie, chaque politique et chaque art ont un style qui est celui d'une culture donnée. Ce relativisme finit par nier jusqu'à l'existence de sciences exactes universelles : il n'y a pas une mathématique, puisque la mathématique est « *aussi un art*, [...] soumise comme tout art, d'époque en époque, à des modifications inattendues<sup>322</sup>. » On peut en déduire que nul n'est capable d'atteindre la vérité.

Dans l'esprit de Spengler, il s'agit d'un principe et d'une réalité universels. En vérité, on retrouve dans *Le Déclin* le grand principe développé, sur une base herderienne, par les révoltés de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en vertu duquel la seule norme universelle qui existe est qu'il n'y a pas de norme universelle.

L'attaque du cosmopolitisme qui s'ensuit est un phénomène largement répandu en Europe, tout autant que l'attaque de la démocratie. Le culte de la spécificité culturelle est un élément fondamental de la campagne contre les Lumières : un Thomas Mann, tout comme Croce, a mené, avant 1914 et tout de suite après la guerre, une féroce campagne contre la démocratie et contre toute forme de cosmopolitisme. Confronté aux réalités du nazisme et contrairement à Meinecke, il quitte néanmoins son pays, ce qui ne peut rien changer au fait qu'il a rempli son rôle dans la longue préparation des esprits sans laquelle

l'avènement du nazisme n'aurait pas été possible. Thomas Mann, l'un des rares émigrés non juifs, était de ceux qui pensaient vers 1920 que les idées démocratiques, puisqu'elles étaient universelles, ne pouvaient que conduire à une perte de l'identité nationale et à une forme unique de culture et de comportement, c'est-à-dire à la mort de la culture. Taine avait déjà montré comment la Révolution française, le plus grand désastre culturel des temps modernes, provenait d'une démission des élites devant la révolte de la populace. Mosca, pour expliquer la marche de l'histoire, fait du comportement des élites une sorte de loi universelle. Tous les critiques des Lumières s'accordent pour voir dans le rationalisme, l'individualisme et la démocratie un danger existentiel pour la nation. La démocratisation représente la révolte des masses mise en marche par la bourgeoisie. « *Panem et circenses n'est qu'une seconde formule du pacifisme*, lance Spengler. Un élément antinational a toujours existé dans l'histoire de toutes les cultures<sup>323</sup>. » Avec le cosmopolitisme, le pacifisme est une valeur des fellahs. Bien avant août 1914, Barrès et Thomas Mann, Croce, Sorel et Maurras représentent cette vague d'attaque contre les Lumières sans laquelle la chute de la démocratie en Italie et en Allemagne, ses difficultés incessantes en France jusqu'à l'instauration de trois régimes fascistes ne sont pas compréhensibles. Le fait que Croce et Thomas Mann se soient ressaisis ne fait que souligner l'ampleur du phénomène.

Les conséquences institutionnelles et politiques ne sauraient surprendre. La dictature finit par s'imposer et les grands hommes, les grands chefs, comme chez Carlyle, apparaissent. Il semble d'ailleurs que les chefs charismatiques dont il s'agit ne soient pas nécessairement des hommes politiques, mais il est certain que le meilleur État est celui qui repose sur le pouvoir d'un seul. Le renforcement de l'État est une condition de la survie de la nation : Maurras consacre sa vie à essayer de convaincre ses compatriotes que, précisément pour cette raison, le salut de la France réside dans la dictature du monarque. Spengler regrette que la monarchie prussienne se soit laissée aller à une démocratisation, même partielle.

Pour Spengler comme pour Maurras, si la démocratie libérale est la forme d'État où la politique est la plus éloignée du politique, la monarchie absolue est le régime qui répond de façon parfaite à la nature du politique : « La pensée politique originelle est toujours liée, avec une évidence qui pénètre jusqu'au sein du monde animal, au concept du chef particulier » : la monarchie est donc naturelle, elle appartient à la nature de la vie, elle prolonge la nature sur le plan étatique. Les foules humaines, comme les foules animales, demandent un chef, « elles ne sont "en forme" pour les événements pressants qu'entre les mains d'un chef », et il en est de même « dans la formation des grandes unités vivantes que nous appelons peuples et États<sup>324</sup> ». Spengler poursuit : « Ce fait cosmique se combine [...] avec la *volonté d'héritage* qui s'annonce dans chaque race vigoureuse » : ainsi voit le jour « le concept de *dynastie* » ; avec la chute du régime féodal, « l'histoire faustienne devient une histoire dynastique<sup>325</sup> ». On voit ainsi comment « le principe généalogique qui règne déjà dans la noblesse féodale et dans les familles paysannes [...] est devenu si fort [...] que la formation des nations dépend du destin des maisons régnantes<sup>326</sup> ». Une fois assise, toute autorité tend à se perpétuer, et à tout pouvoir est inhérente la volonté d'être héréditaire. La volonté dynastique est donc l'une des composantes obligatoires du pouvoir tel qu'il prend forme à l'apogée des « hautes cultures ». Cependant, seule la culture faustienne, avec son sens tout à fait particulier du temps, lui a donné sa pleine expression<sup>327</sup>.

C'est ainsi que l'idée dynastique joue un rôle crucial dans l'histoire de l'Occident, telle que Spengler l'entend. Sa vision de la formation des nations et des races explique son rejet du racisme biologique nazi. Son racisme, et donc son antisémitisme, étaient des phénomènes culturels, assez proches de l'antisémitisme de Maurras et de Barrès. Les peuples, affirme Spengler, sont « le résultat des destins dynastiques », l'Allemagne est le produit de « l'idée d'empire qui a fondu en nation allemande une foule de peuples primitifs de la période carolingienne », et quant au peuple français, souligne Spengler dans un texte qui semble copié textuellement de l'un des écrits

de Maistre, de Maurras ou de Bainville, il « a été unifié par ses rois qui ont fusionné les Francs et les Wisigoths » : c'est « à Bouvines qu'il apprit à se sentir un et uni ». De même la Prusse est « la dernière nation d'Occident [...], œuvre des Hohenzollern »<sup>328</sup>. L'idée de patrie est donc le produit d'un processus politique.

Qu'est-ce donc que la race ? Les races, selon Spengler, « n'ont pas créé les grandes nations, *elles en résultent*. Toutes furent encore inexistantes à l'époque carolingienne ». Mais, dans le processus de formation de la nation dans le cadre dynastique, les « nations d'aujourd'hui » ont acquis ce qu'elles « vivent et sentent sous le nom de race » ; c'est ainsi que se sont forgés « les concepts *historiques* [...] de la pureté du sang et de la pairie<sup>329</sup> ». D'abord historique et non pas biologique, l'idée du sang et du sol, liée à celle de la patrie et de la spécificité culturelle, n'en engendre pas moins un violent antisémitisme et ses conclusions pratiques : l'exclusion des Juifs de la communauté culturelle, cette communauté de sang forgée par l'histoire à laquelle ils ne peuvent appartenir.

Il est certain que Spengler bute ici sur les mêmes difficultés que celles rencontrées par Carlyle et par Maurras. L'apparition d'un grand homme d'État, celui qui « fut sans doute désigné comme une divinité par l'homme antique », et qui devient « l'aïeul *spirituel* d'une jeune race », est le produit du hasard, mais – et c'est là la fonction essentielle du grand homme – il lui appartient de perpétuer son action en créant une tradition. Car « créer une tradition, c'est supprimer le hasard<sup>330</sup> ». Voilà en quoi un Spengler, un Barrès et un Maurras peuvent être considérés comme traditionalistes, mais des traditionalistes révolutionnaires. Traditionaliste n'est pas synonyme de conservateur dans le sens propre du terme : un traditionaliste peut vouloir préserver une tradition qui existe déjà, ou, à l'inverse, créer lui-même une tradition qu'il voudra perpétuer, tout comme il pourra partir en guerre contre une tradition qu'il cherchera à supprimer. La tradition est en somme la prolongation dans le temps « du *pouvoir de commander* » par quoi se distingue le véritable grand homme<sup>331</sup>. Un grand

homme d'État, comme l'a déjà montré Carlyle, est un éducateur qui ne représente pas nécessairement une doctrine ou une morale ; il commande, il donne l'exemple par son action et forme des élites fières. Il est le modèle vivant qui engendre les sentiments d'honneur, de discipline, du devoir, mais il ne peut créer une tradition que si les hommes de son temps ont le sentiment de sa nécessité pour leur temps et pour leur nation<sup>332</sup>.

Le relativisme, le refus de toute forme d'universalisme et d'unité du genre humain, l'imperméabilité des cultures, l'impossibilité de véritable communication entre elles produisent très rapidement un sentiment d'aliénation qui s'exprime depuis Herder en termes de repli culturel. Les unités linguistiques et historiques que sont les peuples constituent les produits d'une culture et, entre « les âmes de deux cultures », il existe « une cloison étanche qui ne permettra jamais à l'homme d'Occident de comprendre entièrement l'Indou ou le Chinois<sup>333</sup> ». Mais ce qui est plus important encore, c'est le fait que, pour Spengler, « cette cloison existe aussi, et même au plus haut degré, entre nations mûres » : « Les nations ne se comprennent pas mieux que les individus. Chacune ne comprend de l'autre que l'image qu'elle s'en est forgée<sup>334</sup>. » Ce qui signifie que les nations européennes elles-mêmes se trouvent dans un état d'incompréhension et d'aliénation qui équivaut à la xénophobie pure et simple. Car « le tréfonds de toute nation étrangère reste, pour l'homme moyen, et donc pour l'opinion publique de sa nation, une perpétuelle énigme et la source d'erreurs constantes et lourdes de conséquences<sup>335</sup> ». À force de mettre l'accent sur ce qui sépare les collectivités humaines, on finit par les dresser les unes contre les autres. L'idéal herderien d'indépendance culturelle absolue trouve sa concrétisation dans le nationalisme du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Un siècle plus tard, dès avant la Grande Guerre, la radicalisation des mêmes principes produit un nationalisme infiniment plus dur.

Car il s'en faut de beaucoup que la différence entre une relativité historique et ethnique soit toujours claire, ou possède

une signification politique concrète. Il en est de même en ce qui concerne la différence entre déterminisme culturel et déterminisme ethnique. Avec Herder, la campagne contre les « idées françaises » commence, chez Spengler elle aboutit avec la campagne contre les « idées anglaises ». Dans les deux cas il s'agit de valeurs universelles. Spengler s'est arrêté aux portes du nazisme : cela signifie-t-il qu'il n'a pas joué un rôle déterminant dans l'ascension du nazisme ? L'arrivée du nazisme au pouvoir eût-elle été possible sans le long combat contre les principes rationnels des droits de l'homme, et donc de l'unité du genre humain, fondés sur ces Lumières tant honnies ?

Dans la même mesure, il faut bien séparer l'idée, présente chez Hegel, qu'un peuple ne peut « faire époque » qu'une seule et unique fois, de la pensée de Herder et de Spengler. Pour Hegel, une fois sa mission historique et son principe réalisés, il passe le flambeau à un autre peuple. De prime abord, une idée comparable se trouve chez Herder, mais on a bien vu que c'est une illusion de croire que cet auteur tend vers une égalité de tous les peuples qui se succèdent les uns aux autres. Les Germains, fondateurs de la culture occidentale, n'ont pas terminé leur rôle après la fin du Moyen Âge : la civilisation médiévale reste une référence à l'aune de laquelle on juge le monde moderne. En mettant l'accent sur l'unicité de chaque culture, Herder ouvre la voie à Spengler, et le fait que cette démarche s'inscrive dans un plan divin ne suffit pas pour en faire un phénomène à part : le plan divin n'empêche pas l'introduction d'une hiérarchie entre les peuples et les cultures. Le relativisme engendre finalement le particularisme et le cloisonnement. Le cloisonnement culturel est une invention de Herder et non pas de Spengler, et il est étranger à Hegel. C'est bien ce cloisonnement qui engendre l'aliénation et finalement l'hostilité entre peuples et cultures. Les différences culturelles se traduisent très vite en différences ethniques, ce qui n'était imaginable ni chez Voltaire ni chez Hegel.

Il est certain que la critique spenglerienne est radicale, nette et sans détours, plus extrême que celle de Maurras et de Sorel,



qui ne mettent pas en doute la supériorité de l'Occident.

Mais l'humiliation allemande de 1918, comme celle subie au temps de Fichte face à Napoléon, n'explique pas tout, loin de là. Il en est de même en ce qui concerne la France battue en 1870 et en 1940. En Allemagne, même après la victoire de 1870, les nationalistes estiment que les grands objectifs de renaissance nationale n'ont pas été atteints. Dans le dernier paragraphe de son introduction, Spengler fait une « remarque personnelle » sur la crise de 1911, quand la guerre mondiale lui est apparue comme imminente. De toute évidence, cette introduction a été écrite pendant la guerre même, mais rien ne serait plus erroné que de mettre sur le compte de la conflagration mondiale le pessimisme, le relativisme, l'antihumanisme, la révolte contre la raison, l'autonomie de l'individu et l'idée de progrès qu'exprime l'œuvre de Spengler. Tout ce corpus idéologique est rassemblé non seulement un quart de siècle avant 1914, mais en réalité, depuis la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont bien ces idées qui constituent le contenu de cette seconde modernité décrite tout au long de ce livre.

Pour ce qui est du contexte immédiat, *Les Illusions du progrès* de Sorel, *La Fin d'un monde* de Drumont, les *Essais de psychologie contemporaine* de Bourget ainsi que l'énorme littérature de la décadence dont l'Europe se couvre dans le demi-siècle qui précède la Première Guerre mondiale appartiennent à une tendance qui se poursuit avec Spengler, mais ne finit pas avec lui<sup>336</sup>. La décadence est le produit du rationalisme, du matérialisme et de l'utilitarisme qui a engendré la Révolution et avec elle la démocratie et sa morale de marchands. Il est difficilement concevable qu'en opposant la morale du héros à la morale du marchand Spengler n'ait rien connu des grands débats de son temps. Il n'est pas possible qu'il ait tout ignoré de Sorel, de Maurras ou de Marinetti, ou qu'il n'ait pas connu, en Allemagne même, Langbehn et Lagarde. Il semble difficile d'accepter l'idée qu'il n'ait pas été conscient du fait que sa critique de la démocratie, contenu et

style, ainsi que son hymne à la technologie moderne ressemblaient étrangement au manifeste du futurisme<sup>337</sup>.

Ainsi, de Herder à Spengler et à Meinecke, se forge une autre modernité qui pendant un siècle et demi n'a pas cessé, en clamant l'effondrement de ses valeurs, de battre en brèche la modernité rationaliste. Ces valeurs pouvaient être celles du rationalisme des Lumières, de l'humanisme antique et de ses principes ancrés dans la loi naturelle, ou de la morale chrétienne. Les valeurs universelles, pas plus que les principes de 89, la démocratie de Weimar ou la III<sup>e</sup> République, ne se sont pas effondrées d'elles-mêmes. Ce n'est pas la recherche du pluralisme, ni le développement des sciences de la nature, la découverte qu'il pouvait y avoir plusieurs géométries, tout comme des mentalités différentes et des psychologies dissemblables, qui devaient produire nécessairement l'idée que, dans la même mesure, il y avait plusieurs morales, plusieurs vérités ou plusieurs espèces humaines. L'idée de différence comporte autant de dangers que l'idée d'uniformité. En mettant l'accent sur ce qui sépare les hommes, en rejetant l'idée qu'il puisse exister une seule nature humaine, on l'a vu déjà plus haut, on obtient un éclatement de l'humanité.

Spengler mène jusqu'à leur conclusion extrême les principes de l'historisme et d'un pluralisme des cultures qui produit facilement entre elles un antagonisme virulent. L'idée de différence ne remet pas en elle-même nécessairement en cause celle de l'unité de l'humanité, loin de là. C'est avec les Lumières que commence l'intérêt des Européens pour d'autres mondes et d'autres civilisations. Si Montesquieu et Voltaire font tant d'efforts pour comprendre ces cultures lointaines dans le temps et dans l'espace que sont l'Égypte antique, la Perse, la Chine ou l'Amérique du Sud, c'est pour comprendre l'homme dans toutes ses manifestations diverses, au-delà de tout ce que la chrétienté a été capable de donner. C'est ainsi qu'en France et en Angleterre les grands penseurs des Lumières visent à une universalité authentique, que la pensée chrétienne ne pouvait assurer. Ils mettent sur un pied d'égalité avec l'Europe chrétienne les peuples qui n'appartiennent pas à

la filiation biblique. Ils réfléchissent sur la décadence, sur les évolutions cycliques des nations et des cultures, sans nier pour autant la marche vers l'avant d'une humanité qui est vraiment une.

Assurément, Spengler devait finalement récuser le déterminisme biologique nazi. Mais en même temps l'âme qui, en dernière analyse, constitue la « haute culture » doit être défendue contre tout mélange de races et toute métamorphose. Ce qui revient nécessairement à s'interroger sur la possibilité même d'entretenir un relativisme culturel, que l'on appelle aussi pluralisme, une dépendance affichée, sinon absolue, de l'individu à l'égard de la communauté, sans glisser nécessairement vers des formes de déterminisme culturel d'abord, ethnique ensuite. Cette question peut se poser également d'une autre manière : comment déterminer la limite entre déterminisme culturel et déterminisme ethnique et racial ? L'idéal herderien de cloisonnement culturel est à l'origine de cette fragmentation, et la xénophobie herderienne telle qu'elle se dégage dans sa vision de la France, telle qu'elle se retrouve dans sa vision d'autres peuples et cultures, y compris les Noirs et les Juifs, est à la base de la philosophie de l'histoire de Spengler qui, elle, est déjà franchement biologique.

La pensée de Spengler constitue la dernière étape de cette préparation des esprits, qui seule devait permettre le désastre du <sup>xx</sup>e siècle. C'est alors que parvient à son terme le long processus d'accumulation dont les premiers jalons sont posés par la révolte herderienne contre la culture des Lumières, immédiatement suivie par Fichte et la génération des guerres napoléoniennes. Ne peut-on parler de cette période comme Taine quand il montre comment, au temps des Lumières, la poudre s'accumule, pour exploser finalement avec la Révolution ? La fermeture des mondes historiques commence avec Herder, elle devient de plus en plus étanche pour devenir complètement imperméable avec Spengler. Le déterminisme biologique en est la suite logique.

<sup>1</sup> Je n'entends pas revenir ici sur la démonstration faite dans mon *Maurice Barrès et le nationalisme français*, nouvelle édition, Paris, Fayard, 2000. Il n'est cependant pas possible, dans un ouvrage qui traite des questions ici exposées, de ne pas consacrer quelques pages à cette figure majeure de la pensée des anti-Lumières.

<sup>2</sup> R. Vincent, « Retour à Barrès », *Combat*, mars 1939.

<sup>3</sup> Sur Barrès à Vienne, voir R. Stablein, « Dissociation du sujet et culte du Moi : la réception de la décadence barrésienne par Hugo von Hofmannsthal et Hermann Bahr », in F. Latraverse et W. Moser (dir.), *Vienne au tournant du siècle*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 217-257. Sur son influence en Amérique du Sud, on consultera Alberto Spektorowski, *The Origins of Argentina's Revolution of the Right*, Notre-Dame, Indiana University Press, 2002.

<sup>4</sup> Les œuvres complètes d'Ernst Jünger, mort en 1998 à l'âge de cent trois ans, furent publiées dans leur langue d'origine en 1981. Du point de vue qui nous intéresse ici, ses ouvrages les plus significatifs, en dehors du *Travailleur*, sont *Politische Publizistik, 1919-1933*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001 ; *La Guerre notre mère*, trad. française de Jean Dahel, Paris, Albin Michel, 1934 ; ses *Journaux de guerre*, traduits de l'allemand par Maurice Betz, Henri de Towarnicki, Henri Plard, préf. Jacques Brenner, Paris, Julliard, 1990 ; sa correspondance avec Carl Schmitt (*Briefe 1930-1983*), Stuttgart, Klett-Cotta, 1999 ; ainsi que l'ouvrage, sur son expérience de la Première Guerre mondiale, qui lui a ouvert les portes de la gloire, *Orages d'acier*, dont il existe plusieurs traductions et éditions. Parmi les ouvrages récents consacrés à Jünger, les plus utiles sont Jan Poma, *The Worker : On Nihilism and Technology in Ernst Jünger*, Bruxelles, Economische Hogeschool Saint-Aloysius, 1991 ; Thomas R. Nevin, *Ernst Jünger and Germany : into the Abyss, 1914-1945*, Durham, Duke University Press, 1996 ; Elliott Y. Neeman, *A Dubious Past : Ernst Jünger and the Politics of Literature after Nazism*, Berkeley, University of California Press, 1999. En français on consultera tout d'abord : Alain de Benoist, *Ernst Jünger : une bio-bibliographie*, Paris, G. Trédaniel, 1997. Vingt ans plus tôt, la revue *La Table ronde* avait publié sous la direction de Georges Laffly un cahier spécial, « Hommage à Ernst Jünger » (hiver 1976). En tête des participants vient Marcel Jouhandeau, collaborateur convaincu et antisémite notoire, auteur d'un « Mon ami, Ernst Jünger », qui donne bien le ton de l'ensemble. Un autre participant, écrivant sous le pseudonyme « Banine », publie en 1989 un ouvrage intitulé *Ernst Jünger, aux faces multiples*, Lausanne, L'Âge d'homme.

<sup>5</sup> Sur les comparaisons entre « la révolution conservatrice » allemande et la tradition barrésienne en France ainsi que d'autres courants idéologiques qui s'apparentent à un même refus de la démocratie libérale, voir la nouvelle édition de mes ouvrages, *La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Les Origines françaises du fascisme*, et *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (Paris, Fayard, 2000). On consultera avec profit un article datant des années 1990 qui sur ce point s'appuie sur *Ni droite ni gauche* : « The anarch of Twilight-Aladdin's Problem by Ernst Jünger », *The New York Review of Books*, 24 juin 1993. Sur l'ensemble de cette problématique, cf. Z. Sternhell (dir.), *L'Éternel Retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994.

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise Steinhauser, préface de Julien Freund, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 65-66.

<sup>7</sup> Voir Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair : A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1963, p. xv ; Michael Freund, *Georges Sorel, der Revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1932 (réédité en 1972). Sur la « révolution conservatrice », voir deux excellents ouvrages en français, dus à Louis Dupeux : *Aspects du fondamentalisme national en Allemagne et essais complémentaires*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2001, ainsi qu'un ouvrage collectif dirigé par Dupeux : *La*

*Révolution conservatrice allemande sous la République de Weimar*, Paris, éditions Kimé, 1992. La « révolution conservatrice » fut l'idéologie dominante en Allemagne pendant la période weimarienne et, contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, c'est alors et non pas en 1949 que le concept a été introduit par Armin Mohler dans sa thèse de doctorat (Dupeux, p. 7). Voir Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932 : ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 1<sup>re</sup> éd. en 1972. La thèse de Mohler fut publiée en 1950.

[8](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 283.

[9](#) Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, t. I, Paris, Plon [1925], p. 84.

[10](#) Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, Paris, Plon, 1929-1938 et 1949-1957, t. II, p. 163. Voir aussi *Les Déracinés*, Paris, Fasquelle, 1897, p. 322 et *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Plon, 1925, t. I, p. 38.

[11](#) Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, t. I, p. 68.

[12](#) *Ibid.*, p. 93.

[13](#) *Ibid.*, p. 86.

[14](#) *Ibid.*, p. 84-86.

[15](#) *Ibid.*, p. 68.

[16](#) *Ibid.*, p. 17.

[17](#) Barrès, *Mes Cahiers*, t. X, p. 99.

[18](#) *Ibid.*, t. XIII, p. 161.

[19](#) *Ibid.*, t. X, p. 219.

[20](#) Maurice Barrès, *Le Jardin de Bérénice*, Paris, Perrin, 1891, p. 197 ; *Mes Cahiers*, t. IX, p. 290-291 et *Mes Cahiers*, t. X, p. 219.

[21](#) Barrès, *Mes Cahiers*, t. VIII, p. 77-78, t. IX, p. 24 et 290.

[22](#) *Ibid.*, t. II, p. 83.

[23](#) *Ibid.*, t. X, p. 98 et 186.

[24](#) Barrès, *Le Jardin de Bérénice*, p. 179.

[25](#) Barrès, *L'Appel au soldat*, Paris, Fasquelle, 1900, p. 359.

[26](#) Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, t. I, p. 13. L'expression « net » figure bien dans le texte.

[27](#) *Ibid.*, t. I, p. 13.

[28](#) J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, in *Œuvres complètes*, vol. II, 1828-1831, éditées par Paul Viellanex, Paris, Flammarion, 1972, p. 243.

[29](#) L'édition Hachette de 1835 est reprise par Paul Viellanex dans le volume I des *Œuvres complètes* (1971), p. 260-624 : *Œuvres de Vico, contenant ses mémoires écrits par lui-même, la Science nouvelle, les opuscules, lettres, etc., précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages*.

[30](#) G. Lanson, « La formation de la méthode historique de Michelet », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. VII, 1905-1906, p. 11-13.

[31](#) H. Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, J. Vrin, 1952, p. 87.

[32](#) Cité par Lanson, « La formation de la méthode historique de Michelet », p. 11. Voir aussi Éric Fauquet, « Michelet et Herder », in Pénisson, *Herder et la philosophie de l'histoire*.

[33](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier, 1961, t. I, p. 319-322.

[34](#) G. Lanson, « La formation de la méthode historique de Michelet », p. 10.

[35](#) Maistre, *Écrits sur la Révolution*, p. 71 (italiques dans le texte).

[36](#) Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. 1, p. 91 (majuscules dans le texte).

[37](#) Maistre, « Principe générateur », in *Considérations sur la France*, p. 270.

[38](#) J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, p. 253-254.

[39](#) *Ibid.*, p. 248.

[40](#) *Ibid.*, p. 253. Ce texte comporte une note : « Est-il besoin de dire qu'il s'agit de l'égalité des droits, ou plutôt de l'égalité des moyens d'arriver aux lumières, et à l'exercice des droits politiques qui doit y être attaché ? ».

[41](#) *Ibid.*, p. 254.

[42](#) J. Michelet, *Le Peuple*, éd. originale, publiée avec notes et variantes par Lucien Refort, Paris, Marcel Didier, 1946, p. 242-243.

[43](#) G. Monod, *La Vie et la pensée de Jules Michelet. Les débuts, la maturité*, Paris, E. Champion, 1923, t. I, p. 222.

[44](#) J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, p. 257.

[45](#) *Ibid.*, p. 249.

[46](#) J. Michelet, *Le Peuple*, p. 246-247.

[47](#) *Ibid.*, p. 330.

[48](#) *Ibid.*, p. 247.

[49](#) *Ibid.*, p. 240.

[50](#) *Ibid.*, p. 239.

[51](#) *Ibid.*, p. 236.

[52](#) G. Lanson, « La formation de la méthode historique de Michelet... », p. 21.

[53](#) *Ibid.*

[54](#) J. Michelet, *Le Peuple*, p. 231.

[55](#) *Ibid.*, p. 232.

[56](#) E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, p. 94.



[57](#) Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 241.

[58](#) H. Taine, *Notes sur Paris. Vie et opinions de M. Frédéric-Thomas Graindorge recueillies et publiées par H. Taine*, Paris, Hachette, 1867, p. 147, 287-288. Il convient de citer ici un intéressant mémoire de maîtrise non publié, souvent pillé et rarement cité, de A. Schuin, *Le Pessimisme historique au XIX<sup>e</sup> siècle : Hippolyte Taine*, Genève, éd. de l'auteur, 1982.

[59](#) Maurras, *Mes idées politiques*, préface de Pierre Gaxotte, Paris, Albatros, [1993], p. 17. Dans un ouvrage concis et remarquable, qui campe excellemment la figure de Maurras et fournit d'utiles références bibliographiques, Bruno Goyet insiste sur la place très particulière de Maurras dans l'historiographie française : une omniprésence dans l'ombre, une pensée qui déborde largement sur toutes les composantes de la droite. Un effort spécial est fait pour minimiser la place de Maurras dans l'antisémitisme français. Voir son *Charles Maurras*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2000, p. 128-132.

[60](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, in *Œuvres capitales*, Paris, Flammarion, 1954, vol. II, p. 33-34 ; *Trois idées politiques*, in *Œuvres capitales*, Paris, Flammarion, 1954, vol. II, *Essais politiques*, p. 87.

[61](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 34-36.

[62](#) *Ibid.*, p. 34.

[63](#) Maurras, *Trois idées politiques*, p. 86-87.

[64](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 32-33. Voir à ce sujet Carl Schmitt, *Romantisme politique*, trad. de l'allemand par Pierre Linn, Paris, Librairie Valois, 1928. Publié par l'ancien maurrassien Georges Valois, Schmitt montre dans cet ouvrage comment la Réforme inaugure « cette dissolution » que la Révolution française continue (p. 17).

[65](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 198.

[66](#) *Ibid.*, p. 256. Voir aussi p. 198, 253.

[67](#) *Ibid.*, p. 127 et 204.

[68](#) Maurras, *Trois idées politiques*, in *Œuvres capitales*, p. 64.

[69](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 48-49.

[70](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 123-124 et 132.

[71](#) *Ibid.*, p. 122.

[72](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 47. Cette distinction, somme toute banale et considérée comme telle depuis Locke, Kant et Benjamin Constant, devait trouver un écho profond au temps de la guerre froide grâce à Isaiah Berlin (voir notre dernier chapitre).

[73](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 120.

[74](#) *Ibid.*, p. 101-103.

[75](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 49-51.

[76](#) *Ibid.*, p. 49-50.

[77](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 87-89. En ce qui concerne Hobbes, cette idée est fausse.

[78](#) *Ibid.*, p. 170.

[79](#) *Ibid.*, p. 268, note 1.

[80](#) *Ibid.*, p. 170.

[81](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 173. Voir aussi p. 171-172.

[82](#) *Ibid.*, p. 163.

[83](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[84](#) Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 51.

[85](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 157.

[86](#) *Ibid.*, p. 129 et p. 180.

[87](#) *Ibid.*, p. 157.

[88](#) *Ibid.*, p. 171.

[89](#) *Ibid.*, p. 157.

[90](#) *Ibid.*, p. 160 (italiques dans le texte).

[91](#) Carl Schmitt, *Romantisme politique*, p. 69.

[92](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 100 et 103.

[93](#) *Ibid.*, p. 275-277.

[94](#) *Ibid.*, p. 182 (italiques dans le texte).

[95](#) *Ibid.*, p. 278-279 (italiques dans le texte).

[96](#) *Ibid.*, p. 281. Voir aussi p. 287.

[97](#) *Ibid.*, p. 283-286.

[98](#) *Ibid.*, p. 134.

[99](#) *Ibid.*

[100](#) *Ibid.*, p. 145.

[101](#) *Ibid.*, p. 143-146.

[102](#) Colette Capitan-Peter, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française : étude sociologique d'une pensée de droite*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 20 et p. 43-45.

[103](#) Maurras, *Mes idées politiques*, p. 148-152.

[104](#) *Ibid.*, p. 167.

[105](#) *Ibid.*

[106](#) *Ibid.*, p. 64-65 (italiques dans le texte).

[107](#) *Ibid.*, p. 205-206.

[108](#) *Ibid.*, p. 188.

[109](#) *Ibid.*, p. 187 et p. 212.

[110](#) *Ibid.*, p. 212.

[111](#) *Ibid.*, p. 236 et 237-239.

[112](#) *Ibid.*, p. 288.

[113](#) *Ibid.*, p. 203, p. 237-239, p. 288.

[114](#) Capitan-Peter, *Maurras*, p. 61.

[115](#) Cité in *ibid.*, p. 61, note 1.

[116](#) Ici encore je me trouve dans la nécessité, pour éviter de me répéter, de renvoyer à mes ouvrages précédents, notamment à *Naissance de l'idéologie fasciste* (avec Mario Sznajder et Maia Asheri), Paris, Fayard, 1989, ou Gallimard, coll. « Folio-Histoire », 1994, où je donne une analyse globale du système de Sorel.

[117](#) Georges Sorel, *Le Procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques*, Paris, Alcan, 1889, p. 235. Voir aussi p. 90-99, 101, 154-161, 178-179, 183-184, 207-209, 211-216, 236-39.

[118](#) *Ibid.*, p. 277. Cf. aussi p. 218 et 346.

[119](#) *Ibid.*, p. 108-109, 172, 239-240, 349.

[120](#) Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 11<sup>e</sup> éd., Paris, Marcel Rivière, 1950, p. 13-22.

[121](#) Georges Sorel, *Les Illusions du progrès*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Marcel Rivière, 1947, p. 16-17, 22.

[122](#) *Ibid.*, p. 22-24.

[123](#) *Ibid.*, p. 29-33 et 37.

[124](#) *Ibid.*, p. 44-48.

[125](#) *Ibid.*, p. 35. Cf. aussi p. 49.

[126](#) *Ibid.*, p. 179.

[127](#) *Ibid.*, p. 49.

[128](#) Georges Sorel, « Étude sur Vico », *Le Devenir social*, 2<sup>e</sup> année, 1896, p. 758-817, 906-941, 1013-1046. Cet essai a été traduit en italien dans Georges Sorel, *Considerazioni politiche e filosofiche. Saggi vichiani e lettere a Lagardelle*, a cura e con un'introduzione di Renzo Raghianti, Pisa, ETS [1983], p. 35-117.

[129](#) *Ibid.*, p. 786. Voir aussi p. 808-810, 813, 906, 912, 920, 935-938 sur l'idée de révolution (« la plus grande révolution que l'esprit puisse concevoir sera la plus pacifique, puisqu'elle ne trouvera pas, devant elle, des forces capables de renaître »).

[130](#) *Ibid.*, p. 809-810.

[131](#) *Ibid.*, p. 801.

[132](#) *Ibid.*, p. 911.

[133](#) *Ibid.*, p. 941.

[134](#) *Ibid.*, p. 797.

[135](#) *Ibid.*, p. 940.

[136](#) Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. par R.G. Collingwood, New York, Russell and Russell, 1964, p. 277.

[137](#) Sorel revient sur ces thèmes tout au long de toute son œuvre et il serait superflu de multiplier les citations. Ici, voir « Étude sur Vico », p. 912, et p. 800, 806, 810-811, 911-913,

[138](#) Sorel, « Étude sur Vico », p. 1025. Voir aussi p. 1026.

[139](#) *Ibid.*, p. 1030-1031 et 1034.

[140](#) Sorel, *Le Procès de Socrate*, p. 332.

[141](#) *Ibid.*, p. 106 et 12. Voir Fernand Rossignol, *Pour connaître la pensée de Georges Sorel*, Paris, Bordas, 1948, p. 64-65.

[142](#) Sorel, « Vues sur les problèmes de la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, t. XVIII, n° 5, 1910, p. 605-606.

[143](#) Sorel, *Les Illusions du progrès*, p. 51.

[144](#) *Ibid.*, p. 40.

[145](#) *Ibid.*, p. 52.

[146](#) *Ibid.*, p. 53.

[147](#) *Ibid.*, p. 87.

[148](#) *Ibid.*, p. 52-53.

[149](#) Voir Sternhell, Sznajder et Asheri, *Naissance de l'idéologie fasciste*, chapitres II et III.

[150](#) Il cite cette préface dans son ouvrage sur *La Philosophie de Jean-Baptiste Vico*, traduit de l'italien par H. Buriot-Darsiles et Georges Bourgin, Paris, Giard et Brière, 1913, p. 233.

[151](#) Alain Pons, « Avant-Propos », in *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Lettres, La Méthode des études de notre temps*, Paris, Grasset, 1981, p. 11.

[152](#) Benedetto Croce, *La Philosophie de Jean-Baptiste Vico*, p. 302-303 (p. 284-285 de l'édition italienne). *La filosofia di Giambattista Vico* est parue en 1911. Deux ans plus tard la traduction anglaise a suivi et elle est disponible aujourd'hui dans sa réimpression de 1964 : *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. par R.G. Collingwood, New York, Russell and Russell, 1964. L'original utilisé ici est dans l'édition nationale des œuvres de Croce : Naples, Bibliopolis, s.d. Cette édition comporte un essai écrit en 1946, « Intorno alla Vita e il Carattere di G. B. Vico », p. 253-282.

[153](#) Croce, *La Philosophie de Jean-Baptiste Vico*, p. 312-313 (294-295 de l'édition italienne).

[154](#) Pons, « Avant-propos », in *Vie de Giambattista Vico*, p.10.

[155](#) On consultera un très intéressant essai de Croce écrit en 1942, bien connu en Italie depuis fort longtemps, « Pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous dire chrétiens », in *La Philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme*, textes choisis et présentés par Sergio Romano, Paris, Le Seuil, 1983. Ce texte vient d'être republié par la revue *Commentaire*, n° 101, printemps 2003, p. 145. Cet essai

serein est déjà celui d'un auteur qui devra bientôt commencer à expliquer le fascisme : il préférera oublier sa longue guerre aux Lumières et à la démocratie.

[156](#) Croce, *La Philosophie de Jean-Baptiste Vico*, p. 6-7.

[157](#) *Ibid.*, p. 7.

[158](#) *Ibid.*, p. 23-25.

[159](#) *Ibid.*, p. 38. Le chapitre III, p. 38-46 (43-49 de l'édition italienne) est consacré à la structure de *Science nouvelle* et la génialité de la pensée de Vico.

[160](#) *Ibid.*, p. 48 (p. 51 de l'édition italienne).

[161](#) *Ibid.*, p. 232 et 248.

[162](#) *Ibid.*, p. 217.

[163](#) *Ibid.*, p. 43.

[164](#) *Ibid.*, p. 65. Voir l'ensemble du chapitre IV, p. 47-65.

[165](#) *Ibid.*, p. 50.

[166](#) *Ibid.*, p. 56 et 58-59.

[167](#) *Ibid.*, p. 52. Voir p. 57 et suiv.

[168](#) *Ibid.*, p. 53-54.

[169](#) *Ibid.*, p. 53-55 et 171-172.

[170](#) *Ibid.*, p. 83.

[171](#) *Ibid.* (p. 79 du texte italien). Croce a bien senti la faiblesse de l'argumentation vicienne contre Grotius et Pufendorf et il défend son idole en disant que la question de savoir si Vico a bien interprété leur œuvre était pour nous sans importance (p. 93).

[172](#) *Ibid.*, p. 81-82.

[173](#) *Ibid.*, p. 82 (voir le texte original, p. 78).

[174](#) *Ibid.*, p. 223-226.

[175](#) *Ibid.*, p. 227.

[176](#) *Ibid.*, p. 233.

[177](#) *Ibid.*, p. 235-244.

[178](#) *Ibid.*, p. 235.

[179](#) *Ibid.*, p. 232.

[180](#) Voir Z. Sternhell, M. Sznajder et M. Asheri, *Naissance de l'idéologie fasciste*.

[181](#) Stanley Payne, *A History of Fascism, 1914-1945*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, p. 107.

[182](#) B. Croce, « Fatti politici e interpretazioni storiche », *La Critica*, 1924, p. 190-191, cité in Pier Giorgio Zunino, « La faiblesse de la tradition démocratique en

Europe : le cas de l'Italie 1920-1940 », in Zeev Sternhell (dir.), *L'Éternel Retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 238.

[183](#) B. Croce, *Pagine sulla guerra*, 2<sup>e</sup> éd., Bari, Laterza, 1928, p. 105-107 ; *Materialismo storico ed economia marxistica*, préf. de 1912, Bari, Laterza, 1968, p. XIV.

[184](#) B. Croce, *Pagine sulla guerra*, p. 109.

[185](#) Cité par C. Antoni, *L'Historisme*, traduit par A. Dufour, Genève, Droz, 1963, p. 118.

[186](#) Daniel Gasman, *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*, New York, Peter Lang, 1998, p. 48.

[187](#) B. Croce, *Pagine sulla guerra*, p. 66. Voir aussi Zunino, « La faiblesse de la tradition démocratique en Europe : le cas de l'Italie, 1920-1940 », p. 239.

[188](#) Fritz Stern, *Dreams and Delusions*, New York, A. Knopf, 1987, p. 156-157 et 164-165.

[189](#) Le titre de l'ouvrage était *Régression des naissances : mort des peuples* par R. Korherr et il montrait que la régression des naissances était le signe manifeste du mal qui rongait l'Occident. Voir un excellent ouvrage récent de Didier Musiedlak, *Mussolini*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2005, p. 261.

[190](#) Musiedlak, *Mussolini*, p. 262-267.

[191](#) Gilbert Merlio, *Oswald Spengler, témoin de son temps*, Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1982, 2 vol., vol. 1, p. 2-5. L'ouvrage de Gilbert Merlio, sans doute l'un des meilleurs que compte la bibliographie spenglerienne, toutes langues confondues, mériterait une réédition par une maison française.

[192](#) Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, München, O. Beck, 1921 ; *Prussianisme et socialisme*, trad. de l'allemand par Eberhard Gruber, préface de Gilbert Merlio, Arles, Actes-Sud, 1986.

[193](#) Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, vol. I : *Forme et réalité*, vol. II : *Perspectives de l'histoire universelle*, trad. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 2000. Pour le texte cité, vol. I, p. 31. On ne peut que regretter que cette traduction des années 1930, au demeurant excellente, soit republiée ici sans appareil critique et sans index. Une nouvelle édition allemande est maintenant disponible : *Der Untergang des Abendlandes : Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Deutscher Taschenbuch, 2000. Deux autres ouvrages de Spengler ont été traduits en français avec une préface d'Alain de Benoist, tous deux chez Copernic en 1980, dans le cadre du grand effort produit par la Nouvelle droite pour se donner une armature intellectuelle solide : *Écrits historiques et philosophiques* et *Années décisives*. C'est ce Spengler-là que Benoist tient à faire connaître.

[194](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 31.

[195](#) *Ibid.*, vol. II, p. 372. C'est Burke, dit Spengler, qui lance à Mirabeau : « Nous ne demandons pas nos libertés comme des droits de l'homme, mais comme des droits des Anglais. »



[196](#) *Ibid.*, vol. I, p. 58.

[197](#) Le manifeste du panslavisme de N.J. Danilevsky (1822-1885), très connu en Europe orientale et beaucoup cité par les spécialistes du nationalisme, n'a jamais été traduit en français. La traduction allemande date seulement de 1920, quand le succès du premier volume du *Déclin* atteste l'intérêt que le lecteur allemand portait à ces questions : *Russland und Europa. Eine Untersuchung über die kulturellen und politischen Beziehungen der slavischen zur germanisch-romanischen Welt*, bersetzt und eingeleitet von Karl Nötzel, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1920. En français il n'existe qu'un résumé, accompagné de citations directes, publié à Bucarest en 1890, quand l'influence de l'ouvrage qui venait d'atteindre sa quatrième édition commençait à se faire sentir. Ce n'est qu'en 1888, avec la troisième édition vendue en quelques mois, que le travail de Danilevsky, cette expression d'un anti-occidentalisme dur, atteint le grand public, au moment précisément où les œuvres des auteurs nationalistes de France et d'Allemagne deviennent des best-sellers. Il est évident que cette traduction faite en Roumanie a pour objet de mettre en garde les pays d'Europe occidentale, la France en tête, contre le danger russe. Voir *La Doctrine panslaviste d'après N.J. Danilewski (La Russie et l'Europe. Coup d'œil sur les rapports politiques entre le monde slave et le monde germano-roman, 4<sup>e</sup> édition [russe], Saint-Petersbourg, 1889) résumé par J.J. Skupiewski, Bucarest, Bureaux de la « Liberté roumaine », 1890. Danilevsky connaît actuellement une renaissance spectaculaire et depuis la chute du communisme son ouvrage a été republié plusieurs fois à Moscou. Il ne fait pas de doute que l'idée de l'imperméabilité des divers types de culture ou, en d'autres termes, l'accent mis sur ce qui séparait les hommes et non pas sur ce qui leur était commun faisait son chemin un peu partout, sans qu'il soit toujours possible d'établir un lien clair entre tous ces phénomènes. Cependant, le concept des spécificités culturelles, ou, dans le langage de Danilevsky, « des divers types de civilisations » (p. 46, citation directe), était indiscutablement un concept herderien. Dans la même mesure l'attaque de l'euro-péo-centrisme et la célèbre slavophilie herderienne se retrouvent chez l'auteur russe, mais d'une manière fortement radicalisée. Herder voyait l'avenir comme appartenant aux Slaves : Danilevsky reprend la balle au bond et montre ce monde non européen comme porteur de l'avenir. La loi de l'histoire est que « les sociétés qui ont vieilli, qui ont vécu, qui ont rempli leur mission, devront quitter la scène historique. [...] Tout ce qui vit, individu, espèce, genre ou type biologique, ne possède qu'une certaine somme de vie et doit mourir quand il l'a usée » (p. 49, citation directe). Danilevsky, il ne faut pas s'y méprendre, bien qu'écrivant dix ans après *L'Origine des espèces*, n'est pas un darwiniste, ni un évolutionniste. Mais pour dire que l'humanité ne se présente que sous forme de races particulières constituant des types de civilisations, tout comme en zoologie et en botanique le genre n'est qu'une idée abstraite qui ne se manifeste que par l'espèce, il ne fallait pas être nécessairement darwiniste (p. 61-62). Il est certain que l'on avait là une idée de la marche de l'humanité qui se greffait facilement sur l'héritage herderien. Danilevsky entend introduire en histoire, en copiant l'histoire naturelle, la distinction entre le degré du développement et le type du développement. Chaque type culturel passe par une phase de jeunesse, de maturité, de vieillesse et d'agonie. Dans l'histoire de l'humanité, il distingue dix types de civilisation dont le premier est le type égyptien et le dixième est le type romano-germain. Chaque type de civilisation particulier se distingue par une langue commune ou un groupe de langues très proches et il appartient à une race ou à une « famille ». Mais pour que la civilisation propre à*

chaque type de civilisation particulier puisse naître et se développer, il faut que les peuples qui en font partie accèdent à l'indépendance politique. Les principes de la civilisation d'un type particulier ne peuvent pas servir de base au développement d'un autre type. Finalement, le développement d'une civilisation ressemble beaucoup à celui d'une plante dont la période de croissance est infiniment longue, mais dont l'épanouissement et la maturité du fruit ne durent que très peu et épuisent à jamais la force vitale de l'organisme (p. 56-59).

Ici Danilevsky pose deux idées qui seront autant de piliers de la pensée de Spengler : d'abord l'idée selon laquelle aucun type historico-culturel ne peut adopter la civilisation d'un autre type ; ensuite l'absurdité selon laquelle « le développement et le progrès seraient infinis » (p. 59). Deux conclusions immédiates s'ensuivent : toute tentative d'europanisation de la Russie signifie la destruction de la spécificité russe et doit être repoussée avec la plus grande énergie. Il faut guérir la Russie de son attrait pour l'Europe, y compris à travers des réformes comme celles d'Alexandre II. Le temps est venu pour le slavisme d'apparaître sur la scène historique comme un type particulier de civilisation et de préserver son génie particulier. En effet, il faut empêcher que la Russie soit touchée par l'individualisme et le matérialisme européens, par la violence à multiples facettes qui, de tout temps, caractérise cette civilisation individualiste : un effort pour imposer l'Église occidentale comme universelle par le feu et par le sang depuis les croisades, par la colonisation et par la révolution comme moyen de réformes sociales. En revanche, le slavisme est le contraire de l'Europe : il est anti-individualiste, porté à la communauté et pacifique dans ses tendances. La seule triste exception, on s'en serait douté, est la Pologne (p. 66-69).

Danilevsky avait aussi développé une vision de l'histoire universelle que Spengler devait reprendre et qui s'élevait contre l'historiographie européenne : « En réalité, Rome, la Grèce, les Indes, l'Égypte, la Chine, et tous les autres peuples ont eu leur histoire ancienne, leur Moyen Âge et leurs temps modernes » (citation directe, p. 52).

Finalement, arrive la question essentielle : « *L'Occident pourrit-il ?* » (p. 65). Danilevsky, d'après Skupiewski, ne donne pas de réponse tranchée, mais il est difficile de se méprendre sur le sens de sa pensée. En effet, la civilisation européenne a déjà produit ses fruits, ce qui fait que sa période de déclin ne saurait tarder tout comme la relève slave est déjà prête (p. 65-66). La relève signifie aussi que le slavisme, avant de monter sur la scène historique, devra livrer à l'Europe un combat décisif (p. 109).

[198](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 15.

[199](#) *Ibid.*, p. 62.

[200](#) *Ibid.*

[201](#) *Ibid.*, p. 16.

[202](#) *Ibid.*, p. 46.

[203](#) *Ibid.*, p. 29 (italiques dans le texte).

[204](#) *Ibid.*

[205](#) *Ibid.*

[206](#) *Ibid.*, p. 29-30 (italiques dans le texte).

[207](#) Merlio, *Oswald Spengler*, vol. 1, p. 29.

[208](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 33 (italiques dans le texte).

[209](#) Cf. Merlio, *Oswald Spengler*, vol. I, p. 39-40. Plus loin Merlio rappelle que la critique de la civilisation chez Spengler repose sur l'opposition entre la culture et la civilisation. Cette opposition très répandue en Allemagne n'a pas été inventée par Spengler, mais l'auteur du *Déclin de l'Occident* transforme deux aspects synchroniques d'une même société en deux phases nécessaires et successives des « hautes cultures » : « chaque culture a sa propre civilisation ». Il s'agit pour lui d'« une succession organique stricte et nécessaire. La civilisation est le destin inéluctable d'une culture » (p. 263-264).

[210](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 34.

[211](#) *Ibid.*, p. 35.

[212](#) *Ibid.*

[213](#) *Ibid.* (italiques et guillemets dans le texte. Par « valabilité » a été traduit le terme *Gültigkeit*).

[214](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[215](#) *Ibid.*, p. 60.

[216](#) *Ibid.*, vol. II, p. 20 (italiques dans le texte).

[217](#) *Ibid.*, p. 313-314 (italiques dans le texte). Spengler renvoie, chose rarissime, au § 260 de *Par-delà le bien et le mal*.

[218](#) *Ibid.*, vol. I, p. 35-36.

[219](#) *Ibid.*, p. 351.

[220](#) *Ibid.*, p. 352 (italiques dans le texte).

[221](#) *Ibid.*, p. 354.

[222](#) *Ibid.*, p. 355.

[223](#) *Ibid.*, p. 353.

[224](#) *Ibid.*, p. 332 (guillemets et italiques dans le texte).

[225](#) *Ibid.*, p. 36 (italiques dans le texte).

[226](#) *Ibid.*, p. 37.

[227](#) *Ibid.*, p. 328 (italiques et guillemets dans le texte).

[228](#) *Ibid.*, p. 329.

[229](#) *Ibid.*, p. 37.

[230](#) *Ibid.*, p. 328.

[231](#) *Ibid.*, p. 43 (italiques dans le texte).

[232](#) *Ibid.*, p. 43 (italiques dans le texte).

[233](#) *Ibid.*, p. 43-44.

- [234](#) *Ibid.*, p. 45-48 (italiques dans le texte).
- [235](#) *Ibid.*, p. 48.
- [236](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 49 (italiques dans le texte).
- [237](#) *Ibid.*, p. 51 (italiques et guillemets dans le texte).
- [238](#) *Ibid.*, p. 52.
- [239](#) *Ibid.*, p. 56.
- [240](#) *Ibid.*, p. 53.
- [241](#) *Ibid.*, p. 53 : « *Unvergänglichkeit gewordener Gedanken ist eine Illusion* » (italiques dans le texte).
- [242](#) *Ibid.*
- [243](#) *Ibid.*
- [244](#) *Ibid.*
- [245](#) *Ibid.*, p. 55.
- [246](#) *Ibid.*, p. 57.
- [247](#) *Ibid.*, p. 57-58 (italiques dans le texte).
- [248](#) *Ibid.*, p. 58.
- [249](#) *Ibid.*, vol. II, p. 20 (italiques dans le texte).
- [250](#) Merlio, *Oswald Spengler*, p. 277.
- [251](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. II, p. 280.
- [252](#) *Ibid.* (« intelligence » entre guillemets et italiques dans le texte).
- [253](#) *Ibid.*, p. 286.
- [254](#) *Ibid.*, p. 281 (guillemets dans le texte).
- [255](#) *Ibid.*
- [256](#) *Ibid.*, p. 282.
- [257](#) *Ibid.*
- [258](#) *Ibid.*, p. 282-283.
- [259](#) *Ibid.*, p. 284.
- [260](#) *Ibid.*, p. 285.
- [261](#) *Ibid.*, p. 286.
- [262](#) *Ibid.*, p. 283.
- [263](#) *Ibid.*, vol. I, p. 150-151.
- [264](#) *Ibid.*, p. 149.
- [265](#) *Ibid.*, Le mot « idée » est entre guillemets dans le texte.

[266](#) *Ibid.*, p. 406.

[267](#) *Ibid.*, vol. II, p. 311 (italiques dans le texte).

[268](#) *Ibid.*, p. 404 (italiques dans le texte).

[269](#) *Ibid.*, p. 373.

[270](#) *Ibid.*, p. 372 (italiques dans le texte).

[271](#) *Ibid.*

[272](#) *Ibid.*, p. 370.

[273](#) *Ibid.*, p. 370-371.

[274](#) *Ibid.*, p. 371, note 3.

[275](#) *Ibid.*, p. 371.

[276](#) *Ibid.*, p. 413.

[277](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[278](#) *Ibid.*, p. 414. Chez Nietzsche, l'égalité était « cette idée moderne par excellence », ce « poison le plus venimeux », « le plus grand de tous les mensonges » : cité par Gilbert Merlio, p. 324.

[279](#) *Ibid.*, p. 407.

[280](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[281](#) *Ibid.*, p. 406 (guillemets dans le texte).

[282](#) *Ibid.*

[283](#) *Ibid.*, p. 405.

[284](#) *Ibid.*, p. 407 (italiques dans le texte).

[285](#) *Ibid.*, p. 406 (italiques dans le texte. Le mot « racique » vient rendre « Rassezügen »).

[286](#) *Ibid.*

[287](#) *Ibid.*, p. 420.

[288](#) *Ibid.*, p. 420-421.

[289](#) *Ibid.*, p. 411-412 et 421 (italiques dans le texte).

[290](#) *Ibid.*, p. 420-421.

[291](#) *Ibid.*, p. 421 (italiques dans le texte).

[292](#) *Ibid.*, p. 384.

[293](#) *Ibid.*, p. 385.

[294](#) *Ibid.*, p. 400.

[295](#) *Ibid.*, p. 429.

[296](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[297](#) *Ibid.*, p. 400. Voir aussi p. 438.

[298](#) *Ibid.*, p. 429. Voir aussi p. 433-434.

[299](#) *Ibid.*, p. 95.

[300](#) *Ibid.*, vol. I, p. 330-331.

[301](#) Merlio, *Oswald Spengler*, p. 406.

[302](#) Je me permets de renvoyer ici, comme pour tout ce qui touche l'auteur des *Déracinés*, à la nouvelle édition de mon *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Fayard, 2000.

[303](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 326.

[304](#) Merlio, *Oswald Spengler*, p. 528-531.

[305](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 226 (italiques dans le texte).

[306](#) *Ibid.*, vol. II, p. 156.

[307](#) *Ibid.*, p. 158 (italiques dans le texte).

[308](#) *Ibid.*, vol. I, p. 114.

[309](#) *Ibid.*, p. 286-287 (italiques dans le texte).

[310](#) *Ibid.*, vol. II, p. 304.

[311](#) *Ibid.*, vol. I, p. 18.

[312](#) *Ibid.*, p. 114 (italiques dans le texte).

[313](#) *Ibid.*, p. 335.

[314](#) *Ibid.*, p. 112 (italiques dans le texte).

[315](#) *Ibid.*, vol. II, p. 40 (italiques dans le texte).

[316](#) *Ibid.* (italiques dans le texte)

[317](#) *Ibid.*, vol. I, p. 116 (italiques dans le texte).

[318](#) *Ibid.*, p. 115.

[319](#) *Ibid.*, p. 122.

[320](#) *Ibid.*, p. 215.

[321](#) *Ibid.* (italiques dans le texte).

[322](#) *Ibid.*, p. 71 (italiques dans le texte).

[323](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. II, p. 170 (italiques dans le texte). Dans la traduction française « *Panem et circenses* » figure en majuscules, ce qui n'est pas le cas dans l'original (p. 780 de l'édition Deutscher Taschenbuch, Munich, 2000).

[324](#) *Ibid.*, p. 346.

[325](#) *Ibid.*, p. 347 (italiques dans le texte).

[326](#) *Ibid.*, p. 348.

[327](#) Merlio, *Oswald Spengler*, p. 727. Spengler dresse un tableau terrifiant de la servitude de l'individu qui constitue son idéal et qui, selon lui, se trouve dans Nietzsche. Mais « le dégoût romantique de Nietzsche, sa peur de tirer des conséquences sociales très prosaïques [...] l'empêchèrent d'avouer que sa doctrine tout entière, de même qu'elle est née du darwinisme, suppose aussi le socialisme, et même la contrainte socialiste comme moyen » (Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 354). Cette vision d'un État « socialiste » où culmine l'obéissance – le « Tu dois » – constitue le pilier de *Prussianisme et socialisme*. Cependant, ce que Spengler n'a pas compris, ou n'a pas voulu comprendre chez Nietzsche, est le texte suivant : « Celui qui a d'abord appris à courber le dos et à baisser la tête devant la puissance de l'histoire finit par dire "oui" de la manière mécanique des Chinois à toute puissance » : cité in Merlio, *Oswald Spengler*, p. 121. Gilbert Merlio (p. 111-112) pense que la relativité de Spengler procède bien de Nietzsche et non pas de Herder, car *Le Déclin* ne croit plus au plan divin qui coordonnait chez Herder la diversité des nations-époques. La relativité spenglerienne serait ethnique et non pas historique, elle n'est pas déterminée par le facteur temps, puisqu'il n'y a pas d'histoire d'ensemble du genre humain. Si l'Antiquité est différente de l'Occident moderne, cela ne vient pas de ce qu'elle lui est antérieure, mais de ce qu'elle naquit d'un autre sang sur un autre sol. Pour Herder, les diverses civilisations nationales constituent autant d'étapes d'une éducation dispensée à l'humanité par Dieu ; chacune est nécessaire en son temps, et définit son emplacement dans le plan d'ensemble. En revanche, les civilisations vues par Spengler ne sont définies que par leurs coordonnées géographiques et ethniques.

[328](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. II, p. 166-167.

[329](#) *Ibid.*, p. 166 (italiques dans le texte).

[330](#) *Ibid.*, p. 409 (italiques dans le texte).

[331](#) *Ibid.*, p. 408 (italiques dans le texte).

[332](#) *Ibid.* Voir aussi p. 410-411.

[333](#) *Ibid.*, p. 157.

[334](#) *Ibid.*

[335](#) *Ibid.*, p. 158.

[336](#) Cf. par exemple, Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1885, 4<sup>e</sup> éd., p. 15 : « Une nausée universelle devant les insuffisances de ce monde soulève le cœur des Slaves, des Germains et des Latins, et se manifeste chez les premiers par le nihilisme, chez les seconds par le pessimisme, chez nous-mêmes par de solitaires et bizarres névroses. » On peut, à titre d'exemple, consulter sur ce sujet un numéro spécial, consacré à la décadence, de *Romantisme : Revue du Dix-Neuvième siècle*, n<sup>o</sup> 42, 4<sup>e</sup> trimestre 1983, ainsi que l'édition de l'an 2000 de mon *Maurice Barrès et le nationalisme français* (Fayard).

[337](#) Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, vol. I, p. 55.



## CHAPITRE VIII

### Les anti-Lumières de la guerre froide

Au temps de la guerre froide, le combat contre les Lumières se poursuit selon les grands principes forgés aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. C'est ainsi que la polémique entre Herder et Kant, la critique herderienne de Voltaire et de Montesquieu tout comme la révolte de Burke contre le magistère exercé par Locke tout au long du siècle qui suit la Glorieuse Révolution, la critique de Rousseau codifiée par Herder et par Burke établissent les paramètres de la pensée anti-Lumières du siècle qui vient de s'écouler. Modernisées et adaptées aux réalités politiques et sociales du début du XX<sup>e</sup> siècle, les structures intellectuelles de cette campagne évoluent, mais elles affichent jusqu'au milieu du siècle passé, et à beaucoup d'égards jusqu'à nos jours, une étonnante continuité. Les origines du mal sont toujours les mêmes : les Lumières françaises, Voltaire et Rousseau, portent la responsabilité de tous les malheurs du monde moderne, alors que Burke et Herder émergent comme sources de toute sagesse. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, tout au long de l'entre-deux-guerres, puis avec les premiers accords de la guerre froide, quand la révolution d'Octobre est perçue comme la suite naturelle de la Révolution française, cette campagne pour la liberté est orchestrée comme une guerre contre le rationalisme destructeur du XVIII<sup>e</sup> siècle qui se prétend capable de trouver la voie vers la vérité et le salut. Le pilier de cette démarche et son représentant le plus fameux mais aussi le plus ambigu, et donc le plus intéressant, est Isaiah Berlin.

En effet, face au communisme, Berlin s'assigne le rôle de Herder et de Burke face aux Lumières françaises. Quand il écrit sur Herder, il se place dans la perspective développée d'abord dans son attaque contre Rousseau en 1952, et plus tard, en 1958, dans sa célèbre conférence sur les deux concepts de liberté. Pour lui, au temps de la guerre froide, le

communisme, qui prétend détenir la vérité universelle, ennemi de la liberté négative, ennemi du pluralisme, héritier du jacobinisme, poursuit l'œuvre destructrice de Rousseau, de Helvétius et de Voltaire. C'est donc au nom d'un certain libéralisme, le « libéralisme bloqué », que résonne le nouveau cri de guerre contre l'universalisme des Lumières franco-kantiennes.

Berlin n'a pas une pensée monolithique, et il peut aisément être lu de plusieurs manières différentes. Auteur d'essais, de conférences et d'interviews dispersés sur un demi-siècle, il ne laisse pas un seul ouvrage systématique. Contrairement à l'idée reçue, la raison n'est pas son style de travail ; en fait, on peut supposer qu'il comprenait la difficulté de concilier les contradictions qui émaillent ses écrits et qu'il sentait que les conclusions qu'il faudrait en tirer pourraient être très hasardeuses. Il ressemble à Herder et s'identifie si bien à lui qu'il en vient à afficher les trois visages de son mentor intellectuel. C'est ainsi que l'on découvre tour à tour un Berlin nationaliste, communautarien, antirationnaliste et relativiste, et un Berlin humaniste, post-moderniste et déconstructionniste avant la lettre.

En vérité, quand il entame sa carrière d'historien des idées à Oxford, il est précédé par l'historien israélien Jacob Talmon. En 1952, celui-ci publie, pratiquement en même temps que Hannah Arendt, son ouvrage le plus connu, *Les Origines de la démocratie totalitaire*<sup>1</sup>. Le terme est lancé, en dépit du fait que son invention remonte plus haut, à un moment difficile à déterminer, mais on le rencontre dès 1943 dans l'ouvrage d'A.D. Lindsay, principal de Balliol, l'un des plus anciens collègues d'Oxford et personnalité fort connue de son temps<sup>2</sup>. Ernst Barker, lui aussi figure de proue de l'époque, accuse Rousseau de prôner la toute-puissance du souverain et utilise en 1947 l'adjectif « totalitaire » pour définir son influence<sup>3</sup>. L'idée était dans l'air au cours de ces années de guerre et d'après guerre que Talmon passa en Angleterre, mais c'est l'historien de Jérusalem qui a l'idée d'en faire, en se

recommandant de Burke, le fer de lance de la campagne contre le communisme, par Lumières françaises interposées.

Cependant, c'est un Burke revu par Taine qui revient sous la plume de Talmon, et ce sont bien *Les Origines de la France contemporaine* et non pas, comme on l'a beaucoup prétendu, *La Démocratie en Amérique* que l'on retrouve dans *Les Origines de la démocratie totalitaire*<sup>4</sup>. En réalité, Talmon suit Taine, tout comme il se range du côté de Carl Becker contre Cassirer<sup>5</sup>. Il est conscient du fait que l'emploi qu'il fait des expressions comme « la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle » et « philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle » n'est pas vraiment à sa place, mais il explique sa démarche par le fait que ce sont exclusivement les philosophes de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle qui l'intéressent et plus particulièrement « ceux qui ont donné le ton et la forme à l'esprit de la Révolution ». Ce sont donc eux qui, « toutes réserves faites, méritent d'être considérés comme les porte-parole du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup> ». Ces auteurs sont tout d'abord Rousseau, et encore, uniquement comme auteur du *Contrat social*, Morelly, à qui l'on doit un seul pamphlet, peu important, le *Code de la nature*, et Mably, écrivain considéré de son temps comme un esprit particulièrement brouillon. Mably est rarement pris au sérieux aussi bien de son temps que par les historiens, mais ce sont bien ces auteurs qui, dans l'esprit de Talmon, sont censés parler pour le XVIII<sup>e</sup> siècle. Mably et Morelly étant des marginaux, c'est en fait sur Rousseau que repose tout le poids de la démonstration<sup>7</sup>.

L'ouvrage de Talmon remporte immédiatement un gros succès, moindre que l'ouvrage d'Arendt, mais suffisant pour le propulser sur l'avant-scène du débat intellectuel de l'époque : le public cultivé accueille avec faveur un livre qu'il regarde comme une nouvelle et importante contribution à l'effort de guerre contre les nouveaux jacobins du communisme<sup>8</sup>. Quelques années plus tard, en juillet 1957, Talmon est invité à prendre la parole devant les militants du Parti conservateur britannique réunis en séminaire d'été à Oxford. Publié sous le titre « Utopianism and Politics », le texte de cette conférence

constitue une sorte de manifeste d'un conservatisme éclairé et commence, fait significatif à l'époque pour un Israélien, par une invocation des plus anciens conservateurs au monde, les Juifs, restés fidèles depuis d'innombrables générations à leurs traditions et à leur identité. La suite constitue un condensé de ce qui sépare, selon les conservateurs des années 1950, une vision aristotélicienne, ou pragmatique, d'une vision utopique de la politique. La question ici n'est pas de savoir ce qu'il reste aujourd'hui de ce genre d'arguments, mais quelle fut leur fonction en leur temps. Plus précisément, en ce qui nous concerne ici, disons que l'on trouve dans cette vingtaine de pages un inventaire brillant, bien que rapide, des thèmes essentiels qui, après un premier engouement pour Talmon, allaient assurer la gloire d'Isaiah Berlin. Il s'agit d'abord du danger de « l'utopisme », c'est-à-dire du postulat selon lequel l'histoire a un but et une fin ; et que pour atteindre ces objectifs, la vie et la société doivent être remodelées de fond en comble. L'histoire est ainsi remplacée par la sociologie, soutient Talmon. Selon lui ce postulat, qui a acquis une grande force à la veille de la Révolution française, constitue un dénominateur commun au communisme, au socialisme et à d'autres écoles de pensée de cette tendance. En effet, après le déclin de la croyance en une sanction religieuse et de l'idée du péché originel, avec l'avènement de l'âge de la raison, la foi en l'homme naturellement bon ou au moins perfectible gagne du terrain et avec elle l'idée que, puisque les impulsions naturelles de l'homme sont bonnes, lesdites impulsions s'harmoniseraient d'elles-mêmes, une fois libérées des entraves auxquelles elles sont assujetties, tandis que la réconciliation des intérêts divergents se ferait également d'elle-même. La structure cohésive de l'univers est une garantie de la possibilité d'atteindre un état de justice absolue. En même temps, on a appris aux hommes qu'ils avaient droit au bonheur, et la doctrine laïque des droits de l'homme qui prend la place de la doctrine religieuse du péché originel, en encourageant des appétits qui ne pouvaient jamais être satisfaits, loin d'avoir produit le bonheur, engendre en fait une misère accrue. La doctrine des droits de l'homme se traduit

ainsi par un utilitarisme vulgaire. De cette façon se trouve ouverte la voie à la démagogie et à l'appel aux dictateurs censés assouvir les nouveaux appétits<sup>9</sup>.

La tragédie de l'utopisme, selon Talmon, consiste dans le fait qu'au « lieu d'une réconciliation entre liberté humaine et cohésion sociale, il a apporté la coercition totalitaire<sup>10</sup> ». Le totalitarisme est ainsi le résultat du refus de la tradition, des habitudes ou des préjugés, et le produit de la foi en la raison comme seul critère de comportement humain. La raison, comme les mathématiques, représente ici la vérité exclusive. En fait, la raison, selon Talmon, se trouve être le plus fragile et le plus faillible des guides, car rien ne peut empêcher qu'un grand nombre de « raisons », chacune prétendant à une validité exclusive, ne s'engagent dans un conflit dont l'arbitre ne peut être que la force<sup>11</sup>. Dans le monde moderne, l'utopisme révolutionnaire est représenté par le communisme international commandé de Moscou.

La litanie des méfaits du rationalisme, de la recherche du bonheur, des droits de l'homme et de l'utilitarisme n'en finit pas. Ici Talmon fait appel au grand historien suisse Jacob Burckhardt qui s'était lui aussi penché sur la misère du monde moderne et de la société des masses<sup>12</sup>. La production de masse a tué la fierté de l'artisan, les universités, encombrées, produisent un *Lumpenproletariat* ; certes, l'analphabétisme a disparu, mais jamais les millions de lecteurs n'ont été à ce point submergés par la vulgarité imprimée. On peut voyager tranquillement la nuit, mais le cauchemar de la guerre plane sur l'humanité tout entière. Ce qui nous amène à la conclusion que non seulement le totalitarisme est un malheur, mais aussi la démocratie elle-même ne peut que difficilement être conçue comme un progrès. Finalement, Talmon termine par un retour à Burke, à la Constitution britannique « prescriptive » et à l'instinct de conservation qu'il considère en dernière analyse comme le plus puissant recours. L'hommage appuyé rendu à la Grande-Bretagne, patrie du conservatisme, qu'il soit de tendance tory ou travailliste, se fait en opposant son évolution

pacifique aux convulsions révolutionnaires qui n'ont cessé d'agiter la France du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>.

Sans le reconnaître, Berlin s'avance sur les pas de Talmon et s'abreuve aux mêmes sources. Il le suit dans son combat contre le rationalisme, contre Rousseau et le XVIII<sup>e</sup> siècle, « l'utopisme » et la Révolution française conçue comme le prototype de toutes les révolutions venues après elle, et annonçant la révolution soviétique. L'idée du conflit des valeurs, des buts et des objectifs, le problème du « monisme », qui seront associés au nom de Berlin, se trouvent déjà exprimés chez Talmon avec une grande clarté. Et pourtant, ou précisément à cause de cela, dans un long entretien, son dernier, réalisé en 1997 avec le sociologue britannique bien connu Steven Lukes, Berlin insiste avec force sur l'originalité de sa pensée : « En ce qui concerne la thèse de Talmon, j'ai pensé à cela d'une manière indépendante, et à cette époque j'avais déjà fait ma conférence sur la liberté. Mais c'est un livre intéressant<sup>14</sup>. » En réalité, le premier ouvrage de Talmon est paru en 1952, et son auteur jouit alors d'une renommée à laquelle Berlin n'accédera que tout à la fin de cette décennie, après son élection à la chaire Chichele du plus prestigieux des collèges d'Oxford, All Souls. C'est à cette occasion, le 31 octobre 1958, six ans après la parution du premier ouvrage de Talmon, et plus de douze mois après la conférence faite au séminaire du Parti conservateur, que Berlin prononce sa leçon inaugurale, « Les deux concepts de liberté », qui lui ouvre les portes de la célébrité.

Les autres contemporains importants, y compris ceux qui ont été ses alliés idéologiques les plus proches et dont il n'hésite pas à occulter la contribution à la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, ne sont pas logés à meilleure enseigne que Talmon. Raymond Aron est un publiciste brillant, mais pas plus, ses ouvrages sur *Paix et guerre* et sur Clausewitz sont intéressants, mais pas le reste de ses écrits<sup>15</sup> ; Leo Strauss est un érudit, un penseur consciencieux, mais sa thèse principale, dit Berlin, « me semble frôler l'absurde ». Berlin clame son « désaccord de principe » avec Strauss qui n'a pas pu, dit-il, « m'amener à

croire en des valeurs éternelles, immuables, vraies, pour tous les hommes, en tous lieux, à toutes les époques », ce qui fait qu'« il y a un gouffre infranchissable entre nous<sup>16</sup> ». Les élèves de Strauss ne suscitent guère son respect, et de l'autre côté de l'éventail politique, le grand historien marxiste E.H. Carr ne mérite même pas l'attention, tant il est incapable de se mesurer aux concepts<sup>17</sup>.

Cependant, c'est Arendt qui est la plus maltraitée. Dans un entretien avec Ramin Jahanbegloo en 1990, Berlin lance contre elle une attaque particulièrement venimeuse. Il faut croire que la gloire européenne de « la fameuse Hannah Arendt » commence alors à lui porter sérieusement ombrage : c'est la seule explication raisonnable à tant de fiel. « Je n'ai pas un très grand respect pour la dame. Je le reconnais », dit-il. Il avoue avoir seulement « parcouru » ses *Origines du totalitarisme*, qui à son avis ne valent pas grand-chose, car ce que l'auteur dit des nazis est juste mais pas nouveau, alors qu'en ce qui concerne les Russes elle s'est nettement trompée. Quant à *La Condition de l'homme moderne*, cet ouvrage repose sur deux idées, « toutes les deux fausses ». Finalement, Berlin fait appel à Gershom Sholem, spécialiste de la Kabbale, Israélien d'origine allemande, qui avait polémique avec Arendt au sujet du procès Eichmann et qui lui aurait affirmé qu'aucun philosophe sérieux « ne l'admirait, que les seuls à l'apprécier étaient des "littérateurs" [...] parce qu'ils n'avaient rien lu de ses idées [...] ». Ce qui fait qu'en dehors des Américains aucun « homme réellement cultivé ou penseur sérieux ne pouvait la supporter<sup>18</sup> ». Les seuls auteurs traités convenablement sont Quentin Skinner dont la démarche est tellement éloignée de celle de Berlin qu'elle ne pouvait constituer pour lui un danger ; Karl Popper, dont la notoriété restait somme toute confinée à un milieu universitaire assez restreint et n'était pas une figure publique, et Norberto Bobbio, à qui il sait gré d'avoir apporté son soutien à la thèse des deux libertés. En réalité, on le verra plus loin, Bobbio montre, avec beaucoup d'élégance, que cette thèse se trouve déjà chez Kant et ne saurait être considérée comme une découverte.



La volonté tenace de Berlin de se démarquer par rapport à ses contemporains ne se dément guère tout au long de sa carrière. Il fait écrire par un jeune chercheur inconnu, Roger Hausheer<sup>19</sup>, une introduction à la collection de textes et conférences réunis sous le titre évocateur *À contre-courant*. Ce texte résume les vues de l'auteur avec une fidélité à laquelle Berlin a tenu à rendre un vibrant hommage en tête du livre, et peut donc être considéré comme avoir été écrit par lui-même<sup>20</sup>. Hausheer nous apprend que ces essais « vont à contre-courant, avec un courage viril », et « sont consacrés à des figures intellectuelles d'une puissante originalité, qui ont été largement ignorées<sup>21</sup> ». Cette affirmation frappe par son provincialisme naïf, tant il est difficile de voir en quoi les auteurs étudiés par Berlin, de Machiavel, Vico et Herder jusqu'à Maistre et Sorel, furent sauvés par lui des ténèbres de l'indifférence, ou pourquoi il fallait un courage extraordinaire pour en parler. On ne savait pas non plus que le voile de l'oubli avait recouvert leurs noms jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne Herder par exemple, non seulement une bibliothèque entière peut être remplie de travaux consacrés à son œuvre avant que Berlin en ait parlé, mais en anglais même paraissent, en 1945 et en 1955, deux ouvrages importants, de Robert Clark et d'Alexander Gillies, cités plus haut, suivis par *Herder's Social and Political Thought* de F.M. Barnard publié en 1965. Il en va de même en ce qui concerne Vico : une *Bibliografia Vichiana* en deux volumes et plus de mille pages fut publiée en 1947-1948 par les soins de Croce, et dix ans plus tôt déjà une thèse de l'université Columbia, publiée en 1937, est consacrée à l'influence de Vico sur Maistre<sup>22</sup>. À la même période paraissent deux excellentes traductions en anglais : celle de l'*Autobiographie* en 1944 et en 1948, celle de la troisième édition (1744) de *Science nouvelle*<sup>23</sup>. Joseph Mali a excellemment tracé quelques grandes lignes de la lecture que fait Berlin de l'œuvre de Vico, sans toutefois indiquer dans quelle mesure cette lecture est tributaire de celle de Croce. Berlin lit Croce comme il se penche sur Herder dans le sillage de Meinecke. En effet, un demi-siècle après Croce, on retrouve

dans *Vico and Herder* les idées essentielles de l'auteur de *La Filosofia di Giambattista Vico*. Vico sera désormais, une fois de plus, le génie méconnu qui aura tout inventé, mais aura été pillé sans vergogne parce que resté dans l'obscurité de sa lointaine province napolitaine et écrivant dans une langue relativement peu connue. Après Croce, Berlin se fait dans le monde anglophone le porte-drapeau du mythe de Vico.

Non moins curieuse est la démarche envers Nietzsche et Max Weber. Dans le long et important entretien avec Lukes, qui vient d'être mentionné, réalisé peu de temps avant sa mort, Berlin prétend effectivement ne pas connaître Weber, mais l'admirer beaucoup, tout comme Durkheim d'ailleurs<sup>24</sup>. Lukes soulève la question du conflit des valeurs qui est à la base de la pensée de Berlin et la raison essentielle de son attaque des Lumières françaises. Il lui rappelle que Weber et Carl Schmitt avaient déjà posé ce problème et étaient parvenus à la conclusion qu'il n'existait pas de choix rationnel. Selon Schmitt, le seul choix est celui entre ami et ennemi ; la position de Weber est plus complexe, mais dans les deux cas la problématique est clairement posée. La réponse de Berlin est déconcertante : « Laissez-moi vous dire que je dois tout d'abord admettre quelque chose qui me fait honte. Quand, voilà fort longtemps, j'ai formulé pour la première fois cette idée, je n'avais jamais lu une page de Weber. Je n'avais aucune idée qu'il avait dit ces choses. Les gens me posent souvent cette question en disant que c'était bien Weber qui avait été le premier à dire cela. Je réponds que j'en suis certain, seulement je n'en avais aucune idée. » Lukes poursuit : « D'accord, mais, en ce qui concerne Weber, c'est venu de Nietzsche. » Berlin répond : « Je sais, mais j'ai dit ces choses d'une manière indépendante, sans Nietzsche et sans Weber<sup>25</sup>. » N'est-il pas surprenant qu'un professeur de philosophie à Oxford, et plus tard le détenteur, à partir de 1958, de la chaire de théorie sociale et politique n'ait jamais lu Nietzsche et Weber ?

Cependant, le principal intérêt du travail de Berlin, le centre vital de ses écrits est l'assaut qu'il lance contre les Lumières

françaises. Certes, son attitude envers le XVIII<sup>e</sup> siècle français est à première vue pleine de contradictions, mais un examen global de son œuvre ne permet guère de laisser de doutes sur ses choix idéologiques. En 1990, à une époque où il a depuis longtemps cessé d'écrire, il se déclare « un rationaliste libéral<sup>26</sup> », alors qu'il a passé la majeure partie de sa carrière à combattre le rationalisme. Dans l'entretien déjà évoqué avec Ramin Jahanbegloo, il déclare ne pas s'intéresser à Spinoza, car celui-ci, dit-il, « est trop rationaliste pour moi<sup>27</sup> ». En effet, ce sont Vico et Herder qui le fascinent, ce sont Hamann et Sorel qui, tout comme Burke, l'attirent, c'est Maistre qui le captive. Tous ces penseurs sont des antirationalistes déclarés. Mais là où Berlin devient véritablement incohérent, c'est quand il parle de Voltaire, d'Helvétius, de d'Holbach et de Rousseau. « Les valeurs des Lumières, dit-il, que des gens comme Voltaire, Helvétius, d'Holbach, Condorcet prônèrent, me sont profondément sympathiques. [...] Ces hommes ont été des grands libérateurs. Ils ont libéré les gens d'horreurs, de l'obscurantisme, du fanatisme, d'opinions monstrueuses. Ils s'élevèrent contre la cruauté et l'oppression, contre la superstition et l'ignorance, et contre un grand nombre de choses qui ruinaient la vie des gens. C'est pourquoi je suis de leur côté<sup>28</sup>. » Voilà qui serait parfait et tout à fait normal de la part d'un libéral, si malheureusement toute son œuvre n'attestait le contraire et n'était un long et tortueux combat contre les Lumières françaises, mené le plus souvent sous le couvert d'une histoire des idées et contre les auteurs qu'il vient lui-même de citer.

Qui est Voltaire pour Berlin et que représente-t-il ? Voyons tout d'abord ce qu'il n'est pas : ce n'est pas un penseur original<sup>29</sup>, il n'est pas, contrairement à ce qu'il s'imaginait, l'inventeur de l'histoire de la civilisation. Cette qualité, cela va de soi, est strictement réservée à Herder. À Voltaire on doit tout au plus, comme à Fontenelle et à Montesquieu, les débuts de l'histoire économique, de la sociologie et de la démographie historiques, de l'histoire des sciences et d'autres techniques quantitatives. Voltaire a étendu le domaine de

l'histoire au-delà de l'histoire politique, et il a aussi le mérite de dénoncer l'eurocentrisme de ses contemporains. Cela et rien de plus, car l'auteur du *Siècle de Louis XIV* est avant tout « journaliste des pieds à la tête ». Assurément, il est un incomparable génie, mais c'est un génie de publiciste ; il a « un côté touriste et feuilletonniste ». Ses ouvrages historiques sont merveilleusement agréables à lire, « mais très largement anecdotiques – il n'y a aucun effort de synthèse », et « il conçoit l'histoire, sans grande rigueur du reste, comme une accumulation de faits, reliés entre eux de façon plus ou moins fortuite<sup>30</sup> ». Que tout cela fasse sourire ne change rien à l'affaire : c'est cette vision de Voltaire, que grâce à Berlin, la quasi-totalité des lecteurs anglophones cultivés auront retenue.

Quand Berlin donne enfin à l'appui de sa thèse une citation directe, celle-ci concerne deux phrases archi-connues, sur lesquelles il semble bien faire un contresens : « “Si vous n'avez autre chose à nous dire, sinon qu'un barbare succéda à un autre barbare sur les rives de l'Oxus ou de l'Iaxartes, en quoi êtes-vous utile au public ?” demandait-il. Qui veut savoir que “Quantun succéda à Kincum et que Kincum succéda à Quancum”<sup>31</sup> ? » Berlin analyse ce texte comme l'expression d'une démarche antihistorique, moralisatrice, eurocentriste, alors qu'en réalité Voltaire dit tout autre chose : il pense qu'une accumulation de faits a peu d'importance en soi et que l'érudition pure peut porter préjudice au savoir. Ce faisant, il lance le premier grand manifeste pour une histoire globale des sociétés, des mœurs et des cultures. Son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, suivi du *Siècle de Louis XIV*, est une mise en œuvre de cette méthode que Herder ne fera que poursuivre ; mais, en la fondant sur l'irrationnel, il l'aura simplement pervertie. Car Voltaire craignait l'irrationnel, il doutait de tout, et pour lui tout méritait d'être mis en doute. La raison est le seul rempart possible contre la barbarie, le fanatisme et la sottise<sup>32</sup>. Figure emblématique des Lumières françaises, prototype de l'intellectuel engagé, prophète de la tolérance, Voltaire a été haï tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles par la droite cléricale, peu aimé par la gauche qui lui reprochait son côté bourgeois et « capitaliste », combattu par tous les

antirationalistes. C'est bien son rationalisme qui lui vaut aussi l'hostilité de Berlin, et ce en dépit du fait que l'éloge de la liberté que fait Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* précède le sien de plus de deux siècles<sup>33</sup>.

Ce n'est pas tout : pour Berlin, Voltaire porte la responsabilité directe du totalitarisme. « Les systèmes totalitaires modernes, écrit-il, combinent effectivement, dans leurs actes si ce n'est dans leur rhétorique, les idées de Voltaire et de Maistre<sup>34</sup>. » Quelles que soient les différences entre leurs idées, ces derniers ont en commun « une qualité d'esprit [...] infiniment semblable » : on ne trouve pas chez eux « la moindre mollesse, imprécision ou paresse ni de l'intellect ni de la sensibilité [...], ils représentent la lumière sèche contre la flamme vacillante ». Leur pensée présente une « surface claire, lisse et glacée ». Voltaire, « il est vrai, ne défendait ni le despotisme ni la tromperie », mais il « peut servir à dépouiller de toutes les illusions libérales<sup>35</sup> ». Ici encore, on ne peut s'empêcher de se demander jusqu'où exactement est allé Berlin dans sa lecture de Voltaire. Voltaire s'emploie-t-il vraiment à dépouiller le monde moderne de toutes « les illusions libérales », ou, à l'inverse, monte-t-il une extraordinaire défense des droits de l'homme ? Dans le même contexte, quand on parle de libéralisme, n'est-il pas ridicule de voir en Voltaire, auteur, en 1763, à la suite de l'affaire Calas, du fameux *Traité sur la tolérance* qui n'a cessé de combattre pour la tolérance, pour la liberté d'expression et l'égalité devant la loi, le père psychologique du totalitarisme, alors que Machiavel émerge comme l'un des grands fondateurs du pluralisme ? La pensée de l'auteur du *Prince* est-elle moins « lisse et glacée » que celle de Voltaire ? L'auteur du *Traité*, qui s'inspire de la *Lettre sur la tolérance* écrite en 1685-1686 par Locke, exilé en Hollande, a-t-il forgé un *modus operandi* politique comparable à celui de Machiavel ?

Champion des victimes du système pénal français de l'époque, Voltaire, tout le monde le sait, mène une longue et difficile campagne pour la réhabilitation du huguenot toulousain Jean Calas, accusé en 1762 de meurtre, jugé et

exécuté. Voltaire consacre près de deux années de sa vie à faire réviser le procès par le Conseil du roi et à obtenir des dédommagements pour la famille. C'est lors de cette campagne pour les droits de l'homme qu'il commence aussi à défendre la cause des pauvres et des déshérités en général<sup>36</sup>. Reconnaît-on dans la caricature qu'en fait Berlin – l'ermite de Ferney, interdit de séjour à Paris par Louis XV – l'auteur des *Lettres philosophiques*, l'un des plus beaux manifestes jamais écrits en faveur de la libération de l'homme de l'irrationnel, de l'obscurantisme, des superstitions et des préjugés ? Y discerne-t-on l'écrivain qui professait une admiration sans borne pour l'Angleterre éclairée, pour ses libertés, mythiques ou réelles, pour l'équilibre des pouvoirs atteint outre-Manche et pour le système politique britannique en général ? Identifie-t-on, dans ce portrait pervers de fondateur du « despotisme de l'organisation scientifique rationnelle<sup>37</sup> », le penseur politique qui prêchait un retour à Locke, alors que Burke faisait comme si le théoricien de la Glorieuse Révolution n'existait pas ? N'est-ce pas ce présumé fondateur du totalitarisme qui écrit dans son *Dictionnaire philosophique* que la tolérance, « c'est l'apanage de l'humanité<sup>38</sup> » ? On a presque honte de rappeler ces évidences, tout comme les articles sur « la liberté » et « la liberté de penser » : « L'empire romain en a-t-il été moins puissant parce que Cicéron a écrit avec liberté ? » Le christianisme aurait-il vu le jour si « les premiers chrétiens n'avaient pas eu la liberté de penser<sup>39</sup> » ?

Les péchés de Voltaire sont également, le matérialisme en plus, ceux d'Helvétius, devenu co-responsable direct de la dictature moderne. Dans un volume intitulé *Freedom and its Betrayal : Six Enemies of Human Liberty*, publié en 2002 par les disciples de Berlin, sont recueillis des textes datant du début des années 1950, lancés d'abord par le maître sur les ondes de la BBC<sup>40</sup>. On trouve ici la première formulation de l'idée de la liberté négative : « Je suis libre si personne, individu ou institution, n'intervient dans mes affaires, si ce n'est pour sa propre défense. » Dans ce sens, les six auteurs étaient tous hostiles à la liberté, négative s'entend, ce qui fait



que leurs doctrines sont à plusieurs égards en contradiction avec l'idée même de liberté, et leur influence au XIX<sup>e</sup> siècle, mais plus particulièrement au XX<sup>e</sup> siècle, fut décisive dans cette direction antilibertaire<sup>41</sup>.

Qu'est-ce qui vaut à Helvétius le déshonneur de figurer, avec Rousseau, parmi les six plus grands ennemis de la liberté qu'ait connus le monde moderne ? Son utilitarisme, sa foi dans les vertus de l'éducation et des bonnes lois. Ici il faut ouvrir une parenthèse : un autre grand coupable est Locke, dont la vision des « vices » et des « vertus » qui seraient « “pour l'essentiel partout identiques” », dans la mesure où ils sont “absolument nécessaires à la cohésion de la société” », lui vaut d'être reconnu coupable pour avoir mis en forme une doctrine extrêmement poussée d'utilitarisme<sup>42</sup>. Locke porte donc le même genre de responsabilité qu'Helvétius, mais Berlin comprend que même si la vision lockienne de la liberté n'est pas celle d'une liberté négative, faire de lui un ennemi de la liberté tout court reviendrait, en s'alignant sur Burke, à se placer définitivement dans le camp antidémocratique. Pour combattre l'utilitarisme sans se couper ouvertement du libéralisme anglais, il suffit de s'en prendre à Helvétius, chez qui, comme chez tous les *philosophes*, tels que Berlin les voit, l'homme appartient à la nature et est « infiniment malléable », rien de plus qu'« un morceau de terre de potier » : il serait donc criminel – c'est le sens que donne Berlin aux idées d'Helvétius – de laisser le gouvernement des hommes entre les mains de mauvais esprits<sup>43</sup>. Berlin lui reproche de voir dans l'intérêt individuel la force motrice du comportement humain. Toute sa philosophie, dit-il, est ancrée d'abord dans sa conviction que le but qui fait marcher les hommes est la « recherche du plaisir et la volonté d'éviter la douleur », et ensuite que, pour y parvenir, ils ont besoin de comprendre le monde et de se comprendre eux-mêmes, c'est-à-dire de savoir ce qui est réellement bon pour eux. Pour cela, il leur faut des guides : or peut-on imaginer un meilleur guide que la science, et des individus plus habilités à conduire les hommes que les scientifiques<sup>44</sup> ? C'est ainsi, affirme Berlin, que « nous



sommes devenus des animaux formés à rechercher uniquement ce qui peut nous servir ». Et il poursuit : « Une chose est certaine : dans cet univers décrit par Helvétius, il y a peu ou pas du tout de place pour la liberté individuelle. Dans le monde qui est le sien, les hommes peuvent accéder au bonheur, mais la notion de liberté disparaît, car, chacun ayant été conditionné pour faire uniquement le bien, la liberté de faire le mal disparaît<sup>45</sup>. » Le système utilitaire d'Helvétius « conduit finalement vers une sorte de tyrannie technocratique » : la tyrannie de l'ignorance, de la superstition et de l'arbitraire royal est remplacée par une autre tyrannie, la tyrannie de la raison. Ainsi se forme ce « nouveau monde » orwellien (*brave new world*), produit de l'idée qu'à tout problème peut être trouvée une solution raisonnable<sup>46</sup>.

Il en est de même pour ce qui concerne d'Holbach et Condorcet. Le premier nous dit que « l'éducation est l'agriculture de l'esprit » : Berlin en conclut que, selon ce *philosophe*, « gouverner les hommes est identique à l'élevage du bétail ». Puisque « les buts de l'existence humaine sont donnés et que l'homme est malléable, tout se réduit à un problème purement technologique : comment s'assurer que les hommes vivent en paix, en prospérité et en harmonie ? » Mais puisque les intérêts de tous ne coïncident pas, « il appartient au philosophe éclairé de les rendre compatibles. De là provient la nécessité du despotisme d'une élite de scientifiques<sup>47</sup> ». Quant à Condorcet, en disant que la nature « liait la vérité, le bonheur et la vertu », il apporte lui aussi sa pierre à la construction de l'édifice totalitaire. De la citation qu'on vient de lire, il faut conclure, dit Berlin, « que quiconque connaît la vérité est aussi vertueux et heureux. Les scientifiques connaissent la vérité, donc ils sont vertueux, donc ils peuvent nous rendre heureux, donc c'est entre les mains des scientifiques qu'il convient de remettre le soin de tout diriger ». Finalement, selon ces penseurs « éclairés », ce dont « nous avons besoin » c'est d'un « univers gouverné par les scientifiques<sup>48</sup> ». Dans cet univers, les hommes sont dépourvus de liberté individuelle, car l'objectif que l'on cherche à atteindre n'est pas la liberté, mais le bonheur. C'est ainsi que, pour Berlin, l'utilitarisme

engendre la tyrannie de la raison et le rationalisme finit par produire aussi bien le fascisme que le communisme<sup>49</sup>. Voilà ce que Berlin retient de Voltaire, de Condorcet, d'Helvétius et de d'Holbach : tous sont coupables d'avoir jeté les fondements du totalitarisme moderne.

Montesquieu et Hume sont mieux traités, mais c'est surtout comme penseur qui a contribué à la poussée de l'antirationalisme allemand que Hume bénéficie d'une certaine indulgence<sup>50</sup>. Quant à Montesquieu, Berlin lui reconnaît, dans son article de 1955, de grandes qualités : il énonce les principes qui vont être ceux des nouvelles sciences sociales, il pense que chaque groupe humain, chaque État a sa propre voie de développement, individuelle et unique ; dans les *Lettres persanes*, apparaît « le célèbre relativisme de Montesquieu qui consiste à croire qu'il n'existe pas de système unique de valeurs qui conviendrait à tous les hommes, dans le monde entier, pas de solution unique aux problèmes politiques ou sociaux qu'affrontent tous les pays du globe<sup>51</sup> ». C'était un empiriste : « sa plus grande réussite était d'avoir démontré l'impossibilité de solutions universelles<sup>52</sup> » ; un pluraliste et non pas un moniste, qui différait de tous les autres penseurs des Lumières en ce qu'il ne partageait pas leur engouement pour le progrès et qui croyait en la liberté : une liberté qui consiste « à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir<sup>53</sup> ». Il affichait une compréhension des sociétés humaines « qui n'avait pas eu d'égale depuis Aristote<sup>54</sup> ». Montesquieu, selon Berlin, pensait que chaque société est animée par une force intérieure, que les différentes sociétés ont des besoins différents, et que ces besoins varient de moment en moment. C'est pourquoi les problèmes que se posent les hommes ne sauraient avoir de solutions universelles et définitives ; il n'existe pas de norme rationnelle qui permette de trancher entre les buts contradictoires que poursuivent les hommes.

Cependant, après la découverte de Vico, le ton change, et Berlin prend conscience de la distance qui sépare Vico de

Montesquieu. Le Montesquieu relativiste disparaît et fait place à un penseur des Lumières comme les autres : il avait beau avoir saisi que les cultures différaient les unes des autres, la comparaison avec Vico le dessert : « Il est beaucoup plus rigide et beaucoup plus universaliste. Montesquieu croit en une justice absolue qui ne varie pas d'une culture à l'autre<sup>55</sup>. » Ailleurs, Berlin formule la même idée d'une manière légèrement différente : « Montesquieu ne mettait pas en doute l'universalité des ultimes valeurs humaines fondées [...] sur la raison éternelle ou la nature [...]. Dans ses jugements moraux, politiques et même esthétiques, Montesquieu n'est pas moins objectiviste quant aux fins premières de l'homme que Helvétius<sup>56</sup>. » Ce grand reproche est exactement celui que Meinecke, lui aussi, adresse à Montesquieu<sup>57</sup>. Pour Meinecke, et pour Berlin un demi-siècle plus tard, la racine du mal est toujours la même : en dépit de sa croyance en l'inévitable diversité des coutumes et des conceptions, malgré son relativisme, l'auteur de *L'Esprit des lois* n'en supposait pas moins que les buts fondamentaux de l'humanité étaient identiques en tout temps et en tout lieu<sup>58</sup>. Ainsi est mis au jour le grand péché du juriste de Bordeaux : il lui manquait ce que l'on trouve chez Vico, un sens du relatif autrement plus accentué, plus développé. Ce qui fait que même ce pilier indiscutable du libéralisme, le penseur vers qui se tournent les fondateurs des États-Unis, le maître à penser de Tocqueville, ne trouve pas grâce auprès de Berlin : il est beaucoup trop un homme des Lumières.

Ce n'est donc pas seulement de « la faute à Rousseau » qu'il s'agit, mais des Lumières dans leur ensemble, et plus généralement du « postulat peut-être le plus ancré dans la pensée occidentale » : le caractère universel et invariable de la nature humaine. Mis à part des personnages déconsidérés comme Sade, tous les grands intellectuels des Lumières s'accordent sur le même principe : que ce soit chez Locke, Voltaire ou le Dr. Johnson, avec Rousseau ou Diderot, c'est l'homme naturel, l'homme immuable qui apparaît. Avec Burke cette lignée s'arrête, et – Berlin s'en félicite – « cette attitude, qui repose sur le postulat peut-être le plus profondément ancré

dans la pensée occidentale, fut attaquée par deux des pères de l'historicisme moderne : Vico et Herder<sup>59</sup> ». Berlin souligne qu'il emploie le terme « historicisme » dans le sens où l'utilisaient Troeltsch, Meinecke et Croce<sup>60</sup>.

Une remarque supplémentaire s'impose ici. Selon Berlin, Helvétius, le philosophe par excellence de l'utilitarisme, ouvre la voie à Bentham. En fait, dans Bentham, on trouve déjà tout Helvétius<sup>61</sup>. Or l'utilitarisme de Bentham est considéré à juste titre comme un élément constitutif fondamental du libéralisme anglais : peut-on imaginer la pensée de John Stuart Mill sans sa composante utilitaire ? Mais le libéralisme de Berlin est tout à fait différent ; selon lui, ce n'est pas par la possibilité de satisfaire les besoins de l'individu, par sa capacité de se créer lui-même et pour lui-même un monde qui puisse satisfaire ces besoins et faire son bonheur que se définit la liberté<sup>62</sup>. Pour que l'argument tienne, Berlin doit ajouter à la liste des fondateurs du mal totalitaire un nom supplémentaire, le plus important de tous, celui de Rousseau.

Berlin part en campagne, dans le sillage de Talmon, contre Rousseau, élevé dans *Les Origines de la démocratie totalitaire* au statut non seulement de principal responsable de la dictature jacobine, mais de véritable fondateur du léninisme et du stalinisme. Il commence sa démonstration par le rejet du rationalisme, déjà exprimé dans son essai sur Helvétius. En effet, chez Rousseau, les sentiments subjectifs divisent les hommes, la raison les unit. La raison fournit toujours une seule réponse : la vérité est une, l'erreur est multiple. Tout cela, affirme Berlin, est une trivialité (*commonplace*), tous les philosophes ont dit la même chose, tous se sont penchés sur la question de savoir comment concilier liberté et autorité. L'originalité de Rousseau provient du fait qu'il donne aux mots « liberté » et « autorité » un sens tout à fait différent. Pour Rousseau, la liberté est une valeur absolue. Mais en même temps ce calviniste sécularisé – ici on entend un écho de la thèse de Carl Becker – pense aussi que tout comme la liberté est une valeur absolue, le respect des règles est aussi une valeur absolue, et il n'y a pas de compromis possible entre

eux. La réponse se trouve dans le *Contrat social* : « En se donnant à tous il ne se donne à personne. » Liberté et autorité ne peuvent se trouver en conflit, elles sont une seule et même chose. Ainsi est atteinte la volonté générale, cette harmonie qui reflète l'ordre naturel des choses et que tous les êtres rationnels ont la possibilité d'atteindre<sup>63</sup>.

On en vient ainsi à la conclusion : Rousseau est le prototype du petit bourgeois révolté, une sorte de « petit voyou (*guttersnipe*) de génie », dont certaines figures comme Carlyle, Nietzsche, D.H. Lawrence et d'Annunzio aussi bien que Hitler et Mussolini sont les héritiers. Comme eux, il hait les intellectuels, la civilisation urbaine, il assimile la nature à la simplicité. Finalement, forcer un homme d'être libre, c'est le forcer d'être rationnel : de la liberté absolue on parvient au despotisme absolu. Les Jacobins, Robespierre, Hitler, Mussolini, les communistes, tous ont dit la même chose<sup>64</sup>. Parce que « convaincu que tout pouvait être découvert par la libre raison humaine et par une observation sans entraves de la nature<sup>65</sup> », Rousseau est « un des plus monstrueux et des plus sinistres ennemis de la liberté dans toute l'histoire de la pensée moderne<sup>66</sup> ». Ni plus ni moins.

C'est ainsi que l'esquisse de la conférence de 1958 se trouve six ans plus tôt dans cette attaque contre Rousseau : la guerre déclarée au XVIII<sup>e</sup> siècle et le principe de liberté négative appartiennent au même moment, ce qui est fort logique, car, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, notamment avec Tocqueville, on pense que les devoirs du citoyen sont une condition de la liberté : on ne peut pas jouir de ses droits sans remplir ses obligations de citoyen. Depuis Machiavel, la vertu et les devoirs sont les premières conditions de l'existence des droits. Les hommes ont un but commun qui est de rester libres : cette finalité commune, ils la partagent tous et c'est ce qui leur permet de poursuivre des finalités distinctes<sup>67</sup>. Pour Rousseau, les hommes doivent vouloir être autonomes parce qu'ils doivent vouloir être des hommes et non des esclaves ou des animaux ; ils doivent vouloir que leurs actions soient déterminées en eux par leur volonté ; ils doivent donc vouloir

échapper à l'emprise de la volonté d'autrui, ils doivent vouloir ce qu'ils sont destinés à être par leur nature, des êtres moraux. Dans ce contexte, en se référant au passage fameux sur lequel l'auteur du *Contrat social* est d'habitude le plus attaqué, Jean-Fabien Spitz résume excellemment l'argument de Rousseau. L'idée selon laquelle la loi me force d'être libre signifie qu'elle sanctionne toute infraction commise par moi ou commise par autrui envers moi. Une infraction impunie acquiert le statut d'un privilège pour celui qui la commet ; or le privilège est destructeur de la liberté en ce qu'il ôte à ceux qui en sont privés toute obligation de conscience d'obéir aux lois et de respecter les droits de leurs concitoyens. Cette obligation est le nerf de la liberté, car c'est elle qui fait que les citoyens d'un État libre vivent dans des rapports de droit qui se substituent à la violence de la nature : leurs rapports mutuels sont réglés par l'idée de ce qu'ils se doivent et non par la crainte des châtiments<sup>68</sup>.

C'est cette ligne de pensée que les critiques des Lumières, depuis Herder et Burke jusqu'à Berlin, récusent. Là où le bât blesse vraiment, c'est lorsque Rousseau refuse d'accepter l'ordre existant, un ordre où la loi est un instrument d'oppression : au lieu d'instaurer la justice et l'égalité, elle entérine l'ordre qui est à la base des sociétés de son temps, c'est-à-dire le droit du plus fort : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir<sup>69</sup>. » Pour Berlin, on le voit clairement, Rousseau se rend coupable de privilégier la liberté positive. De plus, il s'attaque à une question difficile, peut-être sans solution, mais véritablement digne d'un philosophe : comment les hommes peuvent-ils se gouverner sans se rendre dépendants les uns des autres, ou, en d'autres termes, comment mettre « la loi au-dessus de l'homme » ? Rousseau sait qu'il s'attaque à un problème insoluble, qui en politique est comparable « à celui de la quadrature du cercle en géométrie<sup>70</sup> ». Il essaie de le résoudre en instaurant la loi de la majorité. « Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime ; c'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ;



tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'une esclave naît esclave, c'est décider qu'il ne naît pas homme. » C'est pourquoi, « hors de ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres<sup>71</sup> ». Voilà à quoi revient la volonté générale : accepter cette définition, donnée par Rousseau lui-même, est au moins aussi légitime que de s'accrocher à l'interprétation « totalitaire ». D'autant plus que, même si le concept de volonté générale se prête à des interprétations diverses et opposées, une chose est certaine : jamais il ne serait venu à l'esprit de Rousseau, comme le pense Berlin, qu'un individu, une assemblée ou une classe sociale puissent exercer, au nom de la volonté générale, un pouvoir dictatorial. Sa pensée affichait un caractère éthique que Kant, comme le montre Cassirer, comprenait parfaitement, tout comme il voyait la cohérence interne de la pensée de Rousseau<sup>72</sup>.

Il convient de préciser que la lecture de Rousseau que fait Berlin n'est pas de sa part un faux pas. Quarante ans plus tard, il tient à rappeler, dans une lettre à O'Brien publiée en appendice de *The Great Melody*, que son émission de la BBC reprenait des conférences qu'il avait faites en Amérique, au Bryn Mawr College en 1952. C'étaient donc des textes dont il tirait encore en 1991 une grande fierté<sup>73</sup>. Finalement, Berlin et O'Brien se délectent de ce passage de Faguet, bien connu de tous ceux qui sont un peu familiers avec la production intellectuelle française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais que le néoconservateur irlandais prend pour une grande découverte de Berlin : quand Rousseau « dit : "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers" », écrit Faguet « il dit une sottise. [...] Dire : les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l'herbe serait aussi juste<sup>74</sup> ». Tous deux voient dans cette remarque de l'écrivain français « la plus adroite dénonciation de Rousseau jamais atteinte<sup>75</sup> ». O'Brien se définit, en ce qui concerne Rousseau, comme « un cogneur confirmé », et il voit dans cette communauté d'idées avec Berlin le fondement de leur accord sur l'essentiel<sup>76</sup>.



Quiconque est pro-Rousseau, écrit O'Brien, « je le classe parmi mes ennemis<sup>77</sup> » : l'inverse est également vrai.

C'est ainsi que, dans les dernières années du XX<sup>e</sup> siècle, après deux guerres mondiales, le fascisme, le nazisme et le stalinisme, puis la guerre froide, la guerre à Rousseau et aux Lumières françaises se poursuit dans le même esprit et dans les mêmes termes que deux siècles plus tôt, et constitue toujours un terme de référence ainsi qu'un critère sûr pour cataloguer les familles d'esprit. Car le dénominateur commun à Berlin et à O'Brien, qui n'importe que parce qu'il est représentatif de toute une école de pensée, celui qui leur donne, comme à Burke et à Maistre, leur saveur communautarienne prononcée, c'est l'horreur que leur inspire l'idée que le fondement de la société, ou, si l'on préfère, la cellule fondamentale, soit l'individu et non pas le groupe historique, ethnique ou linguistique, que l'origine de la société soit conceptuellement volontaire, et que le seul but de l'existence de la société soit le bien de l'individu.

Benjamin Constant, peu suspect de complaisance envers Rousseau, n'a pas manqué de livrer sa pensée sur cette espèce de « cogneurs confirmés » : « Je suis loin de me joindre aux détracteurs de Rousseau, ils sont nombreux dans le moment actuel. Une tourbe d'esprits subalternes qui placent leurs succès d'un jour à révoquer toutes les vérités courageuses, s'agite pour flétrir sa gloire ; raison de plus pour être circonspect à le blâmer. Il a le premier rendu populaire le sentiment de nos droits ; à sa voix se sont réveillés les cœurs généreux, les âmes indépendantes ; mais ce qu'il sentait avec force, il n'a pas su le définir avec précision<sup>78</sup>. [...] »

Chateaubriand, qui lui non plus ne saurait être assimilé à un jacobin, montre comment « les Locke, les Montesquieu, les J.-J. Rousseau, en se levant en Europe, appelèrent les peuples modernes à la liberté<sup>79</sup> ». Un peu plus loin, il parle des « tendres et sublimes génies d'Héraclite et de Jean-Jacques<sup>80</sup> », et puis du « groupe » de « trois génies », Platon Fénelon et Rousseau, « qui renferme tout ce qu'il y a d'aimable dans la vertu, de grand dans les talents, de sensible

dans le caractère des hommes<sup>81</sup> ». Comme plus tard chez Nietzsche, Rousseau est placé sur le même pied que Platon.

Nietzsche, qui n'est pas précisément un admirateur des Lumières, ni des principes de 1789 ni du socialisme, « ce frère cadet et fantasque du despotisme agonisant<sup>82</sup> », qui tient en horreur le libéralisme anglais et dispense d'acribes critiques à Kant, voit en Rousseau l'un des huit géants dont est fait le Panthéon du monde occidental. C'est avec ces quatre couples de colosses, dit-il, « qu'il faut que je m'explique » : Épicure et Montaigne, Goethe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et Schopenhauer<sup>83</sup>. Assurément, Rousseau est un adversaire, mais quel adversaire ! « Il y a trois images de l'homme que notre temps moderne a dressées successivement et dont le spectacle enlèvera encore pendant longtemps aux mortels toute velléité de glorifier leur propre vie : l'homme selon Rousseau, l'homme selon Goethe et enfin l'homme selon Schopenhauer<sup>84</sup>. »

Avant d'en venir à la fameuse conférence inaugurale de la chaire Chichele sur « Les deux concepts de la liberté », il importe de s'arrêter rapidement sur la nature des sources de cette conférence. Berlin reconnaît que Benjamin Constant a eu une « forte influence » sur sa pensée<sup>85</sup>. En effet, dans *Two Concepts of Liberty*, il écrit : « Nul n'a mieux vu le conflit entre les deux types de liberté, ni n'a su le camper mieux que Benjamin Constant<sup>86</sup>. » Quiconque a pris un jour la peine de se pencher sur le libéralisme français le sait : l'idée de liberté négative opposée à la liberté positive ne constitue rien d'autre qu'une reprise de la fameuse distinction entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes. Les écrits politiques de Constant couvrent tous les aspects essentiels de l'idée de liberté : le grand penseur libéral se penche sur la liberté dans les républiques anciennes, conçue plutôt comme « la participation active au pouvoir collectif » que comme « la jouissance paisible de l'indépendance individuelle<sup>87</sup> » ; il essaie de cerner la liberté individuelle par rapport à la liberté de la presse et de conscience<sup>88</sup>. La distinction de Berlin entre *freedom to* et *freedom from* se trouve formulée par Constant en

une page particulièrement éclairante : « L'avantage que procurait au peuple la liberté, comme les anciens la concevaient, c'était d'être de fait au nombre des gouvernants ; avantage réel, plaisir à la fois flatteur et solide » : voilà le concept de liberté positive. Quelques lignes plus bas, on trouve la notion de liberté négative, notion essentiellement individuelle et qui permet à chacun de préserver une zone protégée de l'interférence et de contraintes extérieures : « Les hommes n'ont besoin, pour être heureux, que d'être laissés dans une indépendance parfaite sur tout ce qui a rapport à leurs occupations, à leurs entreprises, à leur sphère d'activité, à leurs fantaisies<sup>89</sup>. »

Dans un essai consacré aux « Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant », Noberto Bobbio, écrivant à la même époque, se penche sur ces deux notions de liberté, fondamentales dans le langage politique et juridique moderne<sup>90</sup>. Le philosophe italien pense que ces deux notions existent chez Kant, mais ne sont pas explicitement formulées dans son œuvre. Une telle formulation, dit Bobbio, est nécessaire pour mieux comprendre le sens et la portée de sa pensée. En effet, dans l'acceptation la plus connue, le mot « liberté » signifie soit faculté d'accomplir – ou de ne pas accomplir – certaines actions quand on en est empêché par d'autres, c'est-à-dire par la société ou par l'État, soit le pouvoir de n'obéir qu'aux lois que l'on se donne soi-même. Le premier sens se trouve dans la doctrine libérale classique, le second sens dans la doctrine démocratique. Les deux notions proviennent l'une de Montesquieu, l'autre de Rousseau et se retrouvent chez Kant, qui se sert des deux concepts de liberté sans en faire ressortir clairement la différence<sup>91</sup>.

En effet, dans le livre XI de *L'Esprit des lois*, Montesquieu donne sa définition de la liberté : « La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut [...] la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent<sup>92</sup>. » Voici donc la première notion de liberté. La seconde vient du *Contrat social* : la souveraineté de la volonté générale est une justification philosophique de la souveraineté de la loi, et la loi

est l'expression de la raison et de la conscience humaine. Dans deux chapitres clés de son œuvre la plus controversée, Rousseau définit la volonté générale et la liberté ; il distingue la liberté naturelle de la liberté civile et morale pour dire que la « liberté morale [...] seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté<sup>93</sup> ». Voilà en quoi consistent la volonté générale et la loi ; il faut que les citoyens se donnent des lois eux-mêmes.

C'est dans ce sens, on l'a vu au chapitre premier, que Kant entend la liberté. Il revient sur cette définition dans *Vers la paix perpétuelle* : « La liberté de droit ne peut pas être définie [...] par l'autorisation de faire tout ce qu'on veut pourvu qu'on ne fasse pas tort à autrui. » Selon Kant, si l'on poursuit cette ligne de pensée, on en arrive finalement à « une tautologie vide. Il faut au contraire définir ma *liberté* extérieure (de droit) ainsi : elle est l'autorisation de n'obéir à aucune autre loi extérieure que celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment<sup>94</sup> ». À l'issue d'une analyse serrée et subtile, Bobbio aperçoit ici précisément l'ouverture d'un passage vers la conception libérale de la liberté<sup>95</sup>. La liberté coïncide avec l'autonomie et Kant revient dans son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* à un thème fondamental de *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « Quand on empêche le citoyen de chercher son bien-être par tous les moyens qu'il lui plaît, avec la seule réserve que ces moyens soient compatibles avec la liberté d'autrui, on entrave le déploiement de l'activité générale, et par suite en retour, les forces de la collectivité. C'est pourquoi les restrictions apportées à la personne, dans ses faits et gestes, sont de plus en plus atténuées ; c'est pourquoi la liberté universelle de religion est reconnue ; ainsi perce peu à peu sous un arrière-fond d'illusions et de chimères, l'ère des lumières<sup>96</sup> ». Ce mouvement d'émancipation, cette « sortie de l'homme de l'état de minorité », c'est le progrès : la liberté avance, et la liberté est la liberté individuelle que Constant va exalter. Bobbio en conclut qu'en dépit du fait que Kant donne une définition de la liberté politique inspirée de Rousseau, en

dernière analyse son idée de la liberté est nourrie de la conception libérale de liberté et non pas de la conception démocratique<sup>97</sup>.

Il convient de garder présents à l'esprit encore deux éléments : le premier est le fait que chez Kant, comme chez Constant et Tocqueville, les deux aspects de l'idée de liberté, clairement dessinés, sont non seulement compatibles, mais nécessaires l'un à l'autre. En second lieu, le concept d'autonomie est tellement central chez Kant qu'il signifie à la fois non-interférence et capacité d'être son propre maître. Ce qui permettra aux critiques de Berlin de démontrer avec conviction qu'il existait non pas deux, mais un seul concept de liberté. Car la non-interférence est en principe possible aussi dans un système autoritaire, qui assurerait à l'individu un vaste champ de liberté économique et religieuse et un très large domaine d'autonomie culturelle, mais ne lui permettrait pas de n'obéir qu'aux lois qu'il se serait lui-même données. Kant n'était pas démocrate, mais il comprenait excellemment les principes formulés par Rousseau. Sa vision explicite de la liberté était celle d'un sujet autonome, sorti de sa minorité et prenant son destin en main. L'interprétation libérale, dans le sens propre du terme, la définition éclairée de la liberté est implicite, en ce sens que le philosophe de Königsberg comprenait qu'aucune sphère privée ne pourrait être assurée et aucune liberté individuelle défendue, si les hommes ne formulaient pas eux-mêmes les lois auxquelles ils étaient soumis.

Voilà qui nous amène à la conférence de Berlin en 1958. Ce texte, qui porte l'empreinte ineffaçable du long affrontement avec le marxisme et le communisme, se situe entre la première campagne contre les Lumières et celle qui atteint son apogée avec les deux essais sur Vico et sur Herder qui datent de 1976. Dans l'entretien avec Lukes, Berlin reconnaît en effet, clairement, explicitement, les motivations politiques puissantes qui présidèrent à l'élaboration de son pamphlet, considéré comme sa contribution essentielle à la pensée politique, ainsi que la nature du message politique qu'il

entendait délivrer. « Certainement, dit-il, c'était lié au fait que j'étais exaspéré [*maddened*] par toutes ces tricheries marxistes que l'on entendait, tout ce que l'on disait sur "la vraie liberté", tout ce bavardage staliniste et communiste sur "la vraie liberté". Popper a raison, ce genre de parlotte coûte des vies humaines innocentes. » Comme s'il en était encore besoin, Lukes veut éviter tout malentendu : « Ce n'est [donc] pas une analyse conceptuelle neutre », dit-il en parlant du texte de 1958. « Oh non répond Berlin, telle n'était pas mon intention. Certainement pas. Je m'en tiens toujours à ce que j'ai dit alors<sup>98</sup>. »

C'est ainsi que, quarante ans plus tard, Berlin campe toujours sur ses positions, en dépit de beaucoup de fluctuations, de retraites et de démarches en zigzags, accomplies dans les années soixante pour répondre à la critique. Sa définition de la liberté crée une hiérarchie des valeurs où la non-interférence dans les affaires de l'individu, la liberté négative, est en dernière analyse la seule définition de la liberté acceptable. Pour lui, les tenants de la liberté dite positive, qui fonde le désir de justice et d'égalité et pour qui la démocratie constitue l'instrument pour parvenir à un ordre humain décent, sont à l'origine des plus grands désastres du monde moderne. Ce texte paraît au moment où, en Angleterre, l'expérience travailliste du premier gouvernement Attlee est déjà un succès confirmé, et alors que les effets bénéfiques de la liberté positive ne peuvent plus être ignorés.

Il faut bien avouer que le secret de la gloire de ce texte<sup>99</sup> intrigue les lecteurs de Kant, de Rousseau, de Constant et après lui de Tocqueville, sans parler évidemment de J.S. Mill ainsi que d'auteurs beaucoup moins connus, comme Cherbuliez<sup>100</sup>. Après tout, comme le fait remarquer encore une fois Bobbio, l'idée des deux notions de liberté était une distinction qui allait de soi et était connue de tout le monde<sup>101</sup>. Cependant, quand il est lancé sur la place publique, ce texte éclate comme le grand manifeste du monde libre. On y voit la liberté, valeur absolue, opposée à la souveraineté et, implicitement, à la recherche de l'égalité et de la justice,



principes qui, tout en étant au centre des préoccupations de tous les partis de gauche en Europe, n'en constituent pas moins l'armature idéologique de la guerre froide livrée par l'Union soviétique à l'Occident conduit par les États-Unis. Car, en ramenant l'idée de liberté à celle de liberté négative, on peut facilement repousser la critique de l'ordre existant dans les démocraties occidentales : puisque la liberté négative constitue le bien absolu, les faiblesses de la démocratie, les inégalités, les injustices pâlisent et ne concernent que des problèmes secondaires.

À toutes ces raisons, viennent s'ajouter le caractère polyvalent et les nombreuses facettes de cette conférence d'une grande élégance, claire et brillante : chacun y trouve quelque chose à son goût. L'éloge de la liberté, identifié avec le pluralisme des valeurs, des finalités et des vérités, plus tard codifié dans *Vico and Herder*, est reçu aussi comme une sorte de manifeste du multiculturalisme et du pluralisme, sans que l'on fasse le lien entre cet éloge du pluralisme culturel et ethnique et le nationalisme du xx<sup>e</sup> siècle<sup>102</sup>. De plus, on pouvait y distinguer les premiers accents du postmodernisme. C'est le côté brillant de Berlin, et sa capacité de présenter des problèmes éminemment complexes d'une manière abordable, qui devaient lui assurer son immense popularité. Voilà pourquoi ce texte est resté pendant quatre décennies au centre du débat sur la liberté<sup>103</sup>. Pour Skinner, cet essai est « le plus influent de toute la philosophie politique contemporaine<sup>104</sup> ».

Il convient de ne pas oublier ici que Berlin essaie de ne pas buter sur des difficultés comme la question de la liberté civile que se pose le conservateur libéral Michael Oakeshott – comment préserver le principe de non-interférence avec le problème d'une certaine identité entre liberté et loi<sup>105</sup> – ni sur celles que Tocqueville essayait de résoudre. En vérité, pour ce libéral qu'est Tocqueville, l'alternative liberté négative/liberté positive est quasiment incompréhensible. Il sait que la simple existence d'une garantie des droits individuels sous un régime constitutionnel ne suffit pas pour faire des hommes libres. Pour lui, la liberté ne réside pas seulement dans la



préservation, autour de l'individu, d'une zone de non-interférence, mais dans sa capacité de s'unir avec ses concitoyens pour dominer son destin. C'est la capacité des Américains à se rassembler pour se gouverner eux-mêmes et à ne pas attendre la protection du souverain qui émerveille Tocqueville. Dans un chapitre fascinant de la seconde partie de son grand œuvre, il montre « comment les Américains combattent l'individualisme par la doctrine de l'intérêt bien entendu<sup>106</sup> ». Dans son premier volume, il se penche sur les associations politiques et examine leur utilité pour les « peuples démocratiques<sup>107</sup> ». Ce n'est pas en laissant l'individu livré à lui-même qu'on le sauve du « despotisme », mais en lui apprenant à s'associer à ses semblables pour se gouverner lui-même : c'est par la démocratie même que l'on pourra surmonter les dangers que présente l'égalité pour la liberté<sup>108</sup>. Pour Tocqueville, la participation du citoyen aux affaires de la cité, l'exercice de sa souveraineté, sa capacité d'être maître de lui-même restent une condition *sine qua non* de la liberté ; la participation politique affermit et développe les mœurs de la liberté. En revanche, c'est en s'enfermant dans sa sphère particulière, quand il ne conçoit la liberté qu'en termes de non-intervention et voit dans la liberté positive le plus grand danger qui puisse guetter l'individu, que le citoyen finit par provoquer lui-même l'intervention de l'État et de la société. Seuls les hommes qui n'ont pas « renoncé à l'habitude de se diriger eux-mêmes » seront capables de « bien choisir ceux qui doivent les conduire », dit Tocqueville à la fin de *La Démocratie en Amérique* : ces trois derniers chapitres qui viennent clore son livre sont parmi les plus beaux jamais écrits sur la liberté<sup>109</sup>.

Voilà qui devrait suffire pour faire perdre au libéralisme français classique, celui ancré dans Constant et dans Tocqueville, ses complexes d'infériorité, assez répandus, par rapport à l'Angleterre et aux États-Unis. De nos jours, le paradigme hiérarchique des deux libertés satisfait le nouveau néolibéralisme à la française et un certain néoconservatisme américain, mais ne constitue pas, il s'en faut de beaucoup, la seule définition possible du libéralisme. Dans le monde

anglophone même, les critiques des deux concepts de liberté ne mâchent pas leurs mots. Pour Gerald MacCallum, auteur d'un article classique sur la question, il n'existe qu'un seul concept de liberté : la présence de la liberté implique toujours l'absence d'une contrainte qui empêcherait l'homme de réaliser ses objectifs<sup>110</sup>. Skinner parle d'un troisième concept de liberté, celui d'absence de dépendance, et insiste sur les « sérieuses limitations » dont souffre, en dépit de son acuité, le concept de liberté négative<sup>111</sup>. Quant à Ronald Dworkin, probablement le plus important philosophe du droit dans le monde anglophone d'aujourd'hui, il ne doute pas qu'il existe pour Berlin une incompatibilité des valeurs et que ces valeurs se contredisent. Dans un texte brillant, Dworkin soutient contre Berlin une vigoureuse défense de la compatibilité de la liberté et de l'égalité<sup>112</sup>.

Entre ces deux aspects de la liberté, la version « positive » et la version « négative », qui signifie en fait défensive, Berlin se fait donc le grand champion de la seconde : seule cette conception de la liberté – l'absence de contrainte, la préservation autour de l'individu d'un espace aussi étendu que possible à l'intérieur duquel chacun d'entre nous peut faire ce qu'il veut sans restriction – est compatible avec le pluralisme des valeurs. La liberté dans le sens négatif du terme « n'est pas incompatible avec certaines formes d'autocratie. [...] Tout comme en démocratie le citoyen individuel peut se trouver privé de beaucoup de libertés qui pourraient lui être assurées dans une autre forme de société, il est tout à fait concevable qu'un despote à l'esprit libéral puisse offrir à ses sujets une grande mesure de liberté individuelle<sup>113</sup>. » Et plus loin : « Il n'existe pas de lien nécessaire entre liberté individuelle et régime démocratique<sup>114</sup>. » Le concept de liberté négative permet de reconnaître le fait que les hommes se trouvent confrontés à des fins différentes, contradictoires, mais souvent toutes aussi louables les unes que les autres. Ces fins varient, se contredisent et s'opposent non pas à cause de la compétition entre individus différents qui poursuivent les mêmes objectifs, comme le pensait Hobbes, mais pour une raison autrement

importante : il n'existe pas de solution unique qui permette de trancher entre ces objectifs. En d'autres termes, il n'existe pas de critères qui permettent de déterminer ce qu'est la vie bonne pour chaque individu, ni de donner une réponse unique aux questions éthiques. La liberté négative, donc la protection de l'individu contre l'interférence, est sacrée, et comme telle constitue un principe absolu<sup>115</sup>.

Berlin sait qu'une telle définition restrictive de la liberté pose autant de difficultés qu'elle en résout. Dans une longue note de l'essai original, il s'en explique : on peut décider de sacrifier une partie de sa liberté pour assurer plus de justice et d'égalité, mais il ne faut pas confondre : la liberté est la liberté, et rien que cela, elle n'est ni le bonheur, ni la justice, ni la bonne conscience. Le sacrifice de la liberté individuelle constitue une perte qui peut être compensée par plus de justice, mais qui n'en reste pas moins une perte. Autrement dit, il convient de ne pas confondre la liberté individuelle avec ce que certains appellent liberté « sociale » ou « économique » : de liberté il n'y en a qu'une, et c'est la liberté individuelle<sup>116</sup>. Harold Laski, le théoricien du Labour britannique, professeur à la London School of Economics, que Berlin détestait franchement à cause de ce qu'il y avait de fond marxiste dans sa pensée, avait exprimé, de longues années avant Berlin, la position classique de la social-démocratie. Contre Acton, le théoricien conservateur du XIX<sup>e</sup> siècle, qui disait que « la passion de l'égalité rend vain l'espoir de liberté », Laski, auteur d'une belle Introduction à *La Démocratie en Amérique*, répond que, en l'absence de certains éléments d'égalité, la liberté ne peut pas devenir une réalité<sup>117</sup>. Que Laski ait pu s'identifier avec la conception de la liberté de Tocqueville ne saurait étonner : après tout, depuis ses origines, le socialisme démocratique se considère comme le successeur du libéralisme éclairé, et non pas comme son fossoyeur. C'est précisément contre cette ligne fondamentale de la culture politique moderne que Berlin part en guerre.

Berlin va ensuite aborder la notion de liberté positive : celle-ci, associée comme elle l'est à l'idée d'autonomie,

d'accomplissement de soi (*self-fulfilment*) et de la capacité de l'individu d'être son propre maître, signifie pratiquement le contraire de tout ce à quoi Berlin aspire. Dans son esprit, la liberté positive consiste à soumettre notre comportement au contrôle de notre moi « idéal », « vrai », « réel » ou « supérieur ». Il ne s'agit plus d'éliminer les obstacles qui empêcheraient l'individu d'exercer sa liberté et de poursuivre les nombreux objectifs, aussi peu compatibles qu'ils soient, qui se présentent à lui, mais de faire en sorte qu'après avoir reconnu la vérité, il entreprenne d'exercer sa liberté pour atteindre le bien. Cette conception de la liberté permet d'obliger les hommes « à être libres » et ainsi aboutit finalement à la soumission de l'individu soit à la volonté générale de Rousseau, soit à la nécessité historique marxiste<sup>118</sup>.

En réalité, l'idée de liberté positive, qui est à la base de la démocratie, n'a que très peu de choses en commun avec la description qu'en fait Berlin. La liberté positive signifie tout d'abord l'exigence d'autonomie à laquelle Kant appelait, la volonté de sortir de l'état de tutelle et la capacité de réaliser certains objectifs. Le sens premier de la liberté positive est évidemment la participation à la souveraineté. C'est bien la raison de la haine pour Rousseau que professe Berlin : pour Rousseau, la liberté n'existe que pour l'homme qui ferait des choix, et qui ne serait soumis qu'aux lois à la formulation desquelles il aurait lui-même participé. Telle est la signification de la notion de « volonté générale » et c'est ainsi que Kant l'entend. On s'en souvient, Rousseau était le grand maître de Kant, celui qui lui avait appris à respecter les hommes. Car sur quoi exactement peut-on fonder le principe de souveraineté du peuple, sinon sur le droit de chacun de participer à la formulation des lois et à la prise des décisions politiques ? Il s'agit donc de savoir « qui gouverne » et cette interrogation n'est pas moins importante que le problème des limites de l'intervention de l'État. Obsédé par sa crainte du marxisme, Berlin présente une argumentation unidimensionnelle, sans nuances, peu compatible, comme Tocqueville déjà le savait très bien, avec la démocratie. Il

pense que la liberté positive détruit le pluralisme des valeurs, qu'elle implique l'existence d'une hiérarchie des valeurs et de là mène à la dérive, c'est-à-dire à la volonté générale, et la volonté générale à son tour conduit à la mort de la liberté négative, ce qui revient à la condamnation de la liberté tout court<sup>119</sup>. À la suite de Talmon, Berlin pense que, dès lors que l'on croit à l'existence d'une réponse unique à la question de la vie bonne, ou à celle des valeurs qui doivent gouverner les hommes en société, il n'y a aucune raison pour qu'un individu, un groupe d'hommes ou un parti politique, convaincus de détenir cette solution, ne l'imposent à la société dans son ensemble. Toute son argumentation tourne sur cet axe.

Dix ans plus tard, sous la pression de la critique, en se rendant compte du fait qu'en dehors du contexte de la guerre froide sa position devient franchement réactionnaire, dans le sens propre du terme, Berlin modère son discours sans pouvoir toutefois se renier. Dans une note de l'introduction à *Four Essays on Liberty*, recueil d'essais où se trouve incorporé le *Two Concepts of Liberty*, il prétend que son intention n'était pas de présenter une défense sans réserve de la liberté négative contre la liberté positive : pour que l'avant-dernier paragraphe de l'essai de 1958, durement critiqué, reflète ce qu'il prétend maintenant avoir réellement voulu dire, il révisé son texte. Eût-il exprimé « une préférence totale [*blank*] pour le concept négatif face à son concept jumeau positif », il se serait rendu coupable d'un « monisme intolérant », dit-il<sup>120</sup>. Bien des années plus tard, dans son dernier entretien, Berlin s'efforce une fois de plus d'expliquer qu'il n'entendait pas dénigrer l'idée de liberté positive, et que la liberté positive est « un idéal aussi noble et aussi fondamental que la liberté négative<sup>121</sup> ». Cependant, dans le même souffle, il affirme s'en tenir au texte de 1958. Pour éviter des contradictions impossibles à expliquer, Berlin parle maintenant de la nécessité de parvenir à des compromis où aucune valeur ne peut être complètement satisfaite<sup>122</sup>. Il comprend la signification de son rejet de la liberté positive, fondé sur sa critique de Rousseau, mais il ne peut plus, sans se désavouer ouvertement, battre en retraite sur l'essentiel. En 1975,

en opposant le romantisme aux Lumières françaises, il affirme que, contrairement à ce que pensaient les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle, « l'organisation rationnelle » ne peut pas « procurer l'union parfaite de valeurs et contre-valeurs telles que la liberté individuelle et l'égalité sociale<sup>123</sup> ». Il peut certes insérer un nouveau texte en tête de *Four Essays on Liberty*, il ne peut, pas plus que sur la question du relativisme, modifier ni le sens de ses écrits déjà imprimés ni à plus forte raison celui de tous ses autres essais.

C'est pourquoi Berlin ne pourra pas se pencher sur la problématique des tensions qui existent entre les droits de l'individu et les devoirs du citoyen attachés à son appartenance à la société, ni à la place qu'occupent dans la vie d'une société l'obéissance à la loi et le processus de législation. Quant à l'enseignement de Tocqueville sur le rôle de la participation à la vie politique comme élément fondamental de la construction d'une société libre et de l'éducation d'un citoyen libre, Berlin ne s'y arrête pas et fait comme si *La Démocratie en Amérique* n'existait pas. Tocqueville lui répugne par son attachement au XVIII<sup>e</sup> siècle français, à l'idée que des lois fixes existaient et pouvaient être découvertes, à l'idée que 1789 était la date de naissance de la liberté<sup>124</sup>.

La porte de sortie consiste à identifier pluralisme et liberté négative : à l'avant-dernière page de l'édition originale de *Two Concepts of Liberty* de 1958, Berlin fait un ultime éloge de la liberté « négative » comme « un idéal contenant une part de vérité plus grande et plus humaine » que l'idée de liberté « positive » sur laquelle sont fondés les systèmes autoritaires de toute sorte. La formulation change avec le texte contenu dans *Four Essays on Liberty* : « Le pluralisme, avec ce qu'il contient de liberté négative, me paraît un idéal contenant une part de vérité plus grande et plus humain<sup>125</sup>. » C'est ainsi que le pluralisme et l'incompatibilité des valeurs, fondés sur la conception négative de la liberté, deviennent à leur tour sacrés<sup>126</sup>. Logiquement, il s'en suit que l'indifférence des uns pour les objectifs poursuivis par tous les autres constitue une condition de la liberté.



L'existence d'un pluralisme des valeurs, sans qu'il soit possible d'effectuer entre elles un choix rationnel, est précisément ce qui attire Berlin chez les grands ennemis des Lumières. Comme eux, « il rejette des listes *a priori* de droits naturels », mais il sait que, pour qu'il « puisse y avoir une société suffisamment décente », « des principes généraux de comportement » doivent exister. Cependant, sommé de définir sa position, Berlin s'esquive : « Ne me demandez pas ce que j'entends par décent : par décent, j'entends décent. Nous savons tous ce que c'est<sup>127</sup>. » Le problème est qu'il n'en est rien et qu'il n'existe aucune sorte d'accord sur la définition d'une société « décente » : pour qu'une société soit digne de ce titre, il suffit pour les uns que soient assurées l'égalité devant la loi et la liberté individuelle et qu'à cet effet soient réduites au minimum les capacités d'intervention de l'État dans la marche de l'économie et de la société ; en revanche, pour d'autres, sans une certaine mesure d'égalité et de justice sociale, la liberté et le droit de vote perdent beaucoup de leur signification. Entre ces deux visions d'une société bonne, il existe bien d'autres positions intermédiaires. Ce qui fait que le refus de Berlin de prendre position, au nom du pluralisme des valeurs, sur une question cruciale de notre temps constitue une forme de neutralité conservatrice qui forcément entérine l'ordre existant. C'est là précisément la pierre d'achoppement : les hommes des Lumières françaises pensaient qu'il était possible de définir ce qu'est une société décente. En cela ils sont tous des révolutionnaires : tous ils combattent des formes de discrimination, et ils le font au nom des droits naturels. Nul n'a fait plus que Rousseau pour y parvenir : c'est pourquoi il est la bête noire de Berlin et des néoconservateurs d'aujourd'hui, comme, plus de deux siècles plus tôt, il l'a été de Burke.

Le néoconservateur O'Brien, écrivant en 1992, ne se trompe pas beaucoup quand il juge que Burke n'est pas plus réactionnaire qu'Isaiah Berlin lui-même. Dans son échange de lettres avec O'Brien, Berlin ne proteste pas contre cette comparaison. Le mot « réactionnaire » avait été utilisé par Berlin en ce qui concerne Burke en 1980. Douze ans plus tard,



en dépit de quelques réticences, il avoue s'être trompé, et, cédant à la respectueuse critique de Conor Cruise O'Brien, il accorde à Burke la qualité de « libéral pluraliste<sup>128</sup> ». En fait, O'Brien n'avait aucune raison de se plaindre, car, à l'exception du passage incriminé dans *Le Bois tordu de l'humanité*, Berlin avait à de nombreuses occasions montré son attachement à Burke, y compris dans le texte fondateur de sa renommée<sup>129</sup>.

Cependant, c'est Herder, plus que n'importe quel autre penseur, qui constitue l'objet de sa vénération. En ce sens, Berlin réagit comme Renan et comme Meinecke. Il se range du côté de Herder non seulement contre Rousseau et Voltaire, mais aussi contre Montesquieu ; il ne lui tient pas rigueur, pas plus qu'à Burke, d'oublier Locke. Herder est pour lui, comme il l'était pour Renan, le plus grand de tous les penseurs modernes, parce qu'il rejette l'idée qu'il puisse exister une solution unique aux questions touchant la finalité de l'existence humaine. Berlin sait que, selon Herder, l'usage excessif de la raison est pour une civilisation un facteur de faiblesse et un signe évident de vieillesse, sinon de sénilité. Il sait que Herder prend résolument parti pour les instincts et les forces vitales, contre l'individu et pour les liens communautaires indépendants de sa volonté, pour une société imprégnée de foi contre la libre-pensée, pour le particulier contre l'universel, pour la campagne contre la grande ville, et finalement pour la force et la puissance contre l'esprit philosophique d'un siècle de déclin. L'homme n'est pas animé par la raison, mais par des sentiments et des instincts, répètent après Herder tous les penseurs nationalistes du tournant du XX<sup>e</sup> siècle ; la raison émousse les instincts, elle tue les forces vitales.

À l'inverse, les hommes des Lumières ne pensent pas que tous les objectifs puissent être louables dans la même mesure, et ils voient dans la raison le seul instrument qui puisse guider l'homme, agent moral, dans ses choix. Ici réside non seulement l'origine de l'opposition de Berlin, tout au long de sa vie, aux Lumières françaises, mais aussi son autre

obsession, le rejet de « l'histoire scientifique », produit du rationalisme et fondée sur l'idée que le travail de l'historien, contrairement à l'idée qu'il s'en fait, consiste à rechercher la vérité. Quand l'historien veut reconstruire une époque, même s'il sait qu'il s'agit toujours d'une interprétation et qu'il ne pourra jamais prétendre, comme le voulait Ranke, à reconstruire les événements tels qu'ils se sont passés réellement, il n'accepte pas l'idée d'une pluralité infinie de vérités. Les interprétations divergentes ne sont pas autant de vérités divergentes.

C'est pourtant dans ce cadre conceptuel que s'inscrit le grand projet de Berlin. Il est formulé dans une page importante d'un article de 1972 et recueilli dans *Le Bois tordu de l'humanité*. Dans son esprit, il s'agit de démolir le grand édifice des Lumières, identifié à la tradition intellectuelle occidentale elle-même. Selon Berlin, le noyau central de cette tradition repose sur « trois dogmes indiscutés : a) qu'à toutes les questions authentiques il existe une réponse juste et une seulement, toutes les autres s'écartant de la vérité et donc étant fausses [...] b) que les réponses justes à ces questions sont en principe accessibles ; c) que ces réponses justes ne peuvent se contredire, car une proposition vraie ne peut être incompatible avec une autre ; qu'ensemble ces réponses forment une totalité harmonieuse<sup>130</sup> ». Deux ans plus tard, dans son essai sur Hume, Berlin résume une fois de plus sa vision des Lumières. L'idée que l'antirationalisme puisse semer le genre de ravages analysés par Richard Wolin ne l'effleure même pas. Il importe donc de se pencher sur ce texte, car Berlin lui accorde beaucoup d'importance. Pour lui, le dénominateur commun à tous les *philosophes* français et à leurs disciples dans d'autres pays est leur adhésion commune à « une version profane de la vieille doctrine du droit naturel. À en croire cette théorie, la structure permanente et inaltérable des choses était inhérente à leur nature même ; la différence et le changement étaient soumis à des lois universelles et immuables. On pouvait, en principe, découvrir ces lois, grâce à la raison et à des observations dûment contrôlées. Les méthodes des sciences de la nature constituaient le meilleur exemple de cette démarche.

[...] À en croire cette doctrine, à toute question bien posée il existait en principe une réponse : la vérité est une, l'erreur multiple. Les bonnes réponses doivent, de toute nécessité, être universelles et immuables, c'est-à-dire vraies en tous lieux, en tous temps et pour tous les hommes. On peut les trouver grâce à un usage judicieux de la raison<sup>131</sup> ». C'est contre ce qu'il appelle ces « dogmes », qu'il couvre du terme « monisme », ou encore de l'idée d'utopie, que Berlin s'élève.

Il faut ici relire l'introduction au recueil *À contre-courant*, écrite pour Berlin par Roger Hausheer, pour donner à la fois un résumé et une analyse de la pensée de l'auteur. Hausheer s'emploie à montrer en quoi consiste la contribution majeure et originale de Berlin à l'histoire des idées. Berlin estime que depuis Platon l'immense majorité des penseurs, malgré leurs profondes divergences, ont tous admis un postulat central, qu'ils ne discutent même pas, à savoir que la réalité constitue fondamentalement un tout rationnel, où toutes choses parviennent, en fin de compte, à la cohérence. Ils supposent qu'il existe un corpus de vérités accessibles à l'entendement humain, couvrant toutes les questions concevables, à la fois théoriques et pratiques. Que, pour accéder à ces vérités, il ne peut y avoir qu'une seule méthode juste, ou un seul ensemble de méthodes, et que ces vérités, ainsi que les méthodes employées pour les découvrir, sont d'une validité universelle. Dans ce contexte, Berlin entreprend de régler ses comptes avec le positivisme logique, et il manifeste la conscience aiguë qui est la sienne de l'infinie diversité des genres d'expériences : il sait que cette diversité est irréductible. Ici, Hausheer ajoute une remarque importante : le rejet par Berlin de Hume, de Russell, de Carnap, du premier Wittgenstein, du Cercle de Vienne et des principales tendances du néopositivisme avec leurs méthodes, qui visent à lisser et à aplatir le réel, est comparable au rejet de Descartes par Vico, ou de la philosophie française des Lumières par Hamann et Herder. C'est la parenté qu'il ressent avec eux qui lui a permis de les étudier avec tant de sympathie et de profonde compréhension<sup>132</sup>.

« En un sens, on peut dire », poursuit Hausheer tenant la plume pour Berlin, « que toute l'œuvre philosophique de Berlin n'est qu'un long combat, tantôt à visage découvert, tantôt plus détourné, mais toujours mené avec subtilité, résolution, et beaucoup d'ingéniosité, contre la solution de facilité qui consiste à employer des modèles et des critères inadéquats dans le domaine des sciences humaines. [...] Berlin, en effet, nous met inlassablement en garde contre deux dangers mortels : celui d'adhérer à des systèmes universels [...] [et celui] de transposer les méthodes et les procédés d'une discipline [...] dans une autre<sup>133</sup> ». En d'autres termes, Berlin part en guerre contre le rationalisme. « Tous ces rationalistes, écrit Hausheer, étaient persuadés qu'on pouvait, quelque part, par des moyens qui restaient à déterminer, accéder à un corpus de connaissances unique, cohérent et homogène, portant à la fois sur les questions de fait et sur la hiérarchie des valeurs ». Ils s'efforçaient, dit-il, d'élaborer des schémas de portée universelle, des cadres conceptuels unifiants qui rendraient apparentes les interrelations logiques ou causales entre tous les phénomènes existant et ils pensaient pouvoir établir une hiérarchie des valeurs. Ainsi, il ne subsisterait aucune faille pouvant conduire à des développements spontanés et inattendus, où tout événement, du moins en principe, deviendrait totalement intelligible, parce que rapporté à des lois générales immuables. La conclusion ne se fait pas attendre : préparée par cette évocation parodique des Lumières françaises, elle nous apprend que « c'est ce pilier qui se dresse fièrement et étincelle de tous ses feux, principal appui de l'édifice rationnel et scientifique de la pensée occidentale, que certains des penseurs étudiés dans ce volume ont entrepris de saper, et dont ils ont finalement provoqué la chute<sup>134</sup> ».

Avec une grande fidélité, et toujours avec l'aval de l'auteur, le disciple poursuit son exposé : « L'œuvre entière de Berlin n'est qu'un long et opiniâtre refus d'une conception de la philosophie et de la vérité, de méthodes d'investigation au sujet de la condition humaine et des véritables possibilités de l'homme, qui, dans la tradition occidentale tout au moins, ont tenu une place essentielle pendant plus de deux mille ans<sup>135</sup>. »

Car, et c'est bien ce qui explique que Berlin se sente tant d'affinités avec Herder, Vico et Hamann, Maistre et Sorel : tous se lancent à l'assaut de la tradition occidentale, rationaliste et fondée sur les droits naturels. Hausheer a raison de présenter cette révolte contre la tradition occidentale encensée par Berlin comme l'un des bouleversements les plus profonds et les plus lourds de conséquences qui se soient produits dans l'histoire des idées depuis la Réforme, bouleversement qui continue à exercer une action puissante sur la société de notre temps. Hausheer résume Berlin quand il montre comment cette révolte, exprimée d'abord en Italie dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis avec une vigueur croissante dans le monde germanophone, fut menée par des penseurs, selon lui adversaires de toute règle, contre les théories rationalistes et scientifiques qui sont au cœur de la tradition occidentale. Ce courant des idées a littéralement transformé le monde : le nationalisme, le romantisme, le relativisme, le pluralisme en sont issus<sup>136</sup>.

Comme Sorel et comme Spengler, Berlin pense que les Lumières n'appartiennent pas exclusivement au XVIII<sup>e</sup> siècle : c'est de structures intellectuelles qu'il s'agit, et non pas d'une période de l'histoire. Les Lumières, qui représentent une culture rationaliste fondée sur des valeurs universelles, sont de toutes les époques. Platon, le fondateur du « monisme », appartient aux premières Lumières. Sorel pense de même ; Spengler évoque des Lumières chinoises, aux structures intellectuelles quasi identiques aux Lumières européennes.

Sur les ruines de l'édifice des Lumières se construit une contre-culture. Ses fondements sont l'œuvre de Vico, le premier antirationaliste moderne. Dans l'esprit de Berlin, il est le père à la fois du concept moderne de culture, du pluralisme culturel et de l'anthropologie historique. Il est le précurseur oublié de l'école historique allemande<sup>137</sup>. En effet, on trouve chez lui tout l'embryon de l'historisme : son attaque contre l'idée de contrat social et de droit naturel est totale<sup>138</sup>. Ce n'est pas la théorie du développement cyclique des civilisations qui

constitue, selon Berlin, son apport principal : « Là où sa démarche devient révolutionnaire, c'est lorsqu'il réfute la théorie d'un droit naturel intemporel, dont les règles seraient en principe connaissables par tout homme, quels que soient le lieu et le temps<sup>139</sup>. » Dans *Vico and Herder*, il a une phrase qui signifie que la pensée de Vico comportait un relativisme clair et cette phrase il va essayer plus tard de la répudier face à la critique italienne érudite : « Parfois il [Vico] se rappelle que les valeurs chrétiennes sont intemporelles et absolues, mais la plupart du temps il l'oublie et parle comme si, nécessairement, c'était *Autres temps, autres mœurs*<sup>140</sup>. » L'histoire ne se fait pas à coups de faits et elle est contradictoire, mais notre passé est vital pour notre compréhension de nous-mêmes. Cependant, le remède est là. Il existe, dit Vico, trois sources de la connaissance historique qui ne mentent jamais : la langue, les mythes et les mœurs et coutumes anciennes<sup>141</sup>. Vico va développer cette thèse, explique Berlin, avec érudition, imagination et audace<sup>142</sup>. Ses cibles sont d'abord Descartes et les cartésiens, qui se sont totalement trompés au sujet des mathématiques. Celles-ci peuvent relever des régularités, les occurrences des phénomènes du monde extérieur, mais ne nous permettent ni d'accéder à la raison d'être de ces occurrences ni à leur finalité. Nous ne pouvons pas connaître la nature, car elle n'est pas notre œuvre. Cependant, c'est à l'ensemble de la théorie des droits naturels, fondée sur l'idée que « la nature humaine était fondamentalement identique en tout temps et tout lieu [...], qu'il existait des buts communs à toute l'humanité », que Vico s'attaque : le Napolitain « voulait ébranler les colonnes du temple des Lumières<sup>143</sup> ». « Chaque étape du cycle historique des cultures [par lequel devait passer chaque nation] incarnait ses propres valeurs autonomes, sa propre vision du monde, en particulier sa propre conception des relations des hommes les uns aux autres et aux forces de la nature. [...] Pour Vico, chacune de ces cultures [...] n'est pas seulement un maillon dans une chaîne causale ou une séquence contingente, mais une phase dans un plan providentiel dicté par la volonté divine. Chaque phase est incommensurable avec les autres, puisque chacune vit selon



ses propres lumières et ne peut être comprise que dans ses propres termes. [...] Si une civilisation est interprétée ou, pis encore, évaluée par l'application de critères qui ne valent que pour d'autres civilisations, sa nature sera mal comprise, et la description que l'on en donnera [...] trompeuse [...] à peine cohérente, une succession chaotique d'événements, non sans ressemblance avec les amusantes caricatures voltairiennes de l'âge des ténèbres<sup>144</sup>. » Voilà en quoi consiste la contribution de Vico, tant applaudie par Berlin, à la culture anti-Lumières. Ces formules reviennent à d'innombrables reprises dans quasiment tous les textes importants de Berlin. Elles sont reprises et résumées, d'une manière très accessible, en sept points, dans l'introduction de *Vico and Herder*, la pièce centrale de son travail<sup>145</sup>.

La suite vient avec Hamann qui, pour Berlin, « est le pionnier de l'antirationalisme dans tous les domaines » et qui « mérite d'être étudié, car il est l'un des rares critiques vraiment originaux des temps modernes [...], la source oubliée d'un mouvement qui, finalement, engloutit toute la culture européenne ». Nul autre ne mérite ce titre de gloire, ni Rousseau évidemment, dont « les idées purement politiques [...] sont classiques dans leur rationalisme », ni même Burke, qui, tout en dénonçant « les théories fondées sur les abstractions », ne fait qu'appeler « au tranquille bon sens des hommes raisonnables ». Il n'en est pas de même avec Hamann : « Partout où l'hydre de la raison, de la théorie, de la généralisation, relève l'une de ses horribles têtes, il frappe<sup>146</sup>. » Cette page de l'introduction donne le ton de l'ensemble et elle se lit comme si elle avait été écrite un siècle ou deux plus tôt. D'une part, Berlin regarde Hamann avec tendresse, il fait preuve de cette empathie dont il a appris de Herder qu'elle était une condition nécessaire de la compréhension historique, d'un autre côté il prend ses distances. Il n'est pas hamannien comme il est herderien, le caractère religieux de la pensée du Mage ne le permet pas, il sait que Hamann « était un fanatique », qui nourrissait « une haine passionnée à l'égard du désir qu'ont les hommes de comprendre l'univers ou de se comprendre eux-mêmes » et



que cet antirationalisme aveugle a conduit finalement à un « festival de ténèbres<sup>147</sup> ». Mais en même temps cet antirationalisme l'enchanté, car, en relevant le défi des sciences, Hamann « ne reconnaît que l'individu et son caractère », il « pense que toutes les tentatives de généralisation entraînent la création d'abstractions anonymes<sup>148</sup> ». Et Berlin de poursuivre : « Comme Burke quelques années plus tard, il pense qu'appliquer des normes scientifiques aux êtres humains conduit à une vision erronée et finalement profondément avilissante de ce qu'ils sont<sup>149</sup>. » Il défendit « les valeurs humaines fondamentales avec autant de force que ses adversaires éclairés, Voltaire et Kant<sup>150</sup> ». Voilà donc Kant et Voltaire placés sur le même pied que Hamann.

L'importance de Hamann, écrit Berlin, réside dans son cri « de la sensibilité outragée », dans sa révolte d'« Allemand humilié par un Occident arrogant et spirituellement aveuglé<sup>151</sup> ». C'est ainsi que l'on assiste, au cours de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, à la légitimisation de l'alibi classique de tous les nationalismes durs, de tous les ethnocentrismes désastreux, depuis Fichte pendant les guerres napoléoniennes, Barrès après la défaite de 1870 jusqu'aux Allemands et aux Italiens après la Première Guerre mondiale. Les fondateurs du fascisme et du nazisme trouvent eux aussi dans l'humiliation non seulement l'explication, mais la justification de leur révolte contre les Lumières, contre l'Occident démocratique et toujours aussi arrogant qu'au temps de Hamann. De plus, « Hamann condamne le monisme<sup>152</sup> », ce qui pour Berlin constitue l'un des sommets de la vertu politique ; il « n'a pas d'égal comme défenseur du concret, du particulier, de l'intuitif, du personnel, du non-systématique<sup>153</sup> ». Berlin s'aligne de nouveau sur Troeltsch et Meinecke : c'est bien cela qui « distingue et de fait sépare les Allemands de l'Occident scientifique, généralisateur et rationnel<sup>154</sup> ». Il est transporté d'admiration devant « la hardiesse poignante et inflexible avec laquelle [Hamann] plonge le couteau dans les plaies qui furent dûment mises à nu. [...] Voilà qui donne à Hamann cette importance

exceptionnelle dans l'histoire de la pensée<sup>155</sup> ». Que ce soit là une exagération si flagrante que sa crédibilité en souffre est une autre affaire, mais ce qui importe ici, pour la bonne compréhension des anti-Lumières du xx<sup>e</sup> siècle, c'est qu'en encensant Hamann Berlin fixe une échelle de valeurs sans ambiguïté : les plaies dont il s'agit sont le rationalisme et les valeurs universelles.

Le pluralisme et la capacité de mettre en doute la validité de tous les systèmes monistes, telle est également, aux yeux de Berlin, la grande vertu de Machiavel. L'article qu'il consacre au Florentin en 1972 constitue à lui seul un condensé de tout son travail. Berlin pense que l'auteur du *Prince* nous a appris qu'il existait plusieurs morales, et que « la morale chrétienne ne pourra jamais servir de guide dans le cours ordinaire des choses. Il fallait que quelqu'un le dise. C'est ce que Machiavel a fait<sup>156</sup> ». Il s'attaque à l'un « des postulats fondamentaux de la pensée politique occidentale, qui [...] veut qu'un principe unique [...] prescrive la conduite à tenir à tous les êtres animés » : depuis Platon, « cette doctrine a dominé toute la pensée européenne », elle est à l'origine d'une « conception du monde et de la société humaine comme une structure intelligible unique », et de ce fait « du droit naturel<sup>157</sup> ». Ainsi est apparu « ce modèle moniste et unificateur [qui] est au cœur du rationalisme traditionnel [...] si caractéristique de la civilisation occidentale » : c'est à cette « croyance selon laquelle toutes les valeurs authentiques sont, en fin de compte, compatibles », c'est-à-dire « à l'un des fondements de la principale tradition philosophique d'Occident », que « Machiavel lance un défi<sup>158</sup> ». Berlin se délecte à la pensée de Machiavel, destructeur de la tradition rationaliste occidentale : c'est lui qui a « ouvert une fissure », « une brèche » dans ce bloc et « a allumé la mèche fatale », ou encore – comme le pense aussi Meinecke – qui a enfoncé un poignard « pour infliger une blessure qui n'est toujours pas guérie<sup>159</sup> ». Car personne avant lui n'avait dit qu'il pouvait « exister plus d'un système de valeurs, sans qu'aucun critère, applicable à tous, permette d'effectuer un choix rationnel entre

eux », personne n'avait envisagé que « des conflits [puissent] opposer des systèmes entiers de valeurs » sans possibilité d'« arbitrage rationnel », ou qu'il « pût exister plus d'une finalité » : Machiavel a montré que « c'était la notion même de société parfaite qui était incohérente<sup>160</sup> ». Ainsi, il a su ouvrir « la voie à l'empirisme, à la tolérance, au pluralisme, au compromis » et à la « diversité »<sup>161</sup>. On peut, dans la même mesure, conclure que, contrairement à ce que pense Berlin, ce n'est pas le règne de la tolérance qui s'instaure ainsi, mais celui du relativisme, et quand un arbitrage est quand même nécessaire, il ne reste pas d'autre issue que l'appel à la force.

Machiavel est encore digne d'éloges pour avoir contribué à la victoire des valeurs sociales et politiques de l'Antiquité sur les valeurs individualistes de la morale chrétienne<sup>162</sup>. Ce qui saute aux yeux, c'est que cette analyse poursuit celle de Meinecke, et d'ailleurs Berlin ne le cache pas. Lui aussi se range du côté de Machiavel quand celui-ci revient à une tradition plus ancienne, celle de la *polis* grecque ou de la république romaine, à la morale antisocratique, communautarienne tant prisée aussi par Sorel.

C'est encore le refus des principes fondamentaux des Lumières que Berlin énumère de nouveau dans son essai sur Maistre, essai qui accorde une grande importance au diplomate savoyard et fait de lui « notre contemporain ». Notre contemporain, il l'est par son historicisme, il l'est aussi « dans sa dénonciation de l'impuissance des idées abstraites et des méthodes déductives. [...] Personne n'a fait plus que lui pour discréditer les tentatives d'expliquer comment les choses se produisent et d'établir ce que nous devons faire par la déduction à partir d'idées aussi générales que la nature de l'homme, la nature des droits, la nature de la vertu, la nature du monde physique<sup>163</sup> ». Berlin revient sur cette idée à d'innombrables reprises : Maistre était l'ennemi juré des idées communes à tous les courants des Lumières, quels que fussent leurs désaccords entre eux, souvent profonds dans tous les autres domaines, à savoir l'idée « que les hommes étaient par nature rationnels et sociables », et que ce qui était « juste et

désirable était nécessairement compatible » ; il regardait comme absurdes aussi bien l'idée de droit naturel que celle qui prétendait que les hommes, du moins après avoir été convenablement éduqués, seraient capables d'être libres et de se gouverner eux-mêmes et de mener une vie « heureuse, vertueuse et sage » : contre cet optimisme puéril, Maistre luttait de toutes ses forces, tout comme il attaquait l'autre versant de ce même optimisme béat, l'usage de la méthode scientifique en sciences humaines<sup>164</sup>.

Voilà ce qui, pour Berlin, compte chez Maistre. Il reconnaît parfaitement l'aspect violent, brutal, sanguinaire et dictatorial de la pensée de Maistre, il sait que c'est au pape et au bourreau que celui-ci s'en remet pour conduire les affaires humaines, mais il est transporté d'admiration non seulement devant sa compréhension profonde de la nature de l'homme, de la société et de la politique, mais aussi devant son combat à outrance contre le rationalisme et le scientisme. Maistre, souligne-t-il, « dénonça, avec une efficacité et une virtuosité remarquables, toutes les formes de clarté et d'organisation rationnelle<sup>165</sup> ». Il voit pourtant en lui un précurseur du fascisme, de l'antidreyfusisme et de Vichy, mais il le trouve admirable pour son historicisme, pour son intérêt pour le variable et le particulier, pour les préjugés et les particularismes nationaux, pour son mépris « pour *l'homme* ». Il pense que Maistre a quelque chose de très important à nous apprendre : tout fondateur du fascisme qu'il soit, il est dans le bon chemin quand, avec Burke, il s'élève contre l'idée que « l'homme » puisse exister autrement que dans un contexte culturel et social donné : Burke, Maistre et Maurras et sur leurs traces Gentile, Rocco et Mussolini, Carl Schmitt et Alfred Rosenberg considéraient l'idée des droits de l'homme comme la grande absurdité de la pensée moderne. Berlin fait sienne, sous le nom de pluralisme, l'attaque maistrienne des droits de l'homme ainsi que sa vision d'une humanité morcellée en un nombre indéfini de cultures et d'ethnies<sup>166</sup>.

Ce qui est encore intéressant dans l'essai consacré à Maistre est le fait que l'on y voit émerger un fascisme sans

nationalisme : on serait en plein contre-sens si Berlin ne poursuivait un objectif bien défini, celui du sauvetage du nationalisme. À beaucoup d'égards, son long article, l'un de ses plus travaillés, rappelle étrangement l'essai d'Émile Faguet où, vers 1890, le grand publiciste de droite rend avec finesse et exactitude, mais aussi avec sympathie, la pensée de Maistre<sup>167</sup>.

À la fin de son article sur Maistre, écrit en 1960 et mis de côté pour faire l'objet d'une réflexion ultérieure, Berlin mentionne déjà Sorel. Il n'écrira son texte sur l'auteur des *Réflexions sur la violence* que dix ans plus tard, mais, dès le début des années soixante, la transition vers l'antirationalisme sorélien se fait d'une manière naturelle. Sorel, le grand ennemi des constructions rationalistes et des « modèles », l'admirateur de Vico, le pourfendeur de Socrate et de la morale de la *polis* de Périclès, l'auteur qui fonde ses œuvres majeures sur la promotion du mythe contre l'utopie rationaliste, le fascine. Sorel défend la morale des combattants de Marathon contre celle des Lumières athéniennes et, par v<sup>e</sup> siècle grec interposé, il sape les assises du XVIII<sup>e</sup> siècle français. Chez Sorel, Berlin prise l'élaboration d'une mythologie sociale moderne, utilisant tous les outils forgés par le bergsonisme, outils que celui-ci aurait pu d'ailleurs trouver « tout aussi bien chez les romantiques allemands francophobes un siècle auparavant » : il s'agit essentiellement de l'idée « selon laquelle la raison ne pèse guère face au rôle immense de l'irrationnel et de l'inconscient dans la vie des individus comme des sociétés<sup>168</sup> ». Berlin regarde avec faveur l'antirationalisme sorélien, en dépit de son obsession antidémocratique et de son mépris pour les valeurs libérales et la social-démocratie. Sorel nous a appris que « ce n'est pas la connaissance théorique, c'est l'action, et elle seule, qui permet de comprendre le réel. [...] L'intelligence fige et déforme la réalité. [...] Il faut saisir le réel de manière intuitive, au moyen d'images, comme le font les artistes, non à travers des concepts ou des raisonnements, ou en usant de la logique cartésienne<sup>169</sup> ». Depuis Vico et Hamann jusqu'à Sorel et Berlin, la même ligne de pensée est toujours présente : les anti-Lumières, comme le

pense aussi Spengler, sont bien de tous les temps et de toutes les cultures.

Si Maistre est présenté comme un fondateur du fascisme en dépit de sa quasi-imperméabilité au nationalisme, doublée de sa référence à une Europe chrétienne gouvernée de Rome par le chef de l'Église catholique, Sorel échappe à cette qualification peu flatteuse. En dépit de son culte de la violence et des minorités agissantes, sa haine de la démocratie et du libéralisme, son nationalisme, sa xénophobie et son antisémitisme, en dépit du fait que les fondateurs du fascisme italien tout comme les premiers fascistes français voyaient en lui leur prophète, Berlin reste envoûté par la critique sorélienne du XVIII<sup>e</sup> siècle, par son mépris pour le cartésianisme, la théorie du progrès, Fontenelle, Rousseau et l'*Encyclopédie*. Ce qui l'amène à conclure, en ce début des années 1970, que « les dangers que Sorel a décrits étaient bien réels et ils le sont encore<sup>170</sup> ». Les dangers dont parle Berlin ne sont pas ceux de la révolte contre les droits de l'homme, le rationalisme et l'optimisme, au contraire. Cette révolte est bien celle que Berlin encense : les idées professées par Sorel non seulement n'ont pas vieilli, mais, aujourd'hui encore, elles « nous arrivent de tous les points cardinaux. Elles représentent une révolte contre l'idéal rationaliste, celui d'un système social harmonieux, engendrant une satisfaction sans nuages, et où toutes les questions essentielles ont été réduites à des problèmes techniques, solubles par conséquent à l'aide de techniques appropriées. C'est cette image d'un monde clos qui paraît moralement repoussante à la jeunesse actuelle. Sorel fut le premier à formuler clairement cette répulsion. Ses paroles ont encore le pouvoir de nous déranger<sup>171</sup> ».

Une fois encore, on constate que la caricature des Lumières dessinée par Maistre et par Sorel est celle que Berlin fait sienne. En effet, quand il lit les auteurs des Lumières, c'est avec les yeux de Herder, de Burke et de Taine qu'il les regarde, et sa lecture n'est pas moins sélective et caricaturale que la leur. Burke et Herder se battent pour sauver toute une civilisation, Berlin est animé par le même genre de sentiments.



Dans ce combat, tout est permis : tout comme Herder et Burke faussent le sens des Lumières, y compris dans leurs aspects les plus modérés, Berlin contribue à présenter une image des Lumières, en particulier des Lumières françaises, comme le royaume de l'intolérance et de l'absolutisme, produit nécessaire du rationalisme et d'un scientisme primaire qui, appliqué à la société des hommes, engendre le déterminisme ; royaume aussi d'un impérialisme culturel doublé d'un mépris affiché, sous le couvert de valeurs universelles, pour les cultures autres que la culture parisienne.

Comme ses prédécesseurs, il voit dans les hommes des Lumières des exaltés alors qu'ils étaient des réformateurs modérés. Tous les détracteurs des Lumières en font les fondateurs du fanatisme moderne, alors qu'ils luttèrent contre tout fanatisme et pour la tolérance, des « monistes » et européocentristes enragés, alors qu'ils affichaient un respect inconnu dans la chrétienté pour les cultures non européennes et pour le pluralisme culturel. D'Holbach était un athée, mais il ne prétendait pas que, puisque Dieu est mort, tout est permis<sup>172</sup>. L'utilitarisme d'Helvétius pose les bases d'une politique sociale raisonnable et modérée. On voit comment fonctionne le détournement des idées des Lumières : quand ces hommes pensent à un monde meilleur et demandent le droit au bonheur, on les accuse d'emblée de vouloir la lune, quand ils veulent plus de justice, on les accuse de chercher la perfection, quand ils critiquent l'ordre établi et regardent l'État comme un simple outil entre les mains du citoyen, on en fait les destructeurs d'un ordre sans lequel aucune société ne peut exister, quand ils en appellent à la raison contre les maux et les perversions accumulées par l'histoire et se donnent le droit de fixer les buts de l'existence, on les accuse de vouloir un monde « conçu désormais comme un système mécanique, destiné à être manipulé, à des fins utilitaires, par des équipes d'experts de la rationalité<sup>173</sup> ».

Faut-il encore rappeler ici que les penseurs des Lumières ne réduisent jamais les complexités de la vie humaine à une seule formule que l'on retrouverait chaque fois que l'on en aurait



besoin ? Mark Lilla le montre bien dans un texte concis et brillant<sup>174</sup>. John Robertson, qui, comme pratiquement tous les historiens du XVIII<sup>e</sup> siècle, éprouve aussi un profond sentiment de malaise face aux écrits de Berlin, montre comment, pour ce dernier, les Lumières se réduisent à un tout petit nombre d'idées simples : l'uniformité de la nature humaine, l'universalité du droit naturel en tant que code de tout comportement moral, la conviction qu'il existe une seule finalité parfaite pour l'humanité, que les hommes peuvent découvrir et atteindre<sup>175</sup>. En dépit de tout, c'est bien cette parodie de système que trouve chez Berlin le lecteur anglophone cultivé mais ni érudit ni spécialiste, ensorcelé par une démonstration élégante et facile à assimiler.

Mais le véritable apôtre de la grande révolution intellectuelle qui devait changer le monde moderne, on vient de le mentionner plus haut, celui qui est pour Renan le plus grand philosophe depuis Platon et qui, dans la hiérarchie des héros que dresse Meinecke, vient tout de suite après Goethe est évidemment Herder<sup>176</sup>. Pour Berlin, il est l'auteur de trois idées capitales qui restent toujours vivantes de nos jours : en premier lieu, le monde lui doit l'idée selon laquelle les hommes ne peuvent s'épanouir que s'ils appartiennent à un groupe identifiable, chacun possédant son style propre, sa propre vision du monde, ses traditions, ses souvenirs historiques et sa langue. En d'autres termes, une culture et une histoire spécifiques, distinctes de toutes les autres. Ensuite l'idée que toute activité spirituelle, s'exprimant dans l'art et la littérature, dans la philosophie, la religion et les lois, constitue avant tout un moyen de communication entre les hommes. L'activité créatrice est conçue comme une voix qui parle pour exprimer des visions individuelles de la vie et ne peut être comprise en termes d'analyse rationnelle, c'est-à-dire ni par une dissection en éléments constitutifs ni par une classification par concepts, mais par la force de l'empathie (*Einfühlen*) qui est le propre de l'artiste possédant en outre la faculté d'imagination et de perspicacité historique. Selon Berlin, c'est en cette faculté d'empathie, qui aurait été découverte par Herder, que réside le nouveau sens de l'Histoire. Arrive enfin

le pluralisme, qui revient à reconnaître une diversité infinie de cultures et de systèmes de valeurs : chaque culture possède sa propre échelle de valeurs, ses propres modes de comportement, tous également absolus, et qu'il est impossible de mesurer à une aune commune. Pour Herder, dit Berlin, les hommes sont les hommes en tout temps, mais ce sont les différences qui comptent, ce sont les différences qui déterminent leur culture, qui les font eux-mêmes dans le sens le plus profond du mot, c'est dans les différences que s'exprime le génie individuel des hommes et des cultures<sup>177</sup>.

Voilà pourquoi une culture, une période sont toujours un but en elles-mêmes et non une transition vers une autre période ou une préparation pour une autre culture<sup>178</sup>. Non seulement il n'existe pas de hiérarchie des cultures, mais si les hommes ne sont pas interchangeables, ne peuvent jamais devenir ce que sont ou furent d'autres hommes ; si chaque civilisation est unique, « comment peut-il exister, même en principe, un même idéal valide pour tous les hommes, en tout temps et partout<sup>179</sup> ? »

Quelque cinquante pages plus haut, Berlin présente les trois piliers de la pensée de Herder, qu'il intériorise lui-même si bien que pratiquement tous ses essais ne constituent qu'une longue suite de développements sur les trois thèmes herderiens : populisme, expressionisme (terme utilisé dans son sens générique) et pluralisme. Ces trois éléments, Berlin le sait mieux que personne, sont incompatibles avec les doctrines morales, historiques et esthétiques des Lumières<sup>180</sup>. Ici trouve également son démenti une idée souvent émise par les disciples de Berlin et quelquefois par lui-même<sup>181</sup> : en dépit de son libéralisme particulier, bloqué, Berlin non seulement ne saurait prétendre être une figure des Lumières, même de celles que l'on appelle parfois les Lumières « sceptiques », mais il est l'un de leurs critiques les plus durs. Cette critique est toute herderienne : car si, en ce qui concerne le prédicateur de Weimar, la guerre au monisme, « la tension entre l'Unique et le grand nombre (*The One and the Many*) est l'idée maîtresse obsessive<sup>182</sup> », c'est bien cette idée – la guerre à ce qu'il

appelle « le monisme » des Lumières, comme le note judicieusement Mark Lilla – qui est le grand dessein poursuivi par Berlin lui-même<sup>183</sup>. Or l'attaque contre les Lumières est menée par tous les auteurs dont le pluralisme a l'aval de Berlin, quelles que soient ses réserves sur d'autres aspects de leur pensée : Maistre et Sorel, et avant eux, par anticipation, Machiavel. Fondamentalement, pour Berlin, les ennemis du « monisme », du rationalisme et des valeurs absolues sont ses amis. Que la criante incompatibilité entre le libéralisme et la critique des Lumières par leurs pires adversaires puisse lui échapper n'est pas vraiment crédible.

Que signifie « populisme » ? Berlin préfère ce terme aussi longtemps que cela est possible, pour éviter les connotations péjoratives du mot « nationalisme ». « Populisme » définit le sens d'appartenance à un groupe : pour Herder, ce besoin est aussi fondamental, aussi élémentaire que celui de se nourrir<sup>184</sup>. L'individu appartient toujours à un groupe, et appartenir à un groupe signifie penser et agir d'une certaine manière, à la lumière d'une certaine vision du monde, de valeurs et d'objectifs particuliers. Il s'ensuit que tout ce que fait l'individu exprime nécessairement, consciemment ou non, les aspirations de son groupe<sup>185</sup>. Le terme « groupe » est préférable à celui de « société », car la société étant un ensemble d'individus, elle affiche précisément un caractère volontaire que Herder vomit. Le groupe est un produit de l'histoire et se reconnaît par ses spécificités culturelles : autrement dit, c'est une ethnie. L'appartenance à un groupe implique le rejet des valeurs étrangères : avec Herder, l'Allemagne commence sa guerre de libération par le rejet de l'influence culturelle française. C'est ainsi que s'amorce non seulement le long processus de l'unité allemande, mais aussi celui du culte d'une ethnie fermée et repliée sur elle-même<sup>186</sup>.

Berlin sait que le populisme, sous forme de nationalisme, peut devenir agressif. En cette seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ce processus ne nécessite plus une longue démonstration. C'est pourquoi il entend tout de suite préciser : « Le nationalisme est un état enflammé de la conscience nationale, qui peut être, et a

parfois été, tolérant et paisible<sup>187</sup>. » Malheureusement, Berlin ne prend pas la peine de donner d'exemple d'« état enflammé » qui ait été en même temps « tolérant et paisible », ni de montrer quand et en quelles circonstances, au cours de ces deux derniers siècles, une prise de conscience nationale dans le sens où il entend ces termes, n'a pas débouché sur un nationalisme intolérant. C'est pourquoi il est difficile de comprendre comment, après la Seconde Guerre mondiale, on peut encore applaudir à cette conception organique de la société et y voir, par rapport aux Lumières françaises, un grand progrès, voire une forme de libération. Berlin porte Herder aux nues pour avoir affirmé une unité totale de tous les domaines de la vie : on ne peut pas séparer le corps de l'esprit, les sciences des arts, la description des faits et leur évaluation, pas plus que l'on ne peut séparer l'individu de la société<sup>188</sup>. Tel est effectivement l'organicisme herderien, très novateur selon Berlin et dans lequel il voit un énorme progrès.

La tendresse avec laquelle Berlin contemple le nationalisme est véritablement hors du commun. C'est pourquoi l'image qu'il donne de Herder est une image d'Épinal qui désoriente : son nationalisme serait tout culturel, pacifique, jamais politique, ou alors démocratique, innocent, tout chrétien, donc universel, immuable, axé sur une culture commune ; la variété ne saurait impliquer le conflit chez ce grand ennemi de l'uniformité. Le nationalisme c'est un besoin naturel d'« appartenir », et sa conception de l'identité nationale n'est rien d'autre qu'une copie conforme de la définition herderienne, En fait, toute l'œuvre de Berlin est un reflet de la pensée de Herder : « Les hommes se rassemblent parce qu'ils sont conscients de ce qui les unit : les liens du sang, de la langue, du sol, de l'expérience collective ; ces liens sont uniques, impalpables et fondamentaux. Les frontières culturelles sont naturelles aux hommes : elles naissent de l'interaction entre leur essence intérieure, leur environnement et leur cheminement historique<sup>189</sup>. »

À en croire Berlin, Herder rejette toutes les doctrines ancrées dans l'anthropologie ; il est plus libéral que Kant et

annonce déjà l'esprit individualiste et cosmopolite de Weimar<sup>190</sup>. Cependant, moins de vingt pages plus loin, on apprend que « si Herder dénonce l'individualisme, il déteste dans la même mesure l'État<sup>191</sup> ». Ce n'est pas là la moindre des inconsistances qui émaillent les écrits de Berlin quand il fait l'apologie de Herder. Quant à l'État, on l'a bien vu dans les chapitres précédents, ce n'est pas l'État en tant que tel que Herder honnit, mais l'État qui n'est pas national. Berlin refuse de voir que l'organicisme culturel et ethnique n'est pas compatible avec la liberté et l'autonomie de l'individu, et que l'individualisme de Weimar est aux antipodes de la vision herderienne du « groupe » et de l'unicité culturelle qui est la sienne. Le nationalisme inventé par Herder portera désormais l'empreinte de ses origines : la guerre aux valeurs universelles et « matérialistes », ce qui en clair signifie rationalisme et utilitarisme, et donc libéralisme.

Sans que Berlin s'en rende véritablement compte, on voit quand même apparaître le Herder authentique, celui pour qui, les hommes « étant différents, ils recherchent des fins différentes : là réside à la fois leur spécificité et leur valeur. Les valeurs, les qualités ne sont pas commensurables. [...] Les hommes ne se font pas eux-mêmes : ils appartiennent au flot d'une tradition – de la langue avant tout qui forme leurs pensées et leur sensations, qu'ils ne peuvent ni abandonner ni changer, qui constitue leur vie intérieure<sup>192</sup> ». Dans l'esprit de Herder, nous dit Berlin, « aucun de ces peuples, aucune de ces cultures [...] n'est supérieure à d'autres : ils sont simplement différents ». En fait, on a vu plus haut comment, chez Herder même, les différences engendrent immédiatement une hiérarchie de cultures et de périodes. Mais, selon la lecture qu'en fait Berlin, il n'existe dans l'œuvre de Herder aucune « échelle de mérites » ; et parler de critères universels constitue « la preuve d'un aveuglement à ce qui rend humains les hommes ». Car « les hommes possèdent beaucoup de choses en commun, mais ce ne sont pas celles-là qui importent le plus. Ce qui individualise les hommes, ce qui en fait ce qu'ils sont, ce qui rend la communication possible, c'est précisément ce qu'ils ne partagent pas avec tous les autres.

Tout est dans les différences, les particularités, les nuances, les individualités<sup>193</sup> ». Ici vient la conclusion, qui n'offre guère de surprises, car elle débouche sur une vision fichtienne et barrésienne des réalités humaines : puisque les valeurs d'une civilisation seront toujours différentes de celles d'une autre, et peut-être incompatibles avec elles<sup>194</sup>, puisque les hommes se trouvent confrontés à un grand nombre de modes de vie, de façons de penser et de sentir, chacun avec son propre « centre de gravité », ils « ne peuvent pleinement développer leurs capacités qu'en continuant de vivre là où leurs ancêtres et eux sont nés, de parler leur langue, de vivre leur vie dans le cadre des coutumes de leur société et de leur culture<sup>195</sup> ». C'est ainsi que Herder, sans que Berlin s'en offense, sape une idée centrale de la pensée occidentale, peut-être la plus importante qui soit, celle de l'unité du genre humain. En même temps, il invente le « pluralisme », ou, si l'on veut, l'idée que la variété est un bien en soi et que toute connaissance, en fait toute vie humaine dépendent du passé unique et spécifique d'une communauté<sup>196</sup>. Plus tard Berlin revient, une fois de plus, à la charge : puisque le pluralisme signifie, dit-il en 1980, « reconnaître l'incommensurabilité et, parfois, l'incompatibilité de fins objectives<sup>197</sup> », et « si chaque culture exprime sa propre vision, et est en droit de le faire, si les buts et les valeurs de sociétés et de modes de vie différents ne sont pas commensurables, il s'en suit qu'il n'existe pas un ensemble de principes unique, pas de vérité universelle pour tous les hommes<sup>198</sup> ». N'a-t-on pas là une définition classique du relativisme ?

Ainsi apparaît, dans toute sa lumière, mais sous le couvert d'un respect tout théorique pour toutes les cultures, une société tribale, fermée, et le déterminisme culturel qui éclate se trouve déjà à la limite du racisme. En quoi ces idées diffèrent-elles exactement des principes énoncés par Barrès dans son manifeste « La Terre et les morts », ou de la pensée de Maurras dans *L'Enquête sur la monarchie*, ou encore de l'idéologie de la révolution conservatrice allemande ? Le nationalisme culturel n'a jamais été qu'une première étape

vers le nationalisme politique dans sa version radicale. Toute la première moitié du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle européen l'atteste : le nationalisme destructeur n'a jamais été que le résultat naturel de l'accent mis sur la spécificité ethnique, historique et culturelle, face aux valeurs et aux catégories universelles de l'humanisme des Lumières. La preuve de laboratoire était déjà faite quand Berlin écrit, et le prix du morcellement, de l'insistance sur les différences, sur les caractères nationaux, sur la dépendance de l'individu à l'égard de son contexte culturel et psychologique n'a plus rien d'un secret. Il est même gênant d'avoir à le rappeler : ce sont les prétendues innocentes identités culturelles qui ont amené des dizaines de communautés linguistiques, culturelles et religieuses, armées des grands principes herderiens, à se jeter, aux <sup>xix</sup><sup>e</sup> et <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècles, à la gorge les unes des autres. En outre, le fascisme et le nazisme n'étaient-ils pas avant tout des nationalismes en révolte contre les droits naturels ? Berlin n'hésite pas à montrer le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle en berceau du goulag, mais, en ce qui concerne le nationalisme herderien et ses suites, il fait comme si la catastrophe européenne du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle tombait du ciel, sans rapport aucun avec la révolte contre les Lumières qui la précède. Le rationalisme du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle voulait une nation de citoyens : c'est la raison pour laquelle le nationalisme libéral n'a jamais dépassé les premières années de la Révolution française et n'a jamais existé ailleurs qu'en France, au cours de cette période très courte, et son armature intellectuelle était précisément faite de cet ensemble d'idées et de principes que Berlin honnit. En revanche, les adeptes des principes formulés dans *Une autre philosophie de l'histoire* de 1774 appellent de leurs vœux un organisme vivant, une grande famille communiant dans une histoire et une culture communes et, comme le voudront Barrès et les herderiens du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, serrée autour de ses cimetières et de ses églises.

Mais la signification de la révolution culturelle allemande, qui trouve très vite son équivalent en France, n'échappe pas à Berlin. C'est en toute connaissance de cause qu'à la suite de Meinecke il regarde la rupture avec la tradition occidentale comme une bouée de sauvetage lancée à un monde sombrant



dans la décadence rationaliste française. Le passage suivant, qui fait suite à *Vico and Herder* et date de 1975, résume d'une manière à la fois exacte et concise le sens de cette rupture comme l'essentiel de la pensée de Berlin. En effet, la révolution venue d'Allemagne « a pour toujours ébranlé la foi en une vérité universelle et objective quant aux comportements, en la possibilité d'une société parfaitement harmonieuse, entièrement libérée des conflits, de l'injustice et de l'oppression – but pour lequel nul sacrifice ne pouvait être trop élevé si les hommes devaient connaître à jamais le règne de la vérité, du bonheur et de la vertu cher à Condorcet, liés par “une chaîne indissoluble” – idéal pour lequel, à notre époque, un plus grand nombre d'êtres humains se sont sacrifiés eux-mêmes et ont massacré les autres, que, peut-être, pour aucune autre cause dans l'histoire humaine<sup>199</sup> ».

Berlin ne cesse d'insister sur l'importance des détracteurs les plus implacables des Lumières dans l'histoire de la pensée politique, sur leur rôle essentiel de redresseurs de torts face aux malheurs que doit le monde moderne aux Lumières françaises. Il voit dans ces révoltés des trouble-fête admirables, alors qu'en fait c'est un nouveau conformisme dur et souvent porteur de malheurs sans fin qu'ils produisent. Il leur sait gré d'avoir prédit que c'est le rationalisme, et non pas le nationalisme tribal, qui menait vers un désastre inévitable. Cependant, il a aussi des doutes. Pour exonérer les grands ennemis des Lumières de la responsabilité historique qui est la leur, il prend les devants : « Les hommes ne sont pas responsables de la carrière de leurs idées : encore moins pour les aberrations vers lesquelles elles conduisent<sup>200</sup>. » Il y revient plus loin : « C'est une erreur historique et morale que d'identifier l'idéologie d'une période avec ses conséquences au cours d'une autre période, ou avec des transformations subies dans un autre contexte, et en combinaison avec d'autres facteurs<sup>201</sup>. » Mais si c'est là une leçon de méthode que nous offre le professeur d'Oxford, pourquoi ce principe ne s'applique-t-il ni à Rousseau, ni à Voltaire, ni à Helvétius, sacrés tous trois pères intellectuels du totalitarisme, ni à Condorcet ? Pourquoi Rousseau porterait-il la responsabilité

de la Terreur, pourquoi sa voix parlerait-elle par celle de Robespierre et pourquoi annoncerait-il non seulement Lénine, mais aussi Mussolini et Hitler, alors que Herder ne serait qu'un innocent ami des diversités culturelles ? Pourquoi la recherche du bonheur et de la vertu porte-t-elle la responsabilité des plus grands désastres de l'histoire humaine, alors que la destruction des valeurs universelles est bénéfique ?

On en vient finalement au problème clé du relativisme. Berlin sait qu'un auteur qui pense que chaque culture pratique les valeurs qui lui sont propres, et de ce fait considère qu'une culture n'est jamais en mesure de critiquer les valeurs d'une autre culture pratique un relativisme pur et simple : « Le relativisme de Vico allait plus loin que celui de Montesquieu. S'il avait raison, ses idées revenaient à ruiner de fond en comble le concept même de vérité absolue<sup>202</sup>. » Il en est de même en ce qui concerne Herder. D'abord, il le couvre de louanges pour s'être levé contre les Lumières françaises en leur opposant « son relativisme, son admiration de chaque culture authentique pour ce qu'elle est, son insistance sur le fait que visions du monde et civilisations doivent être comprises de l'intérieur<sup>203</sup> ». Il en fait le héros du monde historique et son inventeur, pour avoir donné dans *Une autre philosophie de l'histoire* une « formulation classique de relativisme historique » : Herder célèbre « l'unicité, l'individualité et, au-dessus de tout, l'incommensurabilité de toutes les civilisations qu'il défend et dont il dessine avec un si grand amour les contours<sup>204</sup> ». Quelques années plus tard, tout de suite après la première publication de *Vico and Herder*, et de nouveau sous le feu de la critique quand l'historien italien de l'Antiquité Arnaldo Momigliano, auteur de travaux connus sur Vico, se demande si Berlin mesure pleinement les implications du relativisme historique de Vico et de Herder, celui-ci fait machine arrière<sup>205</sup>. Assurément, il ne veut pas et ne peut pas battre en retraite sur l'essentiel, mais il lui faut absolument sauver les deux grands ennemis des Lumières

françaises de cette accusation qui, perçue dans la perspective du désastre du xx<sup>e</sup> siècle, est ruineuse pour leur œuvre.

Berlin écrit alors son important article de 1980, « Sur le prétendu relativisme dans la pensée européenne du xviii<sup>e</sup> siècle », où il fait son *mea culpa* : il avait professé des idées fausses, il avait été victime d'inadvertance, d'idées reçues, il avait péché par ignorance. Maintenant il sait que Vico et Herder ne sont pas plus relativistes que Montesquieu et Hume<sup>206</sup>. Pour sauver Vico et Herder, et en fait pour se sauver lui-même du désastre intellectuel que constitue la reconnaissance du relativisme comme base du pluralisme, Berlin va accoler les deux plus grands adversaires des Lumières à leurs deux piliers et faire en sorte que l'on en parle dans le même souffle. De cette façon, on peut prétendre que l'accusation de relativisme, injustement portée contre le xviii<sup>e</sup> siècle dans son ensemble, doit être sans hésitation repoussée dans le cas de Vico et de Herder tout comme en ce qui concerne Montesquieu et Hume. Cette opération de sauvetage, faut-il encore y revenir ? ne résiste pas à l'examen.

Il convient d'aborder un dernier aspect de la pensée ou si l'on veut de l'héritage de Berlin. « Post-moderniste en tenue de soirée » : ce portrait qu'avait dressé de Berlin Ernst Gellner lors de la parution d'une biographie écrite par l'un des fervents disciples du penseur d'Oxford, John Gray, constitue un aspect non négligeable de la contribution de Berlin à la culture de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle<sup>207</sup>. En effet, précisément parce qu'il a toujours su se placer au cœur du consensus libéral, peu nombreux sont les hommes qui ont fait plus de mal à la tradition des Lumières que lui. Le relativisme est inhérent à la pensée anti-Lumières, et, en dépit de ses efforts, Isaiah Berlin est, comme Herder, un relativiste qui refusait de dire son nom. Or les dangers du relativisme, sous l'étiquette du pluralisme ou sous une autre dénomination, ne sont plus à démontrer, pas plus que le mal fait aux sciences humaines et aux sciences sociales par le refus d'accepter l'idée que la méthode scientifique était bien une. La campagne menée contre l'application par les Lumières aux sciences humaines, de la

révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle, qui avait changé la face du monde, devait déboucher finalement dans les années 1960-1970 sur un doute généralisé ou comme le montre Gellner une fois encore, sur le système de « *anything goes*<sup>208</sup> ». En d'autres termes, il s'agit d'un relativisme généralisé : toute démarche est légitime, il n'existe pas de règles de recherche scientifique applicable aux sciences de l'homme, le « pluralisme » est roi sous le couvert de la grande variété de valeurs toutes aussi justes et respectables et entre lesquelles il n'est pas toujours possible de faire des choix clairs et bien définis. Or qui a travaillé plus que Berlin à faire du « pluralisme » l'idéologie dominante de notre temps ?

C'est bien Kant qui a accredité en Occident l'idée selon laquelle la critique est source de toute marche en avant de la connaissance, mais l'idéologie de *anything goes*, comme le dit judicieusement Raymond Boudon, dénie toute valeur et toute vertu à la démarche critique au sens kantien<sup>209</sup>. Kant ne constitue pas pour Berlin une véritable source d'inspiration, sa dure critique de Herder, son rationalisme ne peuvent faire de Berlin un kantien. Il en est de même en ce qui concerne Tocqueville pour qui les sciences sociales – morales et politiques dans le langage de l'époque – pouvaient viser à être aussi solides que les autres<sup>210</sup>. On a vu dans ce chapitre que l'une des principales raisons de la campagne menée par Berlin contre le XVIII<sup>e</sup> siècle est son opposition à outrance à l'idée selon laquelle les sciences de l'homme pouvaient utiliser les mêmes outils que ceux des autres disciplines scientifiques. Jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle cette idée est acceptée par tous ceux qui ont fait des sciences sociales leur métier. Une même remarque s'applique aux historiens : le principe de *anything goes* permet d'ignorer les faits, devenus autant de « textes », et surtout le « pluralisme », ou autrement dit le relativisme, permet d'oublier que l'objectif de toute recherche est l'atteinte de la vérité, même si l'on sait que la reconstruction du passé ne peut jamais se libérer du contexte dans lequel elle se fait.

Dans les toutes dernières années de sa vie, alors que le xx<sup>e</sup> siècle touche lui aussi à sa fin, Berlin revient à son point de départ : il reconnaît que c'est bien face au relativisme que l'on se trouve, mais ce relativisme, dit-il, est tempéré par le fait que toutes les valeurs proviennent d'une évolution au sein d'une culture humaine commune<sup>211</sup>. Selon lui, Vico professait le genre de relativisme qui permet quand même d'assurer l'existence d'un pluralisme des valeurs. Mais il est évident qu'un tel tronc commun ne suffit pas pour soutenir l'humanisme et l'universalisme : Berlin n'essaie même pas de le prétendre<sup>212</sup>. Ce qui est probablement le plus révélateur dans sa pensée est le fait qu'il se refuse à tout jugement global. Juif sioniste<sup>213</sup>, jamais il ne pose la question de savoir si cette révolte contre le rationalisme ne porte pas la responsabilité de la destruction des Juifs d'Europe. La raison en est simple : le refus du rationalisme et des droits naturels engendre le pluralisme et la relativité des valeurs, ce qui en fait une source de vie. Quand le grand ennemi du genre humain n'est pas l'antirationalisme, qui engendre le rejet des droits de l'homme, mais le monisme, c'est-à-dire « la foi en une vérité universelle », ce n'est pas « applaudir, ni même pardonner les extravagances de l'irrationalisme romantique, que de lui accorder qu'en révélant que les fins des hommes sont multiples, souvent imprévisibles, et parfois incompatibles entre elles, les romantiques ont porté un coup fatal à la proposition selon laquelle, contre toute apparence, une solution précise du puzzle est possible<sup>214</sup> » ?

En lisant les écrits de ce grand intellectuel originaire de Riga qui a exercé pendant un demi-siècle un magistère sans pareil dans le monde anglophone, on voit planer sans cesse l'ombre d'un autre provincial venu lui aussi des bords de la Baltique. Derrière Herder, on voit apparaître tous les Allemands « victimes » de l'impérialisme français, tous les enfants humiliés par l'expansionnisme culturel français, tous les nationalistes slaves et juifs assoiffés d'appartenance à une communauté qui soit la leur au nom d'une histoire commune. Le rationalisme niveleur, l'impérialisme linguistique,

l'intellectualisme français, la vision d'une humanité fondée sur cette abstraction abhorrée que constitue « l'homme », l'idée d'une vérité universelle lui répugnent tout autant qu'à Herder. Comme lui et comme tous les nationalistes, il éprouve le besoin de donner satisfaction aux besoins émotionnels des hommes. La réaction allemande contre les Lumières françaises en général et contre leur définition strictement politique et juridique de la nation en particulier, leur « sécheresse », était non seulement légitime, mais aussi un antidote salutaire pour la culture occidentale. On en est ainsi revenu au point de départ, à Rousseau, à Voltaire et à Helvétius, fondateurs du totalitarisme, à Platon justement critiqué par Sorel, coupable de monisme, à Condorcet, à l'horreur de la liberté positive, responsable de la décadence de l'esprit de liberté qui se termine dans le stalinisme. C'est « la foi en une vérité universelle » qui est censée avoir provoqué les pires massacres de l'histoire humaine, affirme Berlin à la génération de la Seconde Guerre mondiale, et non pas le culte de l'ethnocentrisme, du particularisme culturel et ethnique, de la vision de la société en termes d'organisme vivant et non pas de communauté de citoyens. Ce sont les Lumières franco-kantiennes et non pas la guerre aux valeurs universelles parvenue à son sommet dans le fascisme qui portent toujours la responsabilité des malheurs de notre temps.

<sup>1</sup> Par décision de leur éditeur commun, Secker & Warburg, et en accord avec les auteurs, l'ouvrage d'Arendt *Les Origines du totalitarisme* a d'abord paru à Londres en 1951 sous le titre *The Burden of Our Time*. Le livre de Talmon est sorti en 1952 sous le titre *The Origins of Totalitarian Democracy*.

<sup>2</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, Londres, Oxford University Press, 1959, p. 14.

<sup>3</sup> Voir son « Introduction » in *Social Contract : Essays by Locke, Hume, and Rousseau*, Londres, Oxford University Press, 1953 (1<sup>re</sup> éd. en 1947), p. LI.

<sup>4</sup> J.L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, traduit de l'anglais par Paulette Fara, Paris, Calmann-Lévy, 1966. Pourtant Taine n'est pas cité dans le texte et son nom n'apparaît qu'au détour d'une note ; encore est-ce pour critiquer « le portrait notoirement déformé que Taine et d'autres avaient peint du XVIII<sup>e</sup> siècle » (p. 322-323).

<sup>5</sup> Sur Becker, cf. l'Épilogue.



[6](#) Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, p. 323. Au lieu de se trouver enseveli dans les notes, cet avertissement aurait dû avoir normalement sa place en tête du volume, pour alerter le lecteur qui serait en droit de s'interroger sur cette démarche très réductrice.

[7](#) La seule différence dans ce domaine entre l'auteur de *La Démocratie totalitaire* et celui des *Origines de la France contemporaine* consiste dans l'importance qu'accorde Talmon aux « enfants perdus du parti », Mably et Morelly, que Taine n'a pas tort de balayer d'un revers de main (*Les Origines de la France contemporaine*, t. 1, p. 172). Mably ne sera pas cité, Morelly fera quelques pages plus loin une seule apparition. Il n'est pas sans intérêt de constater que Rousseau et Mably, qui constituent les deux pièces maîtresses de la démonstration de Benjamin Constant sur la tyrannie moderne, jouent le même rôle d'abord chez Talmon, ensuite chez Berlin. La question de savoir pourquoi justement Mably est devenu un représentant accrédité des Lumières françaises trouve probablement sa réponse chez Constant. En effet, aux côtés de « la métaphysique subtile du *Contrat social* [qui] n'est propre, de nos jours, qu'à fournir des armes et des prétextes à tous les genres de tyrannie », on trouve Mably, « représentant de cette classe nombreuse de démagogues, bien ou mal intentionnés, qui [...] parlaient de la nation souveraine pour que les citoyens fussent plus complètement assujettis » : voir Benjamin Constant, « De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne », in *Œuvres*, texte présenté et annoté par Alfred Roulin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 1014-1016. En revanche, pour Meinecke Mably n'a jamais été qu'un bavard superficiel : *Historism : The Rise of a New Historical Outlook*, p. 155.

[8](#) Il faut quand même préciser que des spécialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment les deux figures marquantes de l'époque dans ce domaine, Alfred Cobban et Peter Gay, adressent rapidement de dures critiques à l'historien de Jérusalem. Voir Alfred Cobban, *In Search of Humanity : The Role of the Enlightenment in Modern History*, New York, George Braziller, 1960, p. 182-184 et Peter Gay, *The Party of Humanity : Essays in the French Enlightenment*, New York, Norton, 1971 (1<sup>re</sup> éd. en 1954). Une énorme littérature sur ce sujet s'est accumulée depuis les années 1950. Un article incontournable qui représente bien l'approche d'une école importante de l'histoire des idées en ce qui concerne « l'influence des Lumières sur la Révolution » et de la théorie de « C'est la faute à Rousseau » est celui de Keith Michael Baker : « On the problem of the Ideological Origins of the French Revolution », in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 205. Un excellent ouvrage qui fait le point sur la question est *Le Totalitarisme : le XX<sup>e</sup> siècle en débat*, textes choisis et présentés par Enzo Traverso, Paris, Le Seuil, 2001. Voir aussi Abbott Gleason, *Totalitarianism : The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995.

[9](#) J.L. Talmon, *Utopianism and Politics*, [Londres], Conservative Political Center, 1957, p. 7-12, p. 14-15.

[10](#) *Ibid.*, p. 12.

[11](#) *Ibid.*, p. 13.

[12](#) Voir un beau livre de Lionel Gossman, *Basel in the age of Burckhardt : a Study in Unseasonable Ideas*, Chicago, Chicago University Press, 2000.



[13](#) Talmon, *Utopianism and Politics*, p. 16-21. Talmon n'écrit plus rien de véritablement comparable à sa conférence de 1957. Dans les années 1960, une confrontation entre ce qui selon Talmon constitue une internationale des utopistes ayant son état-major à Moscou et le monde libre perd de sa crédibilité, et le ton va changer. Par ailleurs, la guerre des Six Jours israélo-arabe de 1967 ouvre pour Talmon une autre problématique qu'il vivra désormais avec une intensité sans égale jusqu'à sa mort en 1980 : la confrontation quotidienne avec le nationalisme intégral juif lui fait prendre conscience du fait que la problématique du monde moderne et de son pays était ailleurs. Talmon, conservateur libéral classique, pour qui le retour des Juifs sur la terre de leurs ancêtres était le moyen de construire une société libre et ouverte, avait compris très vite ce que Berlin, nationaliste herderien de toujours, ne verra pas, ou ne voudra pas voir, dans la grande tranquillité de cette réserve naturelle, souvent coupée du monde extérieur, que constitue un collègue d'Oxford. Pour Talmon le nationalisme, qui, dans sa variante juive et israélienne, explosait dans le mouvement « pour le Grand Israël » reste jusqu'à la fin de sa vie un danger d'une actualité cuisante. Il l'est encore en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle.

[14](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », *Salmagundi : A Quarterly of the Humanities and Social Sciences*, n<sup>o</sup> 120, automne 1998, p. 98. Steven Lukes vient lui aussi d'Oxford. Il a accédé à la notoriété dès les années 1970, grâce plus particulièrement à ses travaux sur Durkheim et l'individualisme. Cf. *Emile Durkheim, his life and work : a historical and critical study*, London, A. Lane, The Penguin Press, 1973 et *Individualism*, Oxford, B. Blackwell, 1973. Plus tard Lukes a publié notamment *Marxism and morality*, Oxford, Clarendon Press, 1985 et *Moral Conflict and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1991. Dans sa correspondance avec Cruse O'Brien, Berlin reconnaît n'avoir pas tenu suffisamment compte de l'ouvrage de Talmon : Berlin in Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody*, Appendice, p. 614.

[15](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 94-96 et 107-108.

[16](#) Berlin/Jahanbegloo, *En toutes libertés*, p. 52-53.

[17](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 94-96 et 107-108.

[18](#) Berlin/Jahanbegloo, *En toutes libertés*, p. 106-109. C'est dans le même esprit que Berlin parle d'Arendt dans sa conversation avec Lukes.

[19](#) Les catalogues des grandes bibliothèques nationales et universitaires, y compris la British Library, ne contiennent rien sous son nom, si ce n'est l'introduction dont il est question ici et son travail éditorial avec Hardy sur une autre collection d'essais de Berlin, *The Proper Study of Mankind*. Pour Hausheer, Berlin est un « colosse intellectuel », un de la « demi-douzaine ou quelque chose comme ça » des plus importants penseurs politiques depuis le temps des Lumières. Voir sa contribution « Enlightening the Enlightenment », au recueil de Mali et Wokler, *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, p. 48.

[20](#) Isaiah Berlin, *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, traduit de l'anglais par André Berelovitch, Paris, Albin Michel, 1988. « Je voudrais exprimer ici ma reconnaissance à ce jeune universitaire plein de promesses », écrit Berlin dans une « Note de l'auteur » placée en tête du recueil, « il expose, avec beaucoup de clarté et de sympathie, mes idées sur les sujets abordés dans ce volume ».

[21](#) *Ibid.*, p. 16.

[22](#) Benedetto Croce, *Bibliografia Vichiana*, accresciuta e rielaborata di Fausto Nicolini, Naples, Ricardo Ricciardi, vol. I, 1947 ; vol. II, 1948. Voir à titre d'exemples : Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico (Italian Roots of De Maistre's Political Culture)*, [Washington, D.C., 1937] ; Henry Packwood Adams, *The Life and writings of Giambattista Vico*, New York, Russell and Russell, 1970 (1<sup>re</sup> édition en 1935) ; Thomas Mary Berry, *The historical Theory of Giambattista Vico*, Washington, Catholic University of America, 1949.

[23](#) Dans les deux cas les traducteurs sont Thomas Bergin et Max Fisch, Cornell University Press. Sur Berlin et Vico, cf. Joseph Mali, « Berlin, Vico, and the Principles of Humanity », in Mali et Wokler, *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, p. 51-71. De Mali, on consultera aussi *The Rehabilitation of Myth : Vico's New Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Signe de la vitalité des études viciennes, la traduction en hébreu de *Science nouvelle*, faite en 2005, avec une excellente introduction de Mali.

[24](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 96-97.

[25](#) *Ibid.*, p. 102.

[26](#) Berlin/Jahanbegloo, *En toutes libertés*, p. 93.

[27](#) *Ibid.*, p. 89.

[28](#) *Ibid.*, p. 93.

[29](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 91.

[30](#) Berlin, « Le divorce entre les sciences et les lettres », in *À contre-courant*, p. 158.

[31](#) Berlin, « Giambattista Vico et l'histoire culturelle », in *Le Bois tordu de l'humanité : romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 63.

[32](#) André Versaille, « Le besoin de comprendre et de faire comprendre », in *Dictionnaire de la pensée de Voltaire*, textes choisis et édition établie par André Versaille, préface de René Pomeau, introduction historique d'Emmanuel Le Roy Ladurie, Bruxelles, Complexe, 1994, p. XXXIX-XLV.

[33](#) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. présentée et annotée par Alain Pons, Paris, Gallimard (« Folio classique »), 1994, p. 351-359.

[34](#) Berlin, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 154.

[35](#) *Ibid.*, p. 155.

[36](#) Cf. la plus récente des biographies de Voltaire, consacrée aux vingt dernières années de sa vie : Ian Davidson, *Voltaire in exile : The Last Years, 1753-78*, Londres, Atlantic Books, 2005. Quelles que soient les qualités de cet ouvrage, rien ne peut remplacer la monumentale biographie publiée sous la direction de René Pomeau : *Voltaire en son temps*, Oxford [Oxfordshire], Voltaire Foundation – Taylor Institution, 1985-1994.

[37](#) Berlin, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 166.

[38](#) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 492.

[39](#) *Ibid.*, p. 356-357.

[40](#) Berlin, *Freedom and its Betrayal : Six Enemies of Human Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 2002. Publiés par les soins de son exécuteur testamentaire Henry Hardy, ces textes ont très mal vieilli.

[41](#) Berlin, *Freedom and its Betrayal*, p. 5.

[42](#) Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 82.

[43](#) Berlin, *Freedom and its Betrayal*, p. 21.

[44](#) *Ibid.*, p. 22.

[45](#) *Ibid.*, p. 22-23.

[46](#) *Ibid.*, p. 25.

[47](#) *Ibid.*, p. 24.

[48](#) *Ibid.*, p. 23-24.

[49](#) *Ibid.*, p. 26.

[50](#) Berlin, « Hume et les sources de l'antirationalisme allemand », in *À contre-courant*, p. 236-264.

[51](#) Berlin, « Montesquieu », in *À contre-courant*, p. 200-202, 206, 215.

[52](#) *Ibid.*, p. 216.

[53](#) *Ibid.*, p. 206-207, 224-225, 226.

[54](#) *Ibid.*, p. 235.

[55](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 88. Sur Voltaire, voir p. 91.

[56](#) Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 81-82. Voir aussi p. 42-43, 89.

[57](#) Meinecke, *Historism : The Rise of a new Historical Outlook*, p. 108-114.

[58](#) Berlin, « Giambattista Vico et l'histoire culturelle », p. 63, et « L'apothéose de la volonté romantique », p. 209, in *Le Bois tordu de l'humanité*. Il est intéressant de noter ici les réflexions de Hausheer. Selon ce dernier, l'auteur de *L'Esprit des lois* a droit à la sympathie de Berlin parce qu'il n'est qu'à moitié homme des Lumières, parce que son manque d'enthousiasme pour les projets radicaux agaçait ses contemporains plus optimistes, dont la manière de voir était plus rationaliste et plus linéaire. En réalité, « au fond de son cœur », Montesquieu n'est pas un rationaliste, ce n'est pas un cartésien, et sa « pratique démentait ses opinions affichées ». Ici vient un pas de plus : à l'égard du concept d'homme en général, Montesquieu n'éprouve rien d'autre qu'une profonde méfiance : voir Roger Hausheer, Introduction in Isaiah Berlin, *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, p. 31.

[59](#) Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 82-83.

[60](#) *Ibid.*, p. 98.

[61](#) Berlin, *Freedom and its Betrayal*, p. 20.

[62](#) *Ibid.*, p. 26.

[63](#) *Ibid.*, p. 36-39, 44-45.

[64](#) *Ibid.*, p. 47.

[65](#) *Ibid.*, p. 48-49.

[66](#) *Ibid.*, p. 49. Qui peut prendre encore au sérieux aujourd'hui ce genre d'arguments ? Doit-on rappeler ici l'un des textes les plus fameux de Rousseau : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté » (*Du contrat social*, livre I, ch. 4, p. 239-240.). Dans ce chapitre consacré à l'esclavage, Rousseau a encore cette phrase fameuse : « On vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien ? » (p. 239).

[67](#) J.-F. Spitz, *La Liberté politique : Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 158-166.

[68](#) *Ibid.*, p. 173-174.

[69](#) Rousseau, *Du contrat social*, livre I, ch. 3, p. 238.

[70](#) Rousseau, cité in Spitz, p. 384 (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*).

[71](#) Rousseau, *Du contrat social*, livre IV, ch. 2, p. 310.

[72](#) Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. de l'allemand par Marc B. de Launay, préface de Jean Starobinski, Paris, Hachette, 1990 et *Rousseau, Kant, Goethe, deux essais*, trad. de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Belin, 1991.

[73](#) Berlin in O'Brien, *The Great Melody*, appendice, p. 614.

[74](#) Émile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*, première série, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, s.d., p. 41. Voir O'Brien, *The Great Melody*, appendice, p. 611.

[75](#) O'Brien, *The Great Melody*, Appendice, p. 611 (« *The neatest deflation of Rousseau ever achieved* »).

[76](#) *Ibid.*, p. 611 : « *a confirmed Rousseau-basher* ». Voir p. 615 en ce qui concerne Berlin.

[77](#) *Ibid.*, p. 616.

[78](#) Benjamin Constant, « De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne », in *Œuvres*, texte présenté et annoté par Alfred Roulin, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1964, p. 1015.

[79](#) François-René de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes*, in *Œuvres complètes de Chateaubriand*, Paris, Garnier Frères, 1861, t. I, p. 320.

[80](#) *Ibid.*, p. 343.

[81](#) *Ibid.*, p. 549-550. Voir aussi p. 553-557.

[82](#) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, in *Œuvres*, éd. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Laffont, « Bouquins », 1993, p. 649.

[83](#) Voir Jean Lacoste, « postface » in *Œuvres*, *ibid.*, p. 1303.

[84](#) Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer comme éducateur*, in *Œuvres*, *ibid.*, p. 311.

[85](#) Berlin in O'Brien, *The Great Melody*, Appendice, p. 614. En dehors du cercle restreint des historiens du XIX<sup>e</sup> siècle, Constant était un auteur relativement peu connu dans le monde anglophone. Aussi curieux que cela puisse paraître, la première traduction anglaise des écrits politiques de Benjamin Constant date de 1988 : *Political Writings*, traduits et édités par Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[86](#) Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », in *Liberty : Incorporating Four Essays on Liberty*, édité par Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, s.d., p. 209.

[87](#) Benjamin Constant, « De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne », in *Œuvres*, p. 1010.

[88](#) *Ibid.*, chap. VI à IX.

[89](#) *Ibid.*, p. 1012.

[90](#) Norberto Bobbio, « Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant », in *Annales de philosophie politique : La philosophie politique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 105-118.

[91](#) *Ibid.*, p. 105-108.

[92](#) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. 1, p. 162.

[93](#) Rousseau, *Du contrat social*, livre I, ch. VIII, p. 247.

[94](#) Kant, *Vers la paix perpétuelle*, édition Proust, 1991, p. 84 (italiques dans le texte).

[95](#) Norberto Bobbio, « Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant », p. 114-115.

[96](#) Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, p. 84-85 (italiques dans le texte).

[97](#) Norberto Bobbio, « Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant », p. 117-118.

[98](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 92-93.

[99](#) Voir le recueil de contributions à un séminaire qui s'est tenu à l'université de Tel-Aviv pendant l'année universitaire 1999-2000, édité par Joseph Mali et Rober Wokler (cf. p. 9-10). En 1998, un colloque venant commémorer le premier anniversaire de la mort d'Isaiah Berlin s'est tenu à l'université de New York. Les contributions ont été réunies in Mark Lilla, Ronald Dworkin, Robert Silvers (dir.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, The New York Review of Books, 2001. Le premier des volumes consacrés à Berlin est l'ouvrage collectif dirigé par Alan Ryan, *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford

University Press, 1979, le second est celui que l'on doit à Edna et Avishai Margalit (dir.), *Isaiah Berlin, a Celebration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

[100](#) Voir Alexis Keller, *Le Libéralisme sans la démocratie. La pensée républicaine d'Antoine-Élisée Cherbuliez (1797-1869)*, Lausanne, Payot, 2001.

[101](#) Noberto Bobbio, « Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant », p. 105.

[102](#) Voir *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, The Hogart Press, 1976. Les différences entre cette première édition et celle qui suit la mort de Berlin atteste le travail éditorial fait par Hardy. Voir *Three Critics of the Enlightenment*, ouvrage republié par Princeton University Press en 2000, qui reprend *Vico and Herder* en y ajoutant l'essai sur Hamann. Pour les changements et les ajouts voir aux pages 160-161 de *Vico and Herder*, édition de 1976, où Berlin donne trois citations puisées dans un ouvrage en russe, *Iogan Gotfrid Gerder*, publié à Moscou et Leningrad en 1959. Dans le premier cas, il s'agit de *Briefe zur Beförderung der Humanität (Lettres pour l'avancement de l'humanité)* de 1793-1797, dans le deuxième cas c'est une citation dont Berlin ne mentionne pas l'origine et dans le troisième cas il s'agit d'*Arastea*. Toutes les trois sont couvertes par un seul appel de note. Hardy a vérifié, il supprime les notes 1 et 2 de la page 161 qui renvoient à l'ouvrage en russe et les remplace par deux notes (p. 184 de l'édition de l'an 2000) qui renvoient à l'édition Suphan, la note 6 renvoyant au volume V, p. 546, c'est-à-dire à *Une autre philosophie de l'histoire*, l'autre au volume XXIII, p. 498, donc à *Arastea*, et il ajoute au milieu la note 5 qui, elle, renvoie au volume XVIII, p. 222-223, c'est-à-dire à la lettre 44 et non pas 114 des *Lettres pour l'avancement de l'humanité*. Une procédure comparable est utilisée pour la note 4 de la page 161 de l'édition de 1976. Les deux renvois au volume V de Suphan viennent de toute évidence de l'ouvrage de Frederick M. Barnard, *Herder on Social and Political Culture* : Hardy élimine le premier des deux, parce qu'il est faux, laisse le second et supprime la référence à Barnard, érudit britannique qui constitue dans le monde anglophone une source importante pour l'étude de Herder et que Berlin a lu de près. Occulter systématiquement les sources secondaires et les remplacer par des renvois à des textes que Berlin lui-même ne cite pas n'est pas un procédé élégant. Il en est de même en ce qui concerne la fin du gros paragraphe de la même page 161 du texte de 1976 (p. 185 de l'édition de l'an 2000) : le fidèle Hardy réécrit ce passage à la troisième personne et transforme en paraphrase un texte que Berlin met sous les yeux de ses lecteurs sous forme de citation directe entre guillemets et à la première personne, ce qui soulève des doutes sur la lecture des sources faite par Berlin. Un autre exemple, et c'est encore d'*Une autre philosophie de l'histoire* qu'il s'agit : la page 191 de *Vico and Herder*, devenue page 216 de *Three Critics of the Enlightenment*, se trouve soudainement couverte de sept notes renvoyant toutes à l'œuvre de 1774 et qui n'existent pas dans le texte original. La p. 176 du texte de 1976 où Berlin renvoie à l'ouvrage de Barnard (notes 1 et 2) se réfère maintenant elle aussi au volume V de l'édition Suphan, c'est-à-dire à *Une autre philosophie de l'histoire* : voir p. 201. Même procédé p. 178-179 : Barnard (note 3 de la p. 179) disparaît et est remplacée par la note 2 de la p. 204, toute cette note est réécrite ; la note de la page 203 n'existe pas p. 178 de l'original ; même travail pour la p. 180 de l'original (205 de la nouvelle édition). À la page p. 223 de l'édition de 2000, on constate l'apparition de deux notes qui n'existent pas à la p. 197 du texte original, et la note qui renvoie au texte de Voltaire est reprise avec renvoi à l'édition des *Œuvres complètes* de 1877-1885, alors que Berlin citait une édition de 1785. Une autre citation puisée dans un article



du *Journal of the History of Ideas* a été fort opportunément remplacée par un autre volume des *Œuvres complètes*. Voir aussi la p. 198 de *Vico and Herder* en la comparant à la p. 223 de *Three Critics of the Enlightenment*.

[103](#) En France, un bon exemple est l'excellent ouvrage de Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique : Essai de généalogie conceptuelle*, p. 83-127. Ce phénomène étonne davantage encore quand on compare ses dimensions à la relative obscurité dans laquelle reste plongé Michael Oakeshott, lui aussi un conservateur libéral, mais dans le sens propre du terme. Dans *On Human Conduct*, Oakeshott présente un cadre théorique sophistiqué pour la vision du libéralisme qui était la sienne, une vision plus fine que celle que l'on trouve dans la leçon inaugurale de Berlin, bien dans la tradition de Tocqueville et de Mill.

[104](#) Quentin Skinner, « Un troisième concept de liberté », *Le Débat*, trad. de l'anglais par Thierry Naudin, p. 133. Ce texte est la traduction d'une version écourtée parue dans la *London Review of Books* (4 avril 2002) de la conférence inaugurale de la série d'« Isaiah Berlin Memorial Lectures » de la British Academy.

[105](#) Efraim Podoksik, *In Defence of Modernity : Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*, Exeter, UK, Academic Imprint, 2003, p. 198-201.

[106](#) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II des *Œuvres complètes*, introduction de Harold Laski, Paris, Gallimard, 1961, p. 126 et suiv.

[107](#) *Ibid.*, t. I, p. 194-201.

[108](#) *Ibid.*, t. II, p. 331.

[109](#) *Ibid.*, t. II, p. 337.

[110](#) Voir Gerald MacCallum, « Negative and Positive Freedom », in Peter Laslett *et alii* (dir.), *Philosophy, Politics and Society*, 4<sup>e</sup> série, Oxford, Blackwell, 1972, p. 174-193.

[111](#) Quentin Skinner, « Un troisième concept de liberté », p. 137.

[112](#) On trouvera un exemple extrêmement intéressant du débat sur cette question dans *The Legacy of Isaiah Berlin*. Contrairement à Dworkin, Thomas Nagel pense que Berlin considérait liberté et égalité comme des valeurs simplement incompatibles plutôt qu'opposées : voir son « Pluralism and coherence », p. 107. En revanche, Dworkin présente une analyse qui, fondée sur une lecture sans complaisance de Berlin, ne laisse guère planer de doutes sur la signification réelle de la problématique du conflit des valeurs libérales chez l'auteur de *Two Concepts of Liberty* : « Do Liberal Values Conflict ? », p. 73-90, 121-125 et 126-132.

[113](#) Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 14.

[114](#) *Ibid.*, p. 14.

[115](#) *Ibid.*, p. 7-11, 16 et 56-57 (italiques dans le texte). Berlin donne la définition la plus succincte de la liberté négative en termes de « *freedom from* » comme le contraire de « *freedom to* ».

[116](#) *Ibid.*, p. 10, note 1 (guillemets dans le texte).

[117](#) Harold Laski, *Liberty in the Modern State, with a new Introduction*, Harmondsworth, Penguin Books, 1937, p. 7.

[118](#) Berlin, *Two Concepts of Liberty*, p. 16-17. On consultera l'essai introductif d'Alan Ryan in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, p. 4-5.

[119](#) Les critiques adressées à Berlin, implicites, polies et modérées ou plus radicales et plus violentes sont nombreuses : en français, on pourra consulter l'ouvrage de Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique*, qui en dresse une excellente analyse depuis la critique classique de Charles Taylor jusqu'à la critique d'inspiration marxiste de McPherson en passant par Skinner, sans oublier les critiques les plus dures qui suivirent la parution de *Two Concepts of Liberty* : voir notamment p. 97-121. Tout au long de son livre, Spitz donne tous les éléments d'une critique « républicaine » française, intelligente, savante, mais qui aura beaucoup de difficultés pour s'imposer hors de France. L'ouvrage édité par Alan Ryan, *The Idea of Freedom*, cité plus haut, en dépit de son ton général très laudatif, contient de nombreuses réserves : voir notamment la contribution de Taylor, « What's wrong with Negative Liberty », p. 175 et suiv. Skinner pense que la démonstration de Berlin ne tient que parce que les conclusions se trouvent déjà dans les prémisses. Or ce sont les prémisses mêmes de l'idée de liberté négative, telles qu'elles se trouvent formulées par Berlin, qui doivent être reconsidérées. Voir Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 114-115. Voir aussi William L. McBride, « "Two Concepts of Liberty" Thirty years later : A Sartre-Inspired Critique », *Social Theory and Practice*, vol. 16, n° 3, automne 1990, p. 297-322.

[120](#) Berlin, Introduction, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. LVIII, note 1. Ce volume se trouve à son tour incorporé dans une troisième anthologie, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

[121](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 92.

[122](#) *Ibid.*, p. 112.

[123](#) Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 234.

[124](#) Voir plus haut, chapitre premier.

[125](#) Berlin *Two Concepts of Liberty*, in *Four Essays on Liberty*, p. 171.

[126](#) La défense de la mémoire de Berlin passe entre autres par la nécessité de montrer qu'il n'existait pas de lien essentiel entre le pluralisme et la définition de la liberté en termes de liberté négative ; voir Bernard Williams, « Liberalism and loss », in Mark Lilla et alii, *The Legacy of Isaiah Berlin*, p. 93.

[127](#) Berlin/Jahanbegloo, *En toutes libertés*, p. 142.

[128](#) Berlin in Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody*, Appendice, p. 608 et 613. Dans son article sur « Un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », Berlin avait inclut Burke dans le groupe des réactionnaires avec Hamann, Justus Möser et Maistre : *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 87.

[129](#) Berlin, *Two Concepts of Liberty*, p. 55.

[130](#) Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 208.

[131](#) Berlin, « Hume et les sources de l'antirationalisme allemand », in *À contre-courant*, p. 236-237. Voir Wolin, *The Seduction of Unreason*.

[132](#) Hausheer, Introduction in Isaiah Berlin, *À contre-courant*, p. 21-23.

[133](#) *Ibid.*, p. 24.

[134](#) *Ibid.*, p. 30.

[135](#) *Ibid.*, p. 29.

[136](#) *Ibid.*

[137](#) Berlin, « Giambattista Vico et l'histoire culturelle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 70-73.

[138](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. 38-40.

[139](#) Berlin, « Les Contre-Lumières », in *À contre-courant*, p. 64.

[140](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. 41 (en français dans le texte). Berlin se réfère aux travaux d'Arnaldo Momigliano.

[141](#) *Ibid.*, p. 41.

[142](#) *Ibid.*

[143](#) Berlin, « Les Contre-Lumières », in *À contre-courant*, p. 59 et 66. Voir aussi p. 60-65.

[144](#) Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 84.

[145](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. XVI-XIX.

[146](#) Berlin, *Le Mage du Nord, critique des Lumières : J.G. Hamann*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 25.

[147](#) *Ibid.*, p. 129.

[148](#) *Ibid.*, p. 127

[149](#) *Ibid.*, p. 128.

[150](#) *Ibid.*, p. 126.

[151](#) *Ibid.*, p. 129.

[152](#) *Ibid.*, p. 125.

[153](#) *Ibid.*, p. 102.

[154](#) *Ibid.*

[155](#) *Ibid.*, p. 131.

[156](#) Berlin, « L'originalité de Machiavel », in *À contre-courant*, p. 129.

[157](#) *Ibid.*, p. 129-130.

[158](#) *Ibid.*, p. 131 et 135. Cf. aussi p. 134.

[159](#) *Ibid.*, p. 131 et 140.

[160](#) *Ibid.*, p. 131, 135 et 138.

[161](#) *Ibid.*, p. 142.

[162](#) *Ibid.*, p. 139.

[163](#) Isaiah Berlin, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 165. Le titre de l'article dans sa traduction française a été modifié : le titre original est : « Joseph de Maistre and the Origins of Fascism ». Le traducteur et l'éditeur français avaient tout de suite compris qu'il était curieux, voire peu plausible, de faire d'un antinationaliste, parti à la recherche des moyens de restaurer la monarchie de droit divin, adepte d'une Europe gouvernée par le Saint-Siège, un fondateur du fascisme. On consultera sur Berlin/Maistre un article élogieux, avec quelques réserves, de Graeme Garrard, « Isaiah Berlin's Joseph de Maistre », in Mali et Wokler (dir.), *Isaiah Berlin's Counter Enlightenment*, p. 117-131.

[164](#) *Ibid.*, p. 114-115.

[165](#) *Ibid.*, p. 115.

[166](#) *Ibid.*, p. 107 (italiques dans le texte).

[167](#) Émile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*, 1<sup>re</sup> série, 12<sup>e</sup> éd., Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, s.d., p. 1-67.

[168](#) Berlin, « Georges Sorel », in *À contre-courant*, p. 327.

[169](#) *Ibid.*

[170](#) *Ibid.*, p. 343.

[171](#) *Ibid.*, p. 344-345.

[172](#) Voir Gay, *The Party of Humanity : Essays in the French Enlightenment*, p. 284-285.

[173](#) Roger Hausheer, Introduction in Isaiah Berlin, *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, p. 42.

[174](#) Mark Lilla, « What is Enlightenment », in Joseph Mali and Robert Wokler (dir.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, p. 1-11.

[175](#) John Robertson, « The Case for the Enlightenment : A Comparative Approach », in Mali et Wokler (dir.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, p. 73. Il est intéressant de mettre cet article face à celui de Graeme Garrard, « The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin », *Journal of Political Ideologies*, vol. 2, octobre 1997, p. 281-296. Garrard présente un Berlin tel que celui-ci voulait être vu : son attaque contre les Lumières serait motivée par ses convictions pluralistes, et donc libérales.

[176](#) Berlin, « Le divorce entre les sciences et les lettres », in *À contre-courant*, p. 158.

[177](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. XXII-XXIII.

[178](#) *Ibid.*, p. 187-189.

[179](#) *Ibid.*, p. 206-207.

[180](#) *Ibid.*, p. 153.

[181](#) Mark Lilla, « Wolves and Lambs », in Lilla, Dworkin et Silvers (dir.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, p. 35. Beaucoup de contradictions apparentes dans la pensée Berlin se résolvent d'elles-mêmes dès que l'on se résigne à appeler un chat un chat.

[182](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. 154 (en français dans le texte).

[183](#) Lilla, « Wolves and lambs », in Lilla Dworkin et Silvers (dir.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, p. 35-36.

[184](#) Berlin, « La branche ployée », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 241.

[185](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. 195, 201.

[186](#) Au nom de Berlin, Hausheer s'aligne sur les Allemands représentés par Herder : ils devaient découvrir « en eux-mêmes des trésors de profondeur morale et spirituelle, un amour noble et désintéressé de la vérité, et une vie spirituelle intérieure qu'ils opposèrent à l'hédonisme mondain, au vide moral des Français, trop superficiels. En se comparant à ces Français, policés et décadents, les Allemands avaient l'impression d'appartenir à un peuple neuf, jeune, vigoureux, véritable porteur de l'avenir ». On croit rêver : voir Hausheer, introduction in Isaiah Berlin, *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, p. 44.

[187](#) Berlin, « La branche ployée », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 243.

[188](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. 201.

[189](#) Berlin, « Le déclin des utopies en Occident », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 50.

[190](#) Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, p. 157-163, 175-176, 182.

[191](#) *Ibid.*, p. 181.

[192](#) Berlin, « Le déclin des utopies en Occident », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 51.

[193](#) *Ibid.*

[194](#) Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 222-223.

[195](#) Isaiah Berlin, « Le déclin des utopies en Occident », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 51.

[196](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. XXIII-XXIV.

[197](#) Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 95.

[198](#) Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 222.

[199](#) *Ibid.*, p. 234-235. Il est intéressant de voir dans ce contexte comment Roger Hausheer, la voix de son maître, dans le sens strict du terme, explique la contribution de Berlin. Celui-ci se dresse contre « les articles de foi essentiels du XVIII<sup>e</sup> siècle : rationalisme libéral, cosmopolitisme, science, progrès, et

organisation rationnelle ». La doctrine selon laquelle les sciences expérimentales constitueraient la seule voie existante pour accéder à la connaissance, doctrine qui excluait tout savoir transcendantal ou non rationnel, réunissait, dit l'exégète de Berlin, les principaux articles de foi du mouvement français des Lumières. Cette doctrine suscita une profonde « réaction contre la sécheresse du rationalisme, contre le matérialisme, contre le naturalisme en morale » y compris, dit-il, en France même avec Diderot et Rousseau surtout, le principal artisan de cette libération de la sensibilité et des passions naturelles. Mais la véritable libération vient d'Allemagne : c'est exactement ce que disait Meinecke. Cf. Roger Hausheer, Introduction in Isaiah Berlin, *À contre-courant*, p. 39-40 et 47.

[200](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. XXIV.

[201](#) *Ibid.*, p. 184.

[202](#) Berlin, « Les Contre-Lumières », in *À contre-courant*, p. 65.

[203](#) Berlin, *Vico and Herder*, p. 174.

[204](#) *Ibid.*, p. 208-209.

[205](#) Arnaldo Momigliano, « On the Pioneer Trail », *New York Review of Books*, 11 novembre 1976.

[206](#) Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 85. Voir aussi p. 93.

[207](#) Cité in Robert Wokler, « Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment », in Joseph Mali et Robert Wokler (dir.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, p. 14. Gellner parle de « a Savile Row post-modernist » : Savile Row est une rue de Londres où se retrouvent les grands tailleurs de la capitale britannique. Cf. John Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

[208](#) Ernst Gellner, « Anything goes. The Carnival of cheap relativism which threatens to swamp the coming fin-de-millénaire », *The Times Literary Supplement*, 16 juin 1995. Raymond Boudon se penche sur la problématique de *anything goes* dans le contexte d'une excellente analyse des faiblesses de la recherche scientifique française en sciences sociales. Cependant, les faiblesses qu'il discerne ne sont limitées ni aux sciences sociales ni à la France.

[209](#) Raymond Boudon, « Les sciences sociales françaises : *does anything go ?* », *Commentaire*, n<sup>o</sup> 110, été 2005, p. 357.

[210](#) *Ibid.*, p. 352.

[211](#) « Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes », p. 88.

[212](#) *Ibid.* Il est simplement fasciné par le fait que, coupé des penseurs allemands par le temps et l'espace, il a su exprimer, dans l'isolement le plus total, l'essentiel de leurs thèses et tout d'abord celles de Herder.

[213](#) Sur cet aspect de la personnalité de Berlin, voir l'excellent ouvrage de Pierre Birnbaum, *Géographie de l'espoir : l'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard, 2004.

[214](#) Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », in *Le Bois tordu de l'humanité*, p. 234.



## Épilogue

Dans la dernière page de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville récuse les « fausses et lâches doctrines qui ne sauraient jamais produire que des hommes faibles et des nations pusillanimes », celles qui prétendent « que les peuples ne sont jamais ici-bas maîtres d'eux-mêmes, et qu'ils obéissent nécessairement à je ne sais quelle force insurmontable et inintelligente qui naît des événements antérieurs, de la race, du sol, ou du climat<sup>1</sup> ». Vingt ans après son mémorable voyage en Amérique, dans une lettre à Gobineau écrite douze mois avant la publication, en 1853, des deux premiers volumes de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, Tocqueville reprend le même thème sous un angle différent. Il fait part à son protégé de sa lecture d'un ouvrage récent sur Buffon par Pierre-Jean-Marie Flourens : « Buffon et après lui Flourens croient à la diversité des races, mais à l'unité de l'espèce humaine. [...] Les variétés humaines sont produites par trois causes secondaires et extérieures : le *climat*, la *nourriture*, et la *manière de vivre*<sup>2</sup>. » Telle est, selon Tocqueville alors plongé dans son travail sur la Révolution française, la vision des hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Leur vision est aussi la sienne.

Un siècle plus tard, Hannah Arendt comprend elle aussi l'immensité du mal que pouvait engendrer la guerre systématique aux droits de l'homme et à la Révolution française. Elle découvre chez Burke à la fois une expression du nationalisme anglais et la source de la pensée raciale anglaise. Elle sait qu'en opposant aux droits de l'homme les « droits des Anglais », fondés sur « un héritage inaliénable », Burke franchit un pas décisif. « La notion d'héritage, appliquée à la nature même de la liberté, a été le fondement idéologique qui conféra au nationalisme anglais cette curieuse touche de sentiment racial à partir de la Révolution française. Sous la plume d'un écrivain issu de la classe moyenne, cela signifiait la reconnaissance directe du concept féodal de liberté en tant que somme totale des privilèges hérités en même temps

que le titre et les terres. » Arendt remarque que, sans toucher aux privilèges d'une classe sociale particulière, Burke peut élargir le principe de ces privilèges, de telle sorte que l'ensemble du peuple soit inclus, les Anglais devenant ainsi une sorte de noblesse mondiale<sup>3</sup>. Dans les années 1920, Carl Schmitt insiste lui aussi sur le fait que l'on trouve chez Burke tous les arguments de l'école allemande du droit du début du XIX<sup>e</sup> siècle. En fait, il s'agit du cadre conceptuel juridico-politique du nationalisme allemand<sup>4</sup>. Burke met une extrême impétuosité à défendre la réalité nationale supra-individuelle et indépendante de l'arbitraire de l'homme isolé. Il n'était pas nouveau, note Schmitt, d'attribuer à chaque peuple un caractère particulier. Montesquieu, Vico, Bossuet l'avaient déjà fait, et l'idée n'était étrangère ni à Malebranche, ni à Descartes, ni à Bodin. Mais la grande nouveauté du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle « consistait dans l'attribution au peuple d'une réalité objective, et dans la conception d'une évolution historique qui produirait comme créateur superindividuel l'Esprit de chaque peuple<sup>5</sup> ». En réalité, la contribution de Burke à la nationalisation des masses a été grandement sous-estimée, et Burke mérite une place aux côtés de Herder comme l'un des fondateurs intellectuels du nationalisme organique.

Cependant, c'est à Arendt elle-même que l'on doit une de ces erreurs de perspective qui aujourd'hui encore contribuent à obscurcir l'horizon. Le succès des *Origines du totalitarisme* est dû non seulement aux qualités intrinsèques de l'ouvrage, mais aussi au fait que l'auteur, comme Talmon et Berlin, s'adressait à un large public cultivé plongé dans la guerre froide. Au cours de ces années de réflexion sur la barbarie nazie, et à un moment où l'on découvre le visage hideux du stalinisme, la tentation est grande de rechercher les racines du mal dans les origines intellectuelles du monde moderne. Tout à coup c'est la modernité elle-même qui est en cause : on en vient ainsi à s'en prendre à la Révolution française et aux droits de l'homme. Effectivement, Arendt revient au concept des droits de l'Anglais, mais cette fois pour nous dire que « la force pragmatique du concept de Burke prend un caractère irréfutable à la lumière de nos multiples expériences. Non

seulement la perte de droits nationaux a entraîné dans tous les cas celle des droits de l'homme, mais jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'État d'Israël, peut assurer la restauration des droits humains<sup>6</sup> ».

Si Arendt avait voulu dire que dans notre monde l'épée reste la seule garantie du droit, et que pour sa protection l'individu a besoin de la puissance constituée d'une communauté nationale organisée, elle aurait simplement constaté une réalité reconnue de tous. Mais ce n'est pas cela qu'elle nous dit, et ce qu'elle nous dit est loin des réalités du XX<sup>e</sup> siècle. « Les survivants des camps d'extermination, écrit-elle, n'ont pas eu besoin des arguments d'un Burke pour comprendre que l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait pour eux le pire des dangers. À cause de cela ils ont été traités comme des sauvages et, de peur de finir par être considérés comme des bêtes, ils ont insisté sur leur nationalité, cet ultime vestige de leur citoyenneté perdue, leur dernier lien existant et reconnu par l'humanité<sup>7</sup>. » Dans ces pages, Arendt pense évidemment avant tout aux Juifs, car les non-Juifs, Polonais, Russes ou Français étaient assassinés sans avoir perdu leur nationalité. Or ce n'est pas en tant qu'êtres humains que les Juifs prenaient le chemin des camps d'extermination, mais au contraire comme membres d'une collectivité bien définie, et ils étaient exterminés non pas comme êtres humains déchus de leur nationalité, mais au contraire parce que appartenant, dans l'esprit des bourreaux, à la plus forte de toutes les communautés, la communauté raciale. Ils n'étaient pas victimes de leur humanité abstraite, mais de leur qualité très concrète de membres d'une espèce maudite.

Ici Arendt fait un pas de plus. Selon elle, Burke craignait déjà que le principe des droits naturels et inaliénables, c'est-à-dire des droits abstraits, en confirmant « le droit du sauvage » (en d'autres termes, en s'appuyant sur les droits prépolitiques tant honnis de tous les ennemis des Lumières), ne rabaisse tous les peuples civilisés à l'état de sauvages. Puisque seuls les

sauvages ne possèdent que leur qualité humaine, dit Arendt, les hommes s'accrochent à leur nationalité. L'argument de Burke prend selon elle une signification plus importante encore quand on considère la condition humaine de ceux qui furent exclus de leurs communautés politiques. Ayant perdu tous les éléments de l'existence qui sont le produit de notre existence sociale, ces hommes avaient perdu leurs droits réels et purent être traités comme des non-humains<sup>8</sup>.

L'argument est étonnant, car pour Hobbes et Locke, pour Rousseau, Montesquieu et Voltaire, pour les révolutionnaires français auteurs de la Déclaration des droits de l'homme, les êtres humains ne se définissent pas par leur appartenance à une communauté nationale. Par ailleurs, dans leur esprit, le sauvage a les mêmes droits qu'un Européen. Les Juifs ne furent pas exterminés parce que, déchus de leur citoyenneté, il ne leur restait que leur qualité d'êtres humains, mais précisément parce que cette qualité leur était niée, parce que l'idée d'une nature humaine commune à tous les hommes, l'idée d'un droit naturel valable pour tous et à travers les siècles avait disparu dans le long combat contre les Lumières. Car, en dernière analyse, qui porte la responsabilité intellectuelle de la catastrophe européenne du XX<sup>e</sup> siècle ? Les hommes qui tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, de 1689 à 1789, parlent du droit naturel, de l'unité du genre humain, de droits universels, « de cette nudité abstraite de l'être humain » tant décriée par Arendt, ou ceux qui nient l'existence des valeurs universelles ?

Les Juifs furent persécutés non pas en tant qu'êtres humains dépourvus de spécificité politique, mais précisément parce qu'ils furent victimes du morcellement du genre humain en groupes ethniques, historiques et culturels antagonistes à un degré inconnu dans le passé. Ils furent massacrés en tant que membres d'un groupe humain bien défini, en tant qu'ethnie pour les uns, en tant que race pour d'autres, en vertu de ces critères héréditaires chantés par Burke, portés aux nues par Herder comme seule source de dignité, seule source de sécurité parce que seule définition possédant une qualité

existentielle. Fils ou petit-fils ou arrière-petit-fils de Juif, il ne pouvait échapper à son hérédité. Il en fut de même dans le cas d'autres massacres : si le monde n'a rien trouvé de sacré dans « la nudité abstraite de l'être humain », il n'a trouvé rien de sacré non plus dans ce que pouvait avoir de concret la qualité d'Arménien, d'intellectuel polonais ou plus près de nous de Bosniaque ou d'Albanais.

Avant de boucler le cercle avec la postérité néoconservatrice de Burke, il faut revenir au petit livre de Carl Becker dont il a été déjà question, issu lui aussi, comme l'ouvrage de Lovejoy, d'une série de conférences délivrée en avril 1931, mais cette fois à Yale où, quelques années plus tard, allait s'installer Cassirer et où son influence a longuement perduré<sup>9</sup>. Élu la même année à la présidence de l'American Historical Association, il prononçait alors une allocution intitulée « Chacun est son propre historien » qui allait faire date dans l'histoire intellectuelle américaine<sup>10</sup>. À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la parution de *The Heavenly City*, un colloque qui réunissait un groupe de spécialistes distingués attestait l'importance reconnue à l'ouvrage<sup>11</sup>. Provocatrice à souhait, vite devenue fameuse chez quiconque s'intéressait au XVIII<sup>e</sup> siècle et mère nourricière de l'école totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle, cette thèse est faite pour frapper l'imagination. Becker repousse l'idée, largement acceptée de son temps, selon laquelle le XVIII<sup>e</sup> siècle, fondamentalement moderne, serait la véritable source du « climat d'opinion » du XX<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. Selon lui, le XVIII<sup>e</sup> siècle est infiniment plus proche du XIII<sup>e</sup> siècle croyant que du XX<sup>e</sup> siècle libéral, car les *philosophes* étaient beaucoup moins émancipés de la pensée chrétienne du Moyen Âge qu'ils ne le pensaient eux-mêmes ou que ne le pense la postérité. Selon Becker, ils n'ont démolie la Cité céleste de saint Augustin que pour la reconstruire avec des matériaux plus modernes<sup>13</sup>. La postérité est digne des ancêtres, et l'on en arrive, vingt ans avant « l'école totalitaire » de la guerre froide, à l'idée que, « dans le Manifeste communiste, Karl Marx et Friedrich Engels ont lancé le cri de guerre d'une religion sociale nouvelle. Tout comme la religion

de l'humanité du XVIII<sup>e</sup> siècle, la foi communiste est fondée sur les lois de la nature révélées par la science<sup>14</sup> ».

Au moment même où Becker lance son pavé, Ernst Cassirer publie sa *Philosophie des Lumières*. Kantien, Juif dans une Allemagne sur le point de s'abandonner à la dictature nazie, Cassirer avait affronté quelques années plus tôt Heidegger dans un face-à-face resté fameux<sup>15</sup>. L'objet de la célèbre controverse de Davos, en 1929, en présence de plus de deux cents universitaires et étudiants venus de toute l'Europe, dont Leo Strauss et Emmanuel Levinas, était Kant, mais en réalité c'est du sort de l'Europe que l'on parlait. La crise intellectuelle européenne, qui depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle mûrissait en prenant progressivement des dimensions dramatiques, avait atteint son point culminant. Face à Heidegger, Cassirer prend la défense du rationalisme et des valeurs universelles. Quelques années plus tard, en mai 1935, dans une conférence donnée au *Kulturbund* de Vienne, Husserl qui, depuis l'accession de Hitler au pouvoir, s'enfermait dans le silence pour ne pas porter tort à la communauté juive, devait lancer un dernier cri d'alarme : « La crise d'existence de l'Europe [...] qu'attestent d'innombrables symptômes de péril mortel, n'est pas un destin ténébreux, une fatalité impénétrable », cette crise ne réside pas « dans l'essence du rationalisme lui-même, mais seulement dans son aliénation, dans le fait qu'il s'est enlisé dans le naturalisme et l'objectivisme<sup>16</sup> ». Face à l'irrationalisme des cercles groupés autour de Heidegger, Husserl n'hésite pas : « Je suis certain, moi aussi, que la crise de l'Europe a ses racines dans les déviations du rationalisme. Mais cela n'autorise pas à soutenir que la rationalité comme telle est mauvaise en elle-même, ou qu'elle ait dans l'ensemble de l'existence humaine une importance de second plan<sup>17</sup>. »

En Europe en général, plus spécialement en Allemagne, le temps n'était pas à des jeux d'esprit. La guerre pour ou contre les Lumières prenait soudainement une signification qu'elle n'avait jamais atteinte depuis le temps de Burke, de Thomas Paine et de l'abbé Sieyès. La distance qui séparait *The*



*Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* de *La Philosophie des Lumières* était à la mesure de l'abîme qui séparait les campus de la Nouvelle-Angleterre du camp de Dachau, ouvert précisément au moment où le livre de Carl Becker commençait à être longuement discuté dans les universités américaines. L'« inauguration » du premier camp de concentration nazi coïncidait aussi avec les *William James Lectures* délivrées à Harvard par Arthur O. Lovejoy. Pour Cassirer, qui allait s'exiler à Oxford avant de rejoindre Yale en 1941, pour Husserl qui avant sa mort en 1938 avait déjà vu son élève Heidegger lui tourner le dos et se ranger du côté du nazisme, le monde venait de basculer. Pour eux, la question n'était pas de savoir si le XVIII<sup>e</sup> siècle était plus proche du XIII<sup>e</sup> que du XX<sup>e</sup>, mais si, en abandonnant l'héritage des Lumières, le XX<sup>e</sup> siècle n'allait pas sombrer dans la barbarie. Comme tant d'autres, Cassirer ne veut pas désespérer : « Le siècle qui a vu et glorifié dans la raison et la science la “suprême puissance de l'homme” ne peut être pour nous absolument révolu » écrit-il dans sa préface à *La Philosophie des Lumières*<sup>18</sup>. Pour Cassirer, le XVIII<sup>e</sup> siècle était bien l'âge qui avait magnifiquement affirmé la confiance des hommes en eux-mêmes. Soutenir la force de la raison, une raison pratique, scientifique ; renvoyer ses contemporains puiser leur énergie morale dans « l'âge de la raison » lui paraissait, à la veille de la prise du pouvoir par les nazis, la dernière planche de salut.

À Yale, en 1944-1945, Cassirer entreprend d'écrire ce qui sera son dernier ouvrage, sur le mythe de l'État. En 1944 il avait publié un *Essai sur l'homme* dans lequel il donnait un aperçu de son anthropologie philosophique, fondée sur les trois grands volumes de sa *Philosophie des formes symboliques*. Toute l'argumentation de l'ouvrage présentait le trajet d'une quête de la connaissance de soi à travers l'histoire afin de conduire à une meilleure compréhension de l'homme moderne. Mais, en ces temps de guerre, il fallait plus : *Le Mythe de l'État* est conçu au cours de la dernière année de guerre, et publié après la mort de l'auteur. À beaucoup d'égards, cette œuvre de circonstance apparaît comme un appendice à *La Philosophie des Lumières*, mais, comme il



arrive souvent aux œuvres de circonstance, cet ouvrage aujourd'hui encore n'a rien perdu de son intérêt<sup>19</sup>.

Pour Cassirer, comme pour tous les héritiers intellectuels du XVIII<sup>e</sup> siècle franco-kantien, les Lumières marquent bien le début de la modernité. En réalité, *La Philosophie des Lumières* répond à la longue campagne contre les principes des Lumières qui battait son plein en Europe et qui, pour tout observateur de la vie intellectuelle, ne pouvait guère constituer une nouveauté. Ce faisant, Cassirer répondait aussi par avance et sans en être conscient à Becker qu'il ne pouvait connaître à l'époque, mais qu'il continue à ignorer avec superbe dix ans plus tard, après l'avoir lu. Le philosophe allemand met l'accent sur la nouveauté et l'originalité des Lumières, sur la faille qui s'ouvre dans un monde en rupture avec les grands systèmes métaphysiques du XVII<sup>e</sup> siècle, sur la différence capitale entre la loi de la nature médiévale et la conception moderne, individualiste des droits naturels. Dans un chapitre saisissant sur « La conquête du monde historique », Cassirer montre comment la philosophie de l'histoire des Lumières est née de la révolte contre la conception chrétienne traditionnelle de l'Histoire. Il fait appel à Lessing, le plus grand adversaire et le critique le plus pénétrant que Voltaire ait trouvé au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qui tenait à rendre magnifiquement justice à l'œuvre historique de celui-ci. La plus noble occupation de l'homme est l'homme, remarque Lessing au début de son compte rendu de *l'Essai sur les mœurs*, mais on peut s'occuper de cet objet de « deux manières différentes » : « On considère l'homme soit individuellement, soit en général. De la première manière, il est bien difficile de tirer que l'homme est cette plus noble occupation. Connaissant l'homme individuellement, que connaît-on ? Des fous et des scélérats. [...] Tout autre chose est de considérer l'homme en général. Général, il trahit sa grandeur et son origine divine. Qu'on considère les entreprises de l'homme, comment il repousse chaque jour les frontières de son intelligence, quelle sagesse régit ses lois, de quelle diligence témoignent ses mouvements. [...] Aucun écrivain ne s'est jamais donné spécialement cet objet, si bien que l'auteur du présent ouvrage a le droit de proclamer : *libera per vacuum*

*posui vestigia princeps* (Le premier j'ai marché d'un pas libre dans cette terre vide)<sup>20</sup>. »

Les grands ennemis des Lumières n'avaient pas tort : il suffit de comparer l'homme de Rousseau, de Voltaire, de Fontenelle ou de Lessing à l'homme de Burke, de Taine, de Maistre ou de Spengler, et même à l'homme de Herder, pour saisir la nature du fossé qui sépare les Lumières de leurs ennemis. Il fallait que l'homme porte cette image de lui-même pour oser ce qui fut accompli en 1789. Pour les premiers théoriciens des anti-Lumières, ce sont les idées qui ont brisé un mode de vie et un ordre social créés par une histoire millénaire, communément élevée au rang de la nature des choses, et ce sont bien les idées qui, en jetant bas tous les principes du bien et du mal, sont sur le point de détruire l'Europe chrétienne. Voilà pourquoi rien ne pouvait être plus urgent, pas même la guerre contre le Jacobin, que la mise sur pied d'un corpus idéologique capable de nourrir la campagne de sauvetage de l'Europe de la décadence libérale et démocratique annoncée par le *Deuxième traité* de Locke et le *Discours sur l'inégalité* de Rousseau, par Voltaire et Kant, par Fontenelle et Condorcet. Les *Réflexions sur la Révolution de France* de Burke, tout comme les *Considérations sur la France* de Maistre, sont conçues par leurs auteurs non pas comme un commentaire des événements qui se déroulent à Paris ou sur les champs de bataille du nord de la France, mais comme des machines de guerre contre les idées des *philosophes*. Il en sera de même tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : il fallait en finir avec le XVIII<sup>e</sup> siècle, Voltaire, Rousseau et la Révolution française.

Sauver le monde de la décadence libérale est toujours l'objectif que s'est fixé, en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, le néoconservatisme. Au XIX<sup>e</sup> siècle, avant l'arrivée de Maurras, c'est probablement chez Renan que l'on reconnaît le mieux l'infrastructure intellectuelle de cette défense de la civilisation à laquelle s'attelle aujourd'hui la droite intellectuelle américaine. En effet, l'idée que se fait Renan de la liberté n'a que peu de chose en commun avec celle que propose

Tocqueville, et l'État, qui selon lui est le représentant des élites plutôt que l'État minimum des libéraux dans le style de Guizot, est aussi loin de l'État « veilleur de nuit » que de l'État démocratique. Quand Renan exige moins de gouvernement et plus de liberté, c'est pour contrer la démocratie et la souveraineté du peuple et pour prévenir les effets désastreux du suffrage universel. Il n'aime pas l'Amérique, mais la liberté du travail, la libre concurrence, le libre usage de la propriété, la possibilité de s'enrichir selon ses capacités, voilà de quoi bloquer les progrès de la démocratie européenne<sup>21</sup>. Coiffée par un État fort, cette forme de liberté permettra de sauver ce qui n'a pas encore été englouti par la démocratie. En dernière analyse, « l'erreur du parti libéral français est de ne pas comprendre que toute construction politique doit avoir une base conservatrice<sup>22</sup> ». De nos jours cette idée est reprise avec la même conviction par les néoconservateurs.

Cependant, il existe quand même une différence : le néoconservatisme ne peut plus prétendre que « la souveraineté du peuple ne fonde pas le gouvernement constitutionnel ». Renan, comme Burke, pouvait encore voir, dans une participation politique limitée à l'extrême, une condition essentielle du libéralisme élitiste tel qu'il l'entendait. Il encense l'Angleterre qui « ne se pique de nulle philosophie », qui a su assurer la continuité et n'a rompu avec sa tradition « qu'à un seul moment d'égarement passager suivi d'un prompt repentir », et qui s'est trouvée « mille fois plus libre » que la France. La France, qui est allée planter « le drapeau philosophique des droits de l'homme », a vu sortir de la Révolution une structure politique qui ne pouvait engendrer que la Convention ou le despotisme. Le Consulat et l'Empire en étaient la suite naturelle<sup>23</sup>. Dans la même direction va la soif de l'égalité : en voulant fonder « un État juste, on ne s'aperçoit pas que l'on brise la liberté, que l'on fait une révolution sociale et non une révolution politique, que l'on pose la base d'un despotisme semblable à celui des Césars de l'ancienne Rome<sup>24</sup> ». Quasiment à la lettre, le refus du suffrage universel en moins, ces idées se retrouvent à la

génération de la guerre froide, ainsi que cinquante ans plus tard, dans les premières années de notre siècle.

En effet, au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, ce sont toujours les *Réflexions* de Burke qui, après avoir dressé l'acte de naissance du néoconservatisme, en font de nos jours la seule idéologie qui dans le monde occidental peut encore se prévaloir d'une vision globale de la société et de la nation. C'est ainsi que dans un ouvrage publié en 2004, la grande prêtresse du néoconservatisme américain, Gertrude Himmelfarb, oppose les bénéfiques Lumières américaines et anglaises aux Lumières françaises destructrices de la morale et de la société. Comme O'Brien, elle voit en Burke un enfant des Lumières anglaises, au même titre que Thomas Paine<sup>25</sup>. Ce culte du « grand ancêtre » est d'une extrême importance pour le monde néoconservateur, qui à ce jour, n'a encore rien produit qui soit seulement comparable à l'œuvre de Burke. D'autres penseurs, conservateurs de raison, comme l'Anglais Michaël Oakeshott, sont trop libéraux, trop laïques, trop ouverts, pour fournir une infrastructure intellectuelle à leur mouvement. Il en va de même en ce qui concerne les grands noms du XIX<sup>e</sup> siècle : Tocqueville, libéral éclairé, admirateur du XVIII<sup>e</sup> siècle français rationaliste, ou John Stuart Mill qui, à la fin de sa vie, se rapprocha du socialisme, ne peuvent nourrir la tendance néoconservatrice. Himmelfarb exprime son profond regret que Burke n'ait pas dressé une comparaison entre la Révolution américaine, révolution politique, et la Révolution française, qui, nul ne l'avait mieux compris que lui, était une révolution morale, une révolution totale touchant tous les aspects de la vie des hommes<sup>26</sup>. Le néoconservatisme poursuit ainsi la ligne de pensée inaugurée par Burke, qui dissocie la Révolution glorieuse de la Révolution française, mais regrette que Burke lui-même, pour une raison que Himmelfarb ne s'explique pas, se soit arrêté en chemin. Elle ne voit pas que si Burke s'était lancé dans une telle entreprise, il n'aurait pas pu ne pas reconnaître les profondes affinités entre la Révolution américaine et la Révolution française. C'est pourquoi, depuis l'accession des colonies à l'indépendance, depuis leur Déclaration d'Indépendance, par crainte d'ébranler l'édifice

dans son ensemble, Burke semble faire comme si l'Amérique avait disparu de la surface de la terre. Car, on l'a vu en détail dans ce qui précède, les droits naturels, la souveraineté du peuple, le droit de vote masculin dont les Noirs étaient exclus, mais qui tel qu'il était représentait quand même un énorme progrès pour l'époque, ainsi que toute la structure du pouvoir en Amérique répugnaient à Burke. C'est pourquoi, depuis ses premiers disciples les plus intelligents jusqu'aux néoconservateurs de nos jours, le silence de Burke est un handicap auquel il faut remédier au plus vite. John Quincy Adams, le futur président des États-Unis, et Friedrich Gentz, le futur conseiller de Metternich, se sont employés dès les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle à mettre en lumière la spécificité diabolique de la Révolution française et à établir une distance infranchissable entre la Déclaration d'Indépendance américaine et les Déclarations françaises des droits de l'homme.

On ne risque guère de surestimer le rôle d'Himmelfarb dans l'élaboration de la pensée néoconservatrice. Depuis *Victorian Minds*, collection d'essais consacrée au sens moral des élites anglaises du XIX<sup>e</sup> siècle, publiée en 1968 mais qui s'ouvre avec un essai sur Burke datant de 1949, en passant par 1991, année d'un autre ouvrage, *Poverty and Compassion : The Moral Imagination of the Late Victorians*, qui poursuit le même genre de réflexion, jusqu'à son assaut de 2004, Himmelfarb consacre tous ses efforts à équiper le néoconservatisme américain d'un cadre conceptuel solide. La colonne vertébrale de sa démonstration, qui s'étale maintenant sur plus d'un demi-siècle, consiste à montrer que les problèmes essentiels que les hommes ont à affronter sont toujours d'ordre moral et culturel. *Victorian Minds* commence donc précisément comme, en 2004, *The Roads to Modernity* : avec Burke.

Dans cette bataille pour l'hégémonie culturelle, le néoconservatisme retire de l'œuvre de Burke<sup>27</sup> trois leçons essentielles : tout d'abord l'idée qu'une société civilisée ne peut survivre que sur la base d'un capital culturel accumulé par toutes les générations qui ont précédé la nôtre, ce qui

signifie que la liberté ainsi que toutes les valeurs libérales ne peuvent survivre que tempérées par les valeurs antilibérales parvenues jusqu'à nous, et qui de ce fait font partie intégrante et indestructible de notre héritage. Ensuite, l'idée que les valeurs morales sont essentielles à la vie d'une société bien ordonnée, et de ce fait ont préséance sur les valeurs matérielles, utilitaires, ou qui relèvent de la volonté des individus. C'est cette idée que Himmelfarb a retiré de son travail sur l'ère victorienne et que les néoconservateurs ne cessent de citer religieusement : dans *Poverty and Compassion*, elle s'efforce de démontrer que quand on vient en aide aux pauvres et aux malheureux, on agit en fait par égoïsme et pour se donner bonne conscience. Or, le plus souvent, pour faire le bien il faut être capable de faire le mal ; il faut savoir maîtriser son inclination instinctive à la compassion, car tel est le véritable intérêt de ceux que l'on veut servir : c'est avec cette profession de foi que commence la plus récente anthologie-manifeste du néoconservatisme, *The Neocon Reader*. C'est ici également que l'on apprend que le concept de « conservatisme de compassion » (*compassionate conservatism*), dont George W. Bush a fait la colonne vertébrale de sa politique sociale, vient du titre de l'ouvrage de Himmelfarb<sup>28</sup>.

Tout au long de ce volume sont énumérés, avec des variantes de style et de tempérament, les quelques grands principes de cette idéologie. En tête viennent la critique de l'utopisme, la défense de la tradition dite anglo-américaine contre la tradition française, la critique de l'égalitarisme, la place que l'on accorde à la religion dans la vie de la société, et la centralité des valeurs morales traditionnelles. Le tout est coiffé par le refus de ce que l'on appelle la « contre-culture » libérale, opposée aux traditionnelles « valeurs américaines<sup>29</sup> ». Le nationalisme, qui encense la puissance américaine, prend aussi la forme d'un combat à outrance contre les organisations internationales, avec en tête l'ONU, qui mettent en danger la souveraineté nationale, contre le démantèlement de l'État-nation dans le cadre de l'Union européenne, et contre une disparition progressive des particularités nationales<sup>30</sup>. On aura



reconnu ici sans difficulté pratiquement tous les thèmes majeurs de la pensée anti-Lumières depuis Burke jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle.

C'est encore à Burke qu'en appelle dans un essai de 1973 Irving Kristol, l'époux de Gertrude Himmelfarb, considéré comme l'idéologue politique du mouvement, quand il lance une nouvelle attaque contre le rationalisme agressif de l'élite intellectuelle en révolte contre les sentiments instinctifs de la masse du peuple<sup>31</sup>. C'est sur cette base qu'avait commencé il y a plus de trente ans la marche néoconservatrice au pouvoir. On avait déjà entendu la même plainte dans la bouche de Herder, parlant au nom de l'Allemagne profonde face à la cour francisée du Grand Frédéric, ou chez Barrès prétendant faire entendre, dans l'affaire Dreyfus, la voix du peuple non perverti par le rationalisme et par l'éducation kantienne républicaine, en révolte contre les élites qui trahissent la communauté nationale au nom de l'impératif catégorique. Kristol pense qu'au xx<sup>e</sup> siècle cette révolte exaspérée et instinctive contre la tyrannie d'« un rationalisme utopique radical » avait débouché sur le fascisme<sup>32</sup>. Ce qui n'est pas très loin d'une certaine légitimisation du fascisme, et qui n'est pas sans rappeler la démarche de Ernst Nolte : le fascisme n'aurait-il pas été simplement un réflexe de révolte contre un danger existentiel ? Trente ans plus tard, auréolé des victoires politiques récentes du néoconservatisme américain, Kristol fait un bilan, et d'un même élan se tourne vers l'avenir. Dans le *Weekly Standard* du 25 août 2003, revue fondée par les Kristol en 1995, il publie un article-manifeste, « The Neo-conservative persuasion », que la revue *Commentaire*, dans son numéro 104 (hiver 2003-2004), tient à mettre sous les yeux du lecteur français sous le titre « Profession de foi néo-conservatrice. Pour le passé et pour le présent ». Ce manifeste d'un conservatisme dur et triomphant reprend les arguments de la collection d'articles réunis seulement en 1995, mais publiés pendant toute la seconde moitié du siècle qui vient de s'écouler. Ce qui, sans être une surprise, est quand même le plus fascinant dans la lecture de ce document, c'est le fait que, la question du suffrage universel en moins, ce texte aurait aussi bien pu



couler de la plume de Burke, de Taine, de Maurras, ou du Croce du premier quart du xx<sup>e</sup> siècle. Il aurait pu avoir pour auteur n'importe lequel des critiques des Lumières du tournant du xx<sup>e</sup> siècle, qui eux aussi, comme Barrès, avaient fini non seulement par se résigner à la démocratie, mais avaient appris à l'utiliser. Quand on prend en compte le fait que l'Europe du xx<sup>e</sup> siècle, tout comme les États-Unis des premières années 2000, apportent la preuve que le suffrage universel n'assure ni l'égalité ni la justice, et que la démocratie en elle-même est très loin de pouvoir garantir automatiquement, comme on le pensait dans le passé, le respect des droits de l'homme ou la pérennité des valeurs libérales fondamentales, la guerre aux Lumières poursuivie aujourd'hui diffère moins qu'il ne paraît à première vue des grandes campagnes du tournant du xx<sup>e</sup> siècle.

Voilà pourquoi, en dépit de ce qu'en pense Kristol, le phénomène appelé aujourd'hui néoconservatisme n'est pas spécifiquement américain, même si, selon lui, l'Europe laïque, permissive, « matérialiste » n'est pas encore parvenue à se hisser au niveau supérieur du néoconservatisme. C'est ainsi que, dans un texte datant de 1995, Kristol s'explique sur ce qui sépare le néoconservatisme du conservatisme. Il le fait précisément en opposant ses propres idées à un beau texte de Michael Oakeshott datant de 1956<sup>33</sup>, que lui-même, en sa qualité de codirecteur de la revue *Encounter*, avait refusé de publier parce qu'il était à l'opposé des idées qui commençaient à germer en lui et qui devaient par la suite s'organiser en théorie<sup>34</sup>. Pour Oakeshott, le conservatisme n'est ni une foi ni un corps de doctrine, mais une certaine façon de percevoir les choses, une inclination, une humeur, un tempérament ou un état d'esprit : le terme utilisé par l'auteur est *disposition* qui a en anglais pratiquement le même sens qu'en français. Le conservateur préfère préserver les choses en l'état où elles sont plutôt que partir à l'aventure, mais il accepte le changement parce que celui-ci est inévitable<sup>35</sup>. En ce qui concerne le pouvoir et le mode de gouvernement, le conservatisme n'entend pas changer le monde ou rendre les hommes

meilleurs ou plus heureux, il ne considère pas le pouvoir comme un moyen d'imposer aux hommes d'autres croyances que celles qu'ils professent, de les éduquer et leur faire apercevoir des vérités, de les galvaniser et les mobiliser en vue de grandes actions et de grands desseins. La raison d'être d'un gouvernement est seulement de gouverner : « C'est là une activité spécifique et limitée, aisément corrompue quand elle vient à se greffer sur une autre. [...] L'image du souverain est celle de l'arbitre qui administre les règles du jeu, ou celle du modérateur d'un débat qui conduit les discussions en vertu de règles connues mais n'y participe pas lui-même<sup>36</sup>. » Cette profession de foi est celle d'un conservatisme éclairé et modéré, qui résume sa pensée alors que le grand saut en avant des réformes sociales de l'après-guerre est déjà un fait accompli. C'est un conservatisme somme toute très toquevillien, très aronien qui s'affirme ici et qui ne dépend ni de l'ordre divin, ni de la religion, ni de la morale bourgeoise. Ce conservatisme n'essaie pas de défaire les réformes accomplies, comme c'était le cas pour les maurrassiens en 1940, pour qui le sauvetage du pays et de la civilisation passait par la destruction immédiate des cent cinquante ans d'histoire qui séparent 1789 de la défaite, et comme c'est le cas des « néos » américains de nos jours, pour tout ce qui concerne la législation libérale en vigueur. Il essaiera de freiner les réformes, mais ne s'insurge pas contre celles qui ont été déjà faites, et il sait que d'autres viendront. Certes, ce conservatisme lui aussi apparaît comme un luxe de sociétés heureuses, mais ce n'est pas un mouvement de combat lancé à l'assaut de la « contre-culture » libérale, ce n'est pas une autre révolution, et il est capable d'affronter la question qui vient de soi : si le principe qui consiste à vouloir laisser les choses en l'état où elles sont avait été appliqué tout au long des deux derniers siècles, sans parler des périodes antérieures, quelle serait exactement la physionomie du monde d'aujourd'hui ?

Mais le conservatisme dans le sens propre du terme répugne à Kristol, comme il répugnait à Maurras qui, s'il avait suivi les paramètres indiqués par Oakeshott, aurait été forcé d'accepter la Révolution. La vision d'une société sans Dieu, sans

métaphysique, composée d'individus autonomes, se comportant en adultes, comme Kant le leur demandait, et faisant leurs propres choix ; des hommes libres affichant une grande diversité d'opinions et exigeant de l'État de gouverner le moins possible, est précisément une attitude mentale qui fait horreur aux néoconservateurs. En premier lieu vient la religion : une société sans religion est « un potage bien mince » (*thin gruel*), sans attaches avec le passé, sans liens avec l'avenir, mal ancrée dans le présent. Sans sa dimension religieuse, le conservatisme manque de consistance et d'épaisseur, dit Kristol, à la suite de Carlyle, de Renan, de Taine, de Croce, de Sorel et de Maurras. Il ne suffit pas de dire avec Oakeshott que le monde tel qu'il est est le meilleur possible, ni que les maux qui y perdurent sont des maux nécessaires, il reste à savoir quelle conduite adopter face à ces maux. La conclusion vient d'elle-même : la philosophie ne saurait suffire pour nous éclairer, seule la religion peut nous tenir dans le droit chemin<sup>37</sup>. La seconde raison pour laquelle le néo-conservatisme américain s'oppose au conservatisme est le vibrant patriotisme du premier, un patriotisme qui trouve son expression dans la vie de tous les jours, comme dans aucune autre démocratie occidentale. Kristol admet qu'en voyant ces démonstrations d'un patriotisme qui à d'autres paraîtraient infantiles – par exemple, la récitation chaque matin du « Pledge of Allegiance » par tous les enfants des écoles, ou le chant de l'hymne national au début de chaque événement sportif, amateur comme professionnel – un Européen éclairé verrait dans l'Amérique un pays pré-moderne. « Peut-être », dit Kristol « à moins que nous ne soyons déjà un pays post-moderne<sup>38</sup>. » Cette ferveur patriotique quasi religieuse fait qu'il n'existe pas aux États-Unis de tension entre la religion et « la religion civile », et si l'Américain moyen avait horreur du communisme, c'était tout d'abord parce que la Russie soviétique présentait l'image d'un monde « d'athées et sans Dieu », donc destiné à disparaître. Si la chute du communisme a pu étonner les spécialistes, elle était en revanche hautement prévisible pour les citoyens américains. Voilà pourquoi le conservatisme en Amérique est un mouvement populaire et

non pas un courant au sein d'un parti politique ; en fait c'est d'un véritable « conservatisme populiste » qu'il s'agit<sup>39</sup>.

Cependant, le trait le plus caractéristique du néoconservatisme est, selon Kristol, le fait que son ennemi déclaré n'est pas l'étatisme ou le socialisme – les néoconservateurs n'ont jamais adopté Hayek et son fameux ouvrage *The Road to Serfdom*, tout comme ils regardent la pensée de Herbert Spencer comme une excentricité – mais bien le libéralisme contemporain. Dans l'esprit de Kristol, c'est là la gloire du néoconservatisme : avoir créé un vaste courant populaire, non pas contre l'État-providence ou contre des tendances égalitaires, mais contre les principes même du libéralisme. Le néoconservatisme a réussi à convaincre la grande majorité des Américains que les questions essentielles dans la vie d'une société ne sont pas les questions économiques, et que les questions sociales sont en vérité des questions morales. La laïcité moderne est à un tel degré associée avec le nihilisme moral que même ceux qui entendent simplement affirmer leur attachement aux valeurs morales n'ont pas le choix : il leur faut ancrer leurs croyances dans la religion. C'est là quelque chose que les libéraux, selon Kristol, ne comprennent pas : ils sont sensibles aux frustrations économiques, non aux frustrations morales. Voilà pourquoi les néoconservateurs se sont associés facilement avec les conservateurs religieux et pourquoi ils ont pu créer ensemble le conservatisme populiste<sup>40</sup> : les hommes ont besoin du sacré et ils ont besoin d'obéir. La religion est un instrument de santé sociale sans pareil, une digue contre la culture libérale : Taine ou Maurras n'ont jamais dit autre chose<sup>41</sup>. Le néoconservatisme tel que Kristol le définit se distingue donc du conservatisme avant tout par le fait que selon lui, pour la masse des hommes, les questions essentielles ne sont pas les questions économiques mais les questions morales. Cette idée se trouve au centre des révolutions conservatrices des cent dernières années, et elle constitue l'invention géniale de la droite révolutionnaire du début du xx<sup>e</sup> siècle. Cette droite nouvelle a su mettre une sourdine aux problèmes économiques

et, en les transformant en questions psychologiques, lancer une révolution culturelle, morale et politique sans précédent.

On en revient donc au double objectif de la lecture néoconservatrice de Burke : d'abord réduire les Lumières françaises à Voltaire et à Rousseau, tous deux et chacun à sa manière antichrétiens, ensuite en marginalisant les Lumières françaises, leur faire perdre leur caractère de mouvement sans pareil de libération de l'homme. Sous la plume de ces néoconservateurs, les Lumières deviennent une sorte de fourre-tout où se retrouve tout ce qui au XVIII<sup>e</sup> siècle ne se pose pas en suppôt de l'absolutisme. Pour Himmelfarb, qui s'appuie ici sur O'Brien, le conflit entre Burke et les Lumières françaises n'est pas du tout un affrontement entre les Lumières et les anti-Lumières, mais entre une espèce particulière des Lumières et une autre<sup>42</sup>. Comme on l'a vu plus haut, O'Brien, lors de la parution de son propre ouvrage sur Burke, s'est employé à convaincre Berlin de reconnaître Burke comme un libéral. En effet, quand paraît le recueil d'essais de Berlin, *Le Bois tordu de l'humanité*, O'Brien n'émet qu'une seule réserve : il ne veut laisser planer aucune ambiguïté en ce qui concerne Burke. Mis au pied du mur par un conservateur qui le somme de tirer les conclusions qui s'imposent des positions qui furent siennes toute sa vie, Berlin tergiverse. Il ne parvient pas à accepter facilement l'idée que Burke, qui vomissait l'idée des droits naturels de Locke et la loi de la majorité que celui-ci préconisait, tout comme il craignait le rationalisme de Montesquieu, puisse être un enfant des Lumières, dont la critique n'aurait eu pour objet, comme le veut O'Brien, que Voltaire et les Encyclopédistes<sup>43</sup>.

Car dans les années 1990, quand la guerre froide et le danger communiste appartiennent à une histoire qui s'éloigne, la Révolution française n'est plus pour Berlin un bloc. Il ne peut s'empêcher de ressentir pour elle un certain attrait : n'est-ce pas la Révolution française qui a libéré les Juifs et autres opprimés ? Elle a eu des effets bénéfiques à long terme, ce qui fait que Berlin ne peut pas ne pas éprouver une certaine antipathie pour l'auteur des *Réflexions sur la révolution de*

*France*, et il se demande même si Burke, avec son refus des droits de l'homme, eût-il vécu en France en 1940, n'aurait pas été pétainiste. Mais, à l'heure du bilan, celui-ci n'en reste pas moins « l'admirable Burke » et Berlin reste persuadé que l'utopisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui culmine dans la Révolution, tout comme beaucoup de doctrines rationalistes du XIX<sup>e</sup> siècle, sont à l'origine de malheurs sans fin : les nobles idées du XVIII<sup>e</sup> siècle se sont terminées dans le sang et « la lignée qui conduit jusqu'à Lénine, Staline, Mao et Pol Pot, n'est pas arrivée encore à sa fin<sup>44</sup> ». Dès le début des années 1950, Lénine et Staline sont pour Berlin les héritiers de Rousseau ; en cette dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle, Mao et Pol Pot viennent s'ajouter à la liste où, on s'en souvient, figurent aussi Mussolini et Hitler. C'est pourquoi Berlin accepte de faire publier ses lettres à la suite de l'Épilogue qui clôt l'ouvrage d'O'Brien, où celui-ci expose les suites intellectuelles et méthodologiques de la Révolution française : le marxisme utilise des concepts différents, mais par leur caractère et leur style les nouveaux jacobins sont des copies conformes de leurs ancêtres ; la Terreur fut le résultat prévisible de la révolution, résultat à la mesure de la grandeur des projets de réforme. Les communistes sont évidemment les héritiers directs des Jacobins<sup>45</sup>.

Ici la démarche d'O'Brien rejoint celle d'Ernst Nolte. Il est difficile de savoir si l'auteur de *The Great Melody* connaissait les écrits de l'historien allemand, ainsi que les grandes lignes du débat des historiens qui avait agité non seulement l'Allemagne mais toute l'Europe continentale des années 1980. Qu'il n'en fasse pas état ne change pas grand-chose à l'essentiel : pour O'Brien comme pour l'extrême droite du monde universitaire allemand, non seulement la révolution soviétique fait suite à la révolution de 1789, mais le nazisme n'est qu'une imitation de deux aspects de la révolution française et de la révolution russe. Le premier aspect est l'audace de l'entreprise, le second est la férocité de la répression qui s'abat sur toute résistance aux innovations. Dans le même ordre d'idées, le Troisième Reich représente l'effort le plus poussé pour reconstruire la société humaine sur



la base d'une théorie. Hitler est un descendant légitime de la Révolution, non par ses idées, mais par son exemple, sa férocité et son audace<sup>46</sup>. Chez un autre auteur écrivant en 1995, on peut lire que « Hitler était un penseur intelligent, bien dans la tradition des Lumières<sup>47</sup> » ; chez un troisième, deux ans plus tard, on apprend que ce sont les Lumières qui jetèrent les bases, non seulement d'Auschwitz et du goulag, mais aussi des malheurs du Rwanda, ou du Timor oriental<sup>48</sup>.

On pourrait balayer ce genre de littérature d'un revers de main, n'étaient les dimensions que prend le phénomène de rejet des Lumières et n'était le fait qu'il est nourri de la démarche conservatrice respectable. O'Brien et son échange amical avec Berlin en donne un bon exemple, la correspondance cordiale entre Ernst Nolte et François Furet en est un autre. Il ne saurait être question de faire ici une analyse globale de la thèse de Nolte. Ma critique de Nolte a aujourd'hui trente ans : en 1976, dans un essai sur l'idéologie fasciste, je posais la question : Nolte comprend-il le nazisme ? Se rend-il compte de ce que fut le nazisme<sup>49</sup> ? Depuis ces jours lointains, j'ai eu à maintes reprises l'occasion de répondre à cette question par la négative. J'ajouterai aujourd'hui un seul élément tout à fait essentiel que je ne voyais pas à l'époque, quand je pensais naïvement que le propos de Nolte était une simple erreur, erreur colossale, mais erreur légitime d'historien porté par sa méthode phénoménologique. En fait, je suis aujourd'hui convaincu que le travail de Nolte s'inscrit dans le cadre d'un effort continu vers une « historisation du nazisme », expression élégante utilisée pour couvrir une véritable escroquerie intellectuelle visant à rendre au nazisme un caractère humain en en faisant un reflet du stalinisme, voire un acte de défense légitime face au danger communiste. Cet effort est illustré notamment par la Querelle des historiens, l'*Historikerstreit* des années 1980<sup>50</sup>, et il s'inscrit dans le projet classique de l'historisme allemand.

En effet, le grand objectif que se donne Nolte est celui de toute « la philosophie de l'histoire » allemande depuis Herder jusqu'à Meinecke : rendre aux Allemands, surtout dans les



périodes difficiles, leur confiance en eux-mêmes et leur foi en leur histoire. Après le nazisme, cette démarche passe par l'explication du désastre européen non pas par la longue guerre contre les Lumières franco-kantiennes, mais par 1914 et 1917. Pour Nolte, ce ne sont pas deux siècles de culte du sang et du sol ainsi que de culte de la spécificité allemande face à un Occident décadent, ce n'est pas le rejet du rationalisme, du droit naturel et des valeurs universelles qui sont à l'origine de la catastrophe du xx<sup>e</sup> siècle, mais la guerre et la révolution soviétique. Ce n'est pas au mythe de l'Allemand victime de l'arrogance occidentale, ni à celui d'un peuple jeune auquel appartiennent l'avenir et le droit de conduire l'Europe, ce n'est pas à la mise en marche de cette révolte culturelle par toutes les générations de nationalistes depuis Fichte, lançant son appel à la révolte dans la capitale d'une Prusse prosternée, que nous devons les années 1933-1945 ; non, dans l'esprit de cet historien professionnel, ce n'est pas le repli culturel et l'idée d'imperméabilité des cultures, ce moteur intellectuel du processus d'unité allemande au XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas le nationalisme organique et le particularisme ethnique qui expliquent la guerre à outrance livrée à la démocratie. Ce ne sont pas ces phénomènes de révolte contre l'héritage des Lumières, de la démocratie et des droits de l'homme qui sont à l'origine de la chute de Weimar, mais l'exemple de Lénine.

En faisant du nazisme un reflet du communisme et une réponse légitime au danger bolchevique, en le coupant de ses racines idéologiques et culturelles, en mettant un accent démesuré sur le rôle du Führer, le nazisme peut être quasiment évacué de l'histoire nationale. Il faut ajouter encore l'idée originale que l'on doit à Nolte, selon laquelle l'antisémitisme nazi avait un « noyau rationnel<sup>51</sup> ». Si donc communisme, fascisme et nazisme, au même titre, ne sont rien d'autre que des produits de la Grande Guerre, si le communisme précède chronologiquement aussi bien le fascisme que le nazisme, et si Mussolini et Hitler ne sont que des vagues imitateurs de Lénine, l'histoire nationale est sauvée. Or peut-on, quand on regarde la scène européenne dans une perspective de deux siècles, réduire raisonnablement le fascisme et le nazisme à

une imitation du léninisme ? Et pourtant, sur ce point fondamental, Furet s'accorde avec Nolte, disciple au propre et au figuré de Heidegger, héritier direct du Meinecke des années 1930, dernier maillon de la chaîne des intellectuels allemands dont toute la carrière a été un long combat contre les Lumières franco-kantiennes.

Assurément, l'Allemagne n'était pas prédestinée à produire le nazisme, pas plus que l'Italie le fascisme, mais les deux pays constituaient les deux maillons les plus faibles du libéralisme de l'époque. Les anti-Lumières, ce livre le montre bien, sont un phénomène européen, et la tradition des Lumières y est battue en brèche autant qu'en France, mais deux grandes différences les séparent de la France : la France a produit depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle deux traditions politiques antagonistes, et la tradition anti-Lumières y est contenue par la tradition des droits de l'homme, alors qu'en Allemagne, de Herder à Spengler et à Meinecke, et en Italie, de Vico à Croce, la tradition des Lumières ne parvient pas à tenir tête et reste très largement minoritaire. Pour exploser, le potentiel anti-Lumières, profondément ancré dans la culture européenne, n'a besoin que de conditions favorables<sup>52</sup>. La France, victorieuse en 1918, échappe au désastre, mais vienne la défaite de 1940 et la tradition anti-Lumières prend le dessus ; la plus ancienne démocratie du continent européen s'effondre pour laisser place nette à une dictature que rien d'important ne distingue de celle qui sévit alors en Italie.

Le travail de Nolte a acquis en France, grâce à François Furet, une légitimité que, la droite universitaire allemande mise à part, il n'a nulle part ailleurs dans le monde occidental. Son œuvre a ceci de particulier que par rapport à l'école totalitaire des années 1950, elle constitue, non pas une autre interprétation, mais une véritable perversion de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle. On atteint ainsi un palier supérieur : ni Aron, ni Talmon, ni Arendt n'avaient eu l'idée de faire porter au stalinisme la responsabilité historique et morale du nazisme, ni au goulag la responsabilité d'Auschwitz. À ce stade, il est bon de revenir un peu plus de quarante ans en arrière vers

*Démocratie et totalitarisme*, de Raymond Aron. Celui-ci met le doigt sur l'essentiel : « Pour mesurer l'importance relative de la parenté et de l'opposition, il ne faut pas se contenter de l'analyse comparative, sociologique, il faut tenir compte de deux autres méthodes de compréhension, l'histoire et l'idéologie. » Et Aron d'ajouter : « C'est pourquoi, passant de l'histoire à l'idéologie, je maintiendrai, au point d'arrivée, qu'entre ces deux phénomènes [communisme et nazisme] la différence est essentielle, quelles que soient les similitudes. La différence est essentielle à cause de l'idée qui anime l'une et l'autre entreprise ; dans un cas l'aboutissement est le camp de travail, dans l'autre la chambre à gaz<sup>53</sup>. » Il est curieux d'observer que l'autorité d'Aron, à juste titre si souvent invoquée au cours de ces dernières années, s'est tout à coup évanouie, sur un sujet d'une signification aussi cardinale.

Prétendre, comme le fait Furet, que, « venu comme Lénine d'un socialisme ultra-révolutionnaire, Mussolini a d'autant plus de facilité à l'imiter pour le combattre » ne répond à aucune réalité idéologique ou politique et ne résiste pas à l'examen<sup>54</sup>. En effet, dans les années qui précèdent la guerre, la pensée de Mussolini se développe dans le sillage des syndicalistes révolutionnaires soréliens qui ont ceci de particulier qu'ils acceptent le capitalisme et l'idée de profit comme seul moteur de l'activité économique ; mais, fidèles à l'enseignement du maître, ils rejettent le contenu intellectuel des Lumières et, partant, de la démocratie. Les syndicalistes soréliens, avec Mussolini devenu en août 1914 leur leader politique officiel, appuyés par la masse des nationalistes et des futuristes qui de toute façon vomissent le marxisme, n'avaient pas de solution de rechange au capitalisme et n'en voulaient pas. C'est là un élément fondamental de leur pensée : à la différence des bolcheviks, ils ne croyaient pas que le capitalisme fût la cause de ces maux qu'étaient d'une part le phénomène bourgeois, et d'autre part la social-démocratie héritière des valeurs libérales et ancrée dans les Lumières. Cela suffit à expliquer pourquoi Mussolini n'est pas un disciple de Lénine et, contrairement à ce qu'affirme Furet, pourquoi il rompt avec le marxisme dès 1912 et s'emploie dès

lors à préparer les esprits et à forger les armes d'une révolution nationale, culturelle et morale mais non pas sociale. Non seulement Mussolini n'imité pas Lénine, mais sa révolution au sommet sans toucher ni à l'économie ni aux structures sociales est aux antipodes de celle des bolcheviks, tout comme sont totalement différents à la fois le processus par lequel Mussolini parvient au pouvoir soutenu par toutes les élites sociales, et celui de l'instauration progressive et étalée sur plusieurs années de la dictature, la fonction du Parti et la nature du régime italien<sup>55</sup>.

C'est ainsi que mûrit, au début du xx<sup>e</sup> siècle, une attaque globale contre la tradition occidentale, rationaliste et universaliste, dans ce que cette tradition a d'essentiel. Le fascisme représente une forme exacerbée de la tradition anti-Lumières ; le nazisme est une attaque totale contre le genre humain. Ainsi apparaît la signification que peut avoir pour toute une civilisation le refus de valeurs universelles et de l'humanisme, cette pierre angulaire de la pensée des Lumières. Pour la première fois, l'Europe se donne des régimes et des mouvements politiques dont le projet n'est rien moins que la destruction de la culture des Lumières, de ses principes et de ses structures intellectuelles et politiques.

On en vient finalement à la question qui sous-tend toutes les versions, depuis les plus modérées aux plus extrêmes du rejet des Lumières : le monde dans lequel nous vivons est-il le seul possible parce qu'il est celui qui existe ? Si Furet s'engage avec une telle détermination pour la défense de Nolte, c'est que l'analyse que celui-ci présente a pour lui l'énorme avantage de confirmer l'idée que l'origine du mal qui ronge la modernité se trouve non pas dans le particularisme du sang et du sol, mais dans l'universalisme de « l'utopisme » marxiste. La chute du communisme signifie la fin non seulement de l'histoire du communisme, mais de l'idée du communisme, c'est-à-dire de « l'utopisme » ou, en d'autres termes, de l'idée produite par les Lumières, selon laquelle un monde autre que celui qui est le nôtre est envisageable et désirable. Mais la leçon que tire Furet de l'histoire du xx<sup>e</sup> siècle est que « l'idée

d'une *autre* société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf<sup>56</sup> ». Le terme *illusion* qui fait le titre de son ouvrage est fondamental chez Furet : la foi dans la possibilité de l'existence d'un système différent du nôtre est en elle-même une illusion. Or il est difficile de voir sur quelles prémisses méthodologiques, dans un monde qui a changé pendant les cent dernières années plus profondément qu'à aucune autre période de l'histoire moderne, s'appuie cette démission de la raison.

Cependant, il est certain que c'est une autre façon de célébrer la victoire finale et définitive du capitalisme, assimilée à la « fin de l'histoire ». En effet, Furet reprend un thème classique, à deux volets, du conservatisme tout autant que du néoconservatisme, cette version radicalisée de la pensée conservatrice : l'un est, dès les années 1970, la colonne vertébrale de l'effort intellectuel fourni par Kristol et ses amis, dont les plus connus, comme Norman Podhoretz, directeur de *Commentary* et l'historien des idées Sidney Hook viennent eux aussi de la gauche juive américaine, pour équiper la droite du parti républicain d'une plateforme idéologique. En 1973, Kristol convie ses lecteurs à regarder le monde tel qu'il est comme leur bien, à dépasser le sentiment d'aliénation que les hommes pourraient développer envers leur existence quotidienne : pour lui, ce monde est tout à fait capable de nous offrir une vie qui nous permette de réaliser notre potentiel en tant qu'êtres humains. Il ne dépend que de nous de construire un monde où les rêves complètent la réalité au lieu de la combattre. Ainsi pourra-t-on mettre en route « une réforme de l'utopianisme moderne » qui nous amènera « à accepter avec confiance la réalité<sup>57</sup> ».

Le second volet de ce thème est le concept de « fin de l'histoire » que la droite néoconservatrice doit à l'une de ses figures marquantes, Francis Fukuyama, auteur de *The End of History and the Last Man*<sup>58</sup>. Près de vingt ans après Kristol et à un niveau d'abstraction et d'érudition sans commune mesure avec celui où se situe ce dernier, avec la confiance que lui

inspire aussi bien la chute du communisme que les succès politiques du néo-conservatisme, Fukuyama nourrit une ambition bien plus vaste. Son livre de 1992 reprend les idées principales d'un article, « The End of History ? », publié à l'été 1989 dans la revue de droite bien connue *The National Interest*. L'article et le livre connurent tous deux, chacun à sa façon, un énorme succès. Pendant les deux années qui suivirent la publication de l'article, le débat intellectuel américain fut centré sur la thèse de Fukuyama : s'appuyant sur Hegel et Kojève, il forge un cadre conceptuel qui permet d'affirmer la victoire finale de la démocratie libérale. Cette victoire sur la monarchie héréditaire, le fascisme et le communisme pourrait bien « constituer le point d'arrivée de l'évolution idéologique de l'humanité » et la « forme finale du gouvernement des hommes » : en tant que telle, cette victoire constitue « la fin de l'histoire<sup>59</sup> ». Il convient de ne pas oublier que dans l'esprit des néoconservateurs la démocratie libérale contient le capitalisme, et qu'une telle « fin de l'histoire » implique la pérennité du capitalisme. Ils oublient seulement que le capitalisme peut soutenir aussi bien les régimes de liberté que les tyrannies les plus immondes.

Une autre question se pose : si accepter le monde tel qu'il est est un principe universel, destiné à prévenir le retour de la barbarie, s'applique-t-il à tous les hommes, en tout temps et en tout lieu, ou seulement à cette partie de l'humanité qui vit autour de l'an 2000 en Europe occidentale, et qui, aux États-Unis, ne se trouve pas au bas de l'échelle sociale ? Par ailleurs, existe-t-il une raison méthodologique qui permette de penser que la barbarie stalinienne est la seule voie possible pour changer les structures de notre société ?

Nous voilà revenus au problème fondamental posé par la querelle des Anciens et des Modernes, par où commence ce livre, à l'idée du contrat social de Locke, à l'individu autonome de Kant, et, pour parler comme Nietzsche, à l'homme selon Rousseau. Leurs principes sont des principes universels, et en vertu de ces principes, les hommes peuvent toujours prétendre à se construire un monde autre que le leur,



en fonction de leurs besoins et de leurs idées sur la nature du bien politique. Quelles que soient les différences entre les grands penseurs des Lumières, le dénominateur commun à leurs visions du monde respectives est le refus de ce qui est. La culture des Lumières est une culture critique, pour elle aucun ordre établi n'est légitime du seul fait qu'il existe. Aucun ordre établi n'est légitime s'il est injuste. La justice et le bonheur sont des valeurs et des objectifs valables et légitimes de l'action politique, sans que l'on puisse y voir une subversion de la liberté, car la justice sociale et la liberté ne s'opposent pas conceptuellement. L'homme est capable d'aller de l'avant, à condition qu'il fasse appel à la raison. Ce n'est pas « la foi en une vérité universelle » qui a provoqué les massacres du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, ce n'est pas la volonté de rupture avec l'ordre existant, ni la revendication du droit au bonheur qui est à leur origine, mais au contraire l'irruption de l'irrationnel, la destruction de l'idée de l'unité du genre humain, une foi absolue dans les capacités de la puissance politique, et donc de l'État, à façonner la société. Ce sont précisément les maux contre lesquels ont combattu les Lumières, et les Lumières, comme Spengler et Sorel le disaient bien, mais pour mieux les dénigrer, sont de toutes les époques. Le progrès peut ne pas être continu, l'Histoire peut avancer en dents de scie, mais cela ne signifie pas que l'homme doive s'en remettre au hasard ou courber la tête devant les puissances de l'heure, et accepter les maux sociaux comme si ceux-ci étaient des phénomènes naturels et non pas le produit d'une abdication de la raison.

Pour éviter à l'homme du <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle de sombrer dans un nouvel âge glacé de la résignation, la vision prospective créée par les Lumières d'un individu acteur de son présent, voire de son avenir, reste irremplaçable.

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, p. 339.

<sup>2</sup> Alexis de Tocqueville, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, *Œuvres complètes*, t. IX, p. 197 (italiques dans le texte).

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland et New York, Meridian Books, 1966, p. 176. Trad. française : *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard (« Quarto »), 2002, p. 438 et suiv.



[4](#) Carl Schmitt, *Romantisme politique*, Paris, Valois, 1928, p. 70.

[5](#) *Ibid.*

[6](#) Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, p. 603 (p. 299 de l'original).

[7](#) *Ibid.*, p. 603-604.

[8](#) *Ibid.*, p. 604 (p. 300 de l'original).

[9](#) Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1966 : l'édition utilisée ici est la vingt-neuvième réimpression.

[10](#) « *Every man his own historian.* »

[11](#) Raymond O. Lockwood (ed.), *Carl Becker's Heavenly City revisited*, Ithaca, Cornell University Press, 1958 (nouv. édition en 1968). Cependant, il s'en fallait de beaucoup que la thèse de Becker fasse l'unanimité. Peter Gay, qui devait donner quelques années plus tard une intéressante histoire des Lumières, lançait dès 1956 une critique dévastatrice du livre de Carl Becker. Le texte de cette communication, donné d'abord dans l'ouvrage édité par Lockwood, a été repris par l'auteur dans un recueil de ses propres essais : *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, Norton, 1971, p. 188-210.

[12](#) L'expression « *climate of opinion* » est une autre façon de traduire les notions de « *Zeitgeist* » ou d'« esprit d'une époque ».

[13](#) Becker, *The Heavenly City*, p. 29-31.

[14](#) *Ibid.*, p. 161.

[15](#) Voir par exemple tout récemment Peter Eli Gordon, « Continental Divide : Ernst Cassirer and Martin Heidegger at Davos, 1929. An Allegory of Intellectual History », *Modern Intellectual History*, I, 2, 2004, p. 219-248. Cet article contient une excellente bibliographie récente (note 6, p. 222). En français, on consultera avec profit les actes d'un colloque tenu à Nanterre en 1988 : Jean Seindengart (dir.), *Ernst Cassirer : De Marbourg à New York, l'itinéraire philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

[16](#) Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 31.

[17](#) *Ibid.*, p. 20.

[18](#) Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 37.

[19](#) Cassirer, *Le Mythe de l'État*, trad. Bernard Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 247. Notons que, dans les chapitres XIII et XIV du *Mythe de l'État*, consacrés aux questions qui nous préoccupent ici, Becker et Lovejoy n'apparaissent qu'une seule fois, et encore au détour d'une note en bas de page : à Becker, Cassirer se contente d'emprunter une belle citation de Chastellux sans adresser un seul mot à l'auteur du livre lui-même (p. 247). Quant à Lovejoy, il est mentionné lui aussi une fois d'une façon très critique, comme l'un de ceux qui associent automatiquement et à tort l'esprit romantique à Hitler : *ibid.*, p. 250. Il est cité en tant qu'auteur d'un article dans *The Journal of the History of Ideas*, mais son ouvrage majeur, *The Great Chain of Being*, n'est pas mentionné. Il semble qu'aux yeux de Cassirer il n'y avait pas lieu de s'attarder sur les deux livres qui faisaient couler tant d'encre aux États-

Univ. Cassirer mentionne encore l'article de Lovejoy, « The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas », vol. II, n° 3, 1941 ainsi que la réponse de Leo Spitzer, publiée dans la même revue, vol. V, n° 2, 1944 (voir notre Introduction).

[20](#) Cité in Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 223.

[21](#) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 114-115.

[22](#) Renan, *La Monarchie constitutionnelle en France*, p. 297. Cf aussi p. 294-295.

[23](#) *Ibid.*, p. 240.

[24](#) Renan, *Philosophie de l'histoire contemporaine*, p. 19.

[25](#) Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity : The British, French, and American Enlightenments*, New York, Knopf, 2004, p. 71-72.

## **Pour télécharger plus d'ebooks gratuitement et légalement, veuillez visiter notre site : [www.bookys.me](http://www.bookys.me)**

[26](#) *Ibid.*, p. 85 et 91. On trouve cette idée exprimée déjà chez Talmon, quasi mot à mot : « La Révolution française est un événement qui se situe sur un tout autre plan que la révolution américaine. C'est une révolution totale en ce sens qu'elle n'épargne aucun aspect de la vie de l'homme, alors que la révolution américaine n'est qu'un simple renversement politique » (*Les Origines de la démocratie totalitaire*, p. 41).

[27](#) Le catalogue de la Bibliothèque du Congrès à Washington annonce pour 2006 un nouveau livre de Gertrude Himmelfarb qui lui aussi commence avec Burke : *The Moral Imagination : from Edmund Burke to Lionel Trilling*, Chicago, Ivan R. Dee, 2006.

[28](#) Irwin Stelzer (dir.), *The Neocon Reader*, New York, Grove Press, 2004, p. 19. Cette anthologie affiche les noms de quelques-uns des leaders intellectuels et personnalités politiques « pensantes » du néoconservatisme, depuis Irving Kristol, l'idéologue, et son fils William, jusqu'à Condoleezza Rice, John Bolton, l'actuel ambassadeur à l'ONU et son prédécesseur au temps de Ronald Reagan, Jeane Kirkpatrick, Margaret Thatcher et, ce qui pourra surprendre certains, en dépit de la logique de ce choix, Tony Blair.

[29](#) *Ibid.*, p. 304-306.

[30](#) *Ibid.*, p. 129-139.

[31](#) Irving Kristol, *Neoconservatism : The Autobiography of an Idea*, Chicago, Elephant Paperbacks, 1999, p. 191 (1<sup>re</sup> éd. en 1995).

[32](#) *Ibid.*

[33](#) Michael Oakeshott, « On being Conservative », in *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, Methuen, 1962, p. 168-196.

[34](#) Kristol, *Neoconservatism : The Autobiography of an Idea*, p. 373-374. Ce texte, « America's "Exceptional" Conservatism », date de 1995. La revue *Encounter*, publiée à Londres, était financée par les États-Unis dans le cadre de la guerre idéologique de l'époque.

[35](#) Michael Oakeshott, « On being Conservative », p. 168-182.

[36](#) *Ibid.*, p. 187.

[37](#) Irving Kristol, *Neoconservatism : The Autobiography of an Idea*, p. 375.

[38](#) *Ibid.*, p. 376.

[39](#) *Ibid.*, p. 377 et 386.

[40](#) *Ibid.*, p. 377-383.

[41](#) La réhabilitation de Maurras suit elle aussi son chemin, mais son antisémitisme et son passé vichyssois rendent les choses difficiles. C'est pourquoi c'est bien à la « dévichysation » du maître que s'attaquent les maurrassiens. Voir par exemple la préface à l'ouvrage de Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française : Intelligence et politique à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1991, écrite par Pierre Chaunu. Chaunu pense que l'on « est maurrassien, peu ou prou, comme on est marxiste. Et une bonne moitié de la France a respiré cet air sans s'en porter nécessairement plus mal ». Il pense également que le mouvement maurrassien ne s'est jamais rapproché du gouvernement de Vichy que « pendant les six mois d'un court hiver 1940-1941 ». Ce ne fut qu'« un court moment de griserie mal placée à contretemps [qui] sera lourdement sanctionné » (p. 21). Il faut lire une seconde fois pour y croire, mais c'est bien cela la démarche du néoconservatisme : à en croire ce membre de l'Institut, l'Action française n'aurait jamais mené de vicieuses campagnes antigauillistes, antirésistantes et antisémites, elle n'aurait jamais pratiqué ni diffamation ni délation ; elle n'aurait pas applaudi aux lois raciales de 1940, et, après avoir pendant tout l'entre-deux-guerres porté aux nues Mussolini, elle n'aurait pas accueilli avec joie l'instauration d'une dictature fasciste française à laquelle il ne manquait que le nom, et ses publications n'auraient jamais dégagé une odeur fasciste prononcée : aujourd'hui, après la chute du communisme, ne faudrait-il pas demander pardon à ses bons militants, dont le seul tort était, munis comme ils l'étaient des grandes vérités maurrassiennes, d'avoir eu raison trop tôt ?

[42](#) Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, p. 72. Himmelfarb fait aussi appel à l'autorité de John Pocock, auteur bien connu des spécialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, proche de son école qui, entre autres, a donné une nouvelle édition de *Reflections on the Revolution in France*, et plus récemment une étude sur Gibbon : *Barbarism and Religion*, vol. I : *The Enlightenment of Edward Gibbon* ; vol. II : *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

[43](#) O'Brien, *The Great Melody*, appendice, p. 609.

[44](#) *Ibid.*, p. 614.

[45](#) *Ibid.*, appendice, p. 596-601.

[46](#) *Ibid.*, appendice, p. 601-602.

[47](#) Voir Lawrence Briggen, *Hitler as Philosophe : Remnants of the Enlightenment in National Socialism*, Westport, Connecticut, Prager, 1995, quoted in Sven-Eric Liedman (ed.), Introduction in *The Postmodernist Critique of the Enlightenment*, Rodopi, B.V., Amsterdam, 1997, p. 7.

[48](#) Zygmunt Bauman, « The Camps, Western, Eastern, Modern », *Studies in Contemporary Jewry*, 13 (1997), p. 39.

[49](#) Zeev Sternhell, « Fascist Ideology », in W. Laqueur (ed.), *Fascism : A Reader's Guide. Analyses, Interpretations, Bibliography*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 368-371. Cet ouvrage a eu de nombreuses rééditions, y compris une édition de poche (Londres, Penguin Books, 1979).

[50](#) *Devant l'histoire : les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

[51](#) François Furet/Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris, Hachette-Littératures (« Pluriel ») [1998], p. 75-77.

[52](#) Les contemporains ne s'y trompent pas qui parlent avec les intellectuels fascistes français des années 1930, Drieu la Rochelle et Bertrand de Jouvenel, d'un « fascisme 1913 ». « Les historiens de l'avenir se demanderont si la France n'eût pas été, sans l'explosion d'août 1914, le premier pays à faire une révolution nationale », écrit Jouvenel (Bertrand de Jouvenel, *Le Réveil de l'Europe*, Paris, Gallimard, 1938, p. 148.). Deux ans plus tôt, en 1936, Drieu la Rochelle s'exprime, selon Pierre Andreu, dans les mêmes termes : « Sans doute, quand on se réfère à cette époque, on s'aperçoit que quelques éléments de l'atmosphère fasciste étaient réunis en France vers 1913, avant qu'ils le fussent ailleurs. [...] Oui, en France, aux alentours de l'Action française et de Péguy, il y avait la nébuleuse d'une sorte de fascisme » (cité in Pierre Andreu, « Fascisme 1913 », *Combat*, février 1936). Drieu parlait d'ailleurs volontiers d'un « fascisme rouge ».

[53](#) Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 294 et 302.

[54](#) Furet/Nolte, *Fascisme et communisme*, p. 14.

[55](#) Pour une démonstration détaillée, voir mes travaux *Naissance de l'idéologie fasciste* (avec Sznajder et Asheri), l'essai « Morphologie et historiographie du fascisme en France » publié en tête de la troisième édition refondue et augmentée de *Ni Droite ni gauche* (Fayard, 2000), ainsi que « From Counter-Enlightenment to the Revolutions of the XX<sup>th</sup> Century », in Shlomo Avineri et Zeev Sternhell (dir.), *Europe's Century of Discontent : The Legacies of Fascism, Nazism and Communism*, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2003, p. 3-22 et « Le fascisme, ce "mal du siècle" », in Michel Dobry (dir.), *Le Mythe de l'allergie française au fascisme*, Paris, Albin Michel, 2003. Un autre exemple d'une comparaison mécanique curieuse – c'est le moins que l'on puisse en dire – est la question du rôle « des anciens soldats » dont les trois nouveaux régimes ont fait « le levier de la domination sans partage d'un seul parti » : Furet/Nolte, *Fascisme et communisme*, p. 13. Les historiens conservateurs oublient que si les premières troupes, ou plutôt les premiers noyaux des troupes de choc fascistes et nazies, viennent bien des rangs des anciens combattants, c'est le contraire qui se produit chez les bolcheviks. Dans le camp de Lénine, plus tard lors des révolutions

manquées en Allemagne et en Hongrie, ce sont les révolutionnaires professionnels, antinationalistes virulents, souvent juifs, qui donnent le ton. Par ailleurs, les soldats russes véhiculent une extraordinaire haine de la guerre, ils n'ont jamais fait la guerre des tranchées, n'ont pas été exposés au genre d'expériences que chante un Jünger et, en plus, certains d'entre eux, déjà bien politisés, entretenaient un profond ressentiment envers le régime. L'idéalisation de la guerre, le culte sorélien et futuriste de la violence, source de morale et de vertu, étaient totalement étrangers aux millions d'hommes russes en armes pour qui cet affrontement n'avait aucun sens et aucun but. Il en était ainsi également dans les armées austro-hongroises où proliféraient les Schveiks. D'autre part, il convient de ne pas oublier que toute la pensée politique russe, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, tourne autour de l'idée de révolution. La terre tremblait en Europe de l'Est depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, en 1905, il était devenu clair pour tous que la chute du régime n'était qu'une question de temps et d'occasion.

[56](#) François Furet, *Le Passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 572 (italiques dans le texte).

[57](#) Kristol, *Neoconservatism : The Autobiography of an Idea*, p. 198-199 (article « Utopianism, Ancient and Modern » de 1973).

[58](#) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books, 1993.

[59](#) *Ibid.*, p. XI.

DANS LA MÊME COLLECTION

« L'Espace du politique »

dirigée par Pierre Birnbaum

Arendt, Hannah, *L'Impérialisme*, 1982

Aubert, Claude, Yves Chevrier, Jean-Luc Domenach, Chang-ming Hua, Lew Roland, Zafanolli Wojtek, *La Société chinoise après Mao. Entre autorité et modernité*, 1986

Badie, Bertrand, *Les Deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, 1986

–, *La Diplomatie et les droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, 2002

–, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, 1992

–, *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, 1995

–, *L'Impuissance de la puissance. Essai sur les nouvelles relations internationales*, 2004

–, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, 1999

Balandier, Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, 1985

Balme, Stéphanie, *Entre soi. L'élite du pouvoir dans la Chine contemporaine*, 2004

Bayart, Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, 1989

–, *L'Illusion identitaire*, 1996

–, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, 2004

Bergounioux, Alain et Grunberg, Gérard, *L'Ambition et le remords. Le Parti socialiste français et le pouvoir (1905-*

2005), nouvelle édition, 2005.

Birnbaum, Pierre, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires ?*, 1998

Broszat, Martin, *L'État hitlérien. L'origine et l'évolution des structures du troisième Reich*, 1985

Castel, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, 1995

Charle, Christophe, *Les Élités de la République (1880-1900)*, 1987

Dahrendorf, Ralf (dir.), *La Crise en Europe*, 1981

Dupuy, François et Thoenig, Jean-Claude, *L'Administration en miettes*, 1985

Favre, Pierre, *Naissances de la science politique en France : 1870-1914*, 1989

Godelier, Maurice, *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, 1982

Grémion, Catherine et Levillain, Philippe, *Les Lieutenants de Dieu. Les évêques de France et la République*, 1986

Habermas, Jürgen, *Après Marx*, 1985

–, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, 1987

Hermet, Guy, *Les Désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, 1993

–, *Le Peuple contre la démocratie*, 1989

–, *Les Populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, 2001

Hirschman, Albert O., *Bonheur privé, action publique*, 1983

–, *Défection et prise de parole. Théorie et applications*, 1995

–, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, 1991

–, *Un certain penchant à l'autosubversion*, 1995



Hyman, Paula, *De Dreyfus à Vichy. L'évolution de la communauté juive en France (1906-1959)*, 1985

Jaffrelot, Christophe, *La Démocratie en Inde. Religion, caste et politique*, 1998

–, *Inde, la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique (1885-2005)*, 2005

Lavau, Georges, *À quoi sert le PCF ?*, 1981

Mayeur, Jean-Marie, *La Question laïque : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, 1997

Mény, Yves, *La Corruption de la République*, 1992

Mény, Yves et Surel, Yves, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, 2000

Moscovici, Serge, *La Machine à faire des Dieux*, 1988

Rancière, Jacques, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, 1981

Rondin, Jacques, *Le Sacre des notables. La France en décentralisation*, 1985

Sennett, Richard, *Autorité*, 1982

Skocpol, Theda, *États et révolutions sociales. La révolution en France, en Russie et en Chine*, 1985

Sternhell, Zeev, *Aux origines d'Israël. Entre nationalisme et socialisme*, 1996

Sternhell, Zeev avec Sznajder, Mario, et Asheri, Maia, *Naissance de l'idéologie fasciste*, 1989

Tilly, Charles, *La France conteste. De 1600 à nos jours*, 1986