L'ÉTERNEL RETOUR

Contre la démocratie
l'idéologie de la décadence

sous la direction de
Zeev
STERNHELL

PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE
DES SCIENCES POLITIQUES

Extrait de la publication

Sous la direction de
Zeev Sternhell

L'éternel retour

Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence

1994

SciencesPo.
Les Presses

Extrait de la publication

Copyright

© Presses de Sciences Po, Paris, 2012.
ISBN PDF WEB : 9782724680874
ISBN papier : 9782724606454
Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site Presses de Sciences Po, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

Avec le soutien du CNL Centre national du livre
www.centrenationaldulivre.fr

SciencesPo. Les Presses

Extrait de la publication

Table

Introduction. La modernité et ses ennemis (Zeev Sterbell)

Chapitre 1. Le « boudoir » de l'Europe (Lionel Gossman)

Bâle

Les bâlois

Les allemands de bâle

Chapitre 2. Nietzsche et la droite radicale allemande (1914-1933) (Steven E. Aschheim)

Chapitre 3. Les intellectuels et la politique de masse dans Vienne fin-de-siècle (Robert S. Wistrich)

Chapitre 4. La critique de la démocratie libérale chez Oswald Spengler (Gilbert Merlio)

Chapitre 5. La critique radicale conservatrice de la démocratie libérale dans l'Allemagne de Weimar (Jerry Z. Muller)

Le conservatisme radical

Freyer et Schmitt les expériences de formation

Freyer et la critique du libéralisme

Schmitt et la critique du libéralisme

Les alternatives positives l'assertion politique d'une finalité et d'une particularité collectives

Chapitre 6. Un nouvel examen du modernisme réactionnaire (Jeffrey Herf)

Le modernisme réactionnaire une reformulation de la thèse

Le modernisme réactionnaire et le Sonderweg

Le modernisme réactionnaire et la première guerre mondiale

La technologie, le capitalisme et les juifs Werner Sombart

Hitler et le modernisme réactionnaire

Modernité et national-socialisme la signification du problème

Extrait de la publication

Chapitre 7. La fin de la France (Pierre Birnbaum)

Chapitre 8. La faiblesse de la tradition démocratique en Europe (Pier Giorgio Zunino)

Extrait de la publication

Introduction. La modernité et ses ennemis

De la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie

Zeev Sterbell

Comme tous les concepts clés de notre temps, l'idée de modernité charrie une signification incertaine et ambiguë. Investi de plusieurs sens différents, ce concept est avancé un peu partout depuis plus d'un siècle, non seulement en matière de création artistique mais aussi dans tous les aspects importants de la vie politique, sociale et intellectuelle. Comme l'a montré Jürgen Habermas, on retrouve cette idée chaque fois que l'on prend conscience, en Europe, d'une époque nouvelle[1]

Octavio Paz, pour sa part, insiste sur ce que ce concept a de relatif. Il remarque que le moderne est par nature passager, et le contemporain, une qualité hautement provisoire : il existe autant de modernités et d'antiquités que d'époques et de sociétés, et l'âge moderne ne manque jamais de devenir l'Antiquité de demain[2].

Certes. Mais si l'idée n'a jamais été neuve et ne pourra plus jamais l'être, il demeure qu'à chaque période, à chaque ère, elle a toujours été moderne dans ses perceptions successives. Nous, du XXe siècle, sommes parfaitement conscients que notre modernité nous est bien spécifique et ne peut se comparer ni dans son vécu ni dans sa conception avec celle qu'avaient conscience de vivre et de comprendre les contemporains de Charlemagne, les hommes du XIIe siècle ou même ceux de la Renaissance.

C'est au cours des dernières années du XVIIe siècle que la modernité

Extrait de la publication

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 césure tout à fait spéciale, pratiquement sans précédent, qui consacre les contenus de révolte, d'innovation et de critique qu'on cherchait à attacher à l'idée de modernité.

Au XVIIIe siècle, ces tendances nouvelles arrivent à leur apogée. Avec les Lumières françaises mûrit la révolution scientifique et philosophique du siècle précédent : l'idée s'impose alors d'un progrès infini de la connaissance et d'une progression continue vers une société meilleure et plus morale ; c'est alors que sont développés concrètement et appliqués à la politique les fondements universalistes de la morale et du droit. Le rationalisme, l'optimisme et l'universalisme des Lumières, la foi quasi absolue dans la science trouvent une concrétisation immédiate dans l'aspiration vers une transformation rationnelle de la vie politique et sociale.

L'âge des Lumières est celui de la critique et la critique, conçue comme une méthode d'investigation, de création et d'action, est le trait distinctif de la modernité : critique de la religion, de la philosophie, de la morale, du droit, de l'histoire, de l'économie et de la politique. Les idées cardinales de l'âge moderne – progrès, révolution, liberté, démocratie – sont issues de la critique[3]. C'est de la critique rationnelle des certitudes et des valeurs traditionnelles – en premier lieu la religion – 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 sans laquelle ne sont possibles ni libéralisme, ni démocratie, ni socialisme. Finalement, c'est encore cette critique, qui est aussi celle de la métaphysique traditionnelle, qui enfante l'impératif catégorique, ce symbole des Lumières, leur émanation la plus noble.

L'utilisation instrumentale de la raison aux fins de maîtriser le monde pour le bien individuel et collectif apparaît donc comme spécifique à la modernité. De même est caractéristique de la modernité l'idée de la perfectibilité humaine : au XVIIIe siècle, l'individu était distingué comme sujet historique, responsable de son propre destin. L'émancipation du sujet

humain, au sens que Kant a donné à ce processus, trouve sa concrétisation dans la Révolution française. 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[4]. C'est donc à travers la Révolution française, ce premier grand effort de concrétisation de l'utopie rationaliste des Lumières, que la modernité s'identifie concrètement au progrès. « Les utopies, dit aussi Octavio Paz, sont les rêves de la raison. Rêves actifs qui se transforment en révolutions et réformes[5]. »

L'idée selon laquelle les hommes sont capables de se créer d'une manière rationnelle un avenir meilleur est, à beaucoup d'égards, l'essence même de la modernité. Le fait que jamais l'utopie n'a été aussi décriée que durant l'année du bicentenaire de la Révolution française ne manque pas de signification. En fait, la négation de la valeur intrinsèque de l'utopie n'est qu'une autre façon d'essayer de saper les fondements de la modernité en ce qu'elle porte – comme la définit Habermas – du projet des Lumières. Pourtant, s'il est une conclusion qu'on peut tirer des affrontements sur le post-modernisme et la déconstruction qui ont agité la dernière décennie, c'est précisément que l'utopie des Lumières reste toujours le terrain le plus solide, peut-être même unique, sur lequel on peut encore construire une société plus juste et plus libre.

À ce jour, aucun système de pensée n'est venu remplacer avantageusement la critique rationaliste, l'humanisme universaliste et la foi dans le progrès que nous a transmis le XVIIIe siècle. La célèbre controverse de Davos qui, en 1929, opposa Cassirer à Heidegger, l'avait bien montré : l'objet en était Kant. La crise de la civilisation européenne qui, depuis la fin du siècle précédent, mûrissait en prenant progressivement des dimensions véritablement dramatiques, avait atteint son point culminant. Pour parler du sort de l'Europe, on parlait de Kant. Quelques années plus tard, en mai 1935, dans une conférence donnée au *Kulturbund* de Vienne, Husserl devait lancer encore 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[6] ».

Devant les fossés qui ne cessent de se creuser entre les nations européennes, Husserl évoque le dépôt culturel qui est le bien commun des

Extrait de la publication

hommes de l'Occident : à l'encontre de la déviation naturaliste qui vicie l'interprétation de la nature essentielle des peuples, il maintient qu'il n'y a pas « par essence de zoologie des peuples » ; à l'encontre de l'irrationalisme des cercles groupés autour de Heidegger, il souligne sa conception fondamentalement différente du rationalisme naïf du XVIIe et du XVIIIe siècle[7]. « 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[8] »

Ce n'est pas l'effet du hasard si, depuis la fin du XIXe siècle, Kant et Rousseau sont le principal objet de la vindicte de tous les ennemis de la modernité. De Nietzsche, qui stigmatise la « tartuferie raide et vertueuse » de Kant[9], jusqu'aux personnalistes français à l'heure de la débâcle de 1940, c'est toujours le XVIIIe siècle qui porte la responsabilité de la décadence et de la décomposition. Entre-temps, les nationalistes et les syndicalistes révolutionnaires français et italiens, les vorticistes anglais, les conservateurs révolutionnaires allemands ou les futuristes de Marinetti, des philosophes comme Unamuno en Espagne, des écrivains comme Barrès ou Musil, des publicistes comme Drumont ou Langbehn auront tiré la même conclusion.

L'irrationalisme « intime » est le dénominateur commun de cette vision du monde que Miguel de Unamuno résume comme suit : « Hegel a rendu fameux son aphorisme selon lequel tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel. Mais ils sont nombreux parmi nous ceux qui, non convaincus par Hegel, continuent de croire que le réel, le réellement réel, est irrationnel et que la raison est fondée sur l'irrationnel[10]. » De son côté, Robert Musil apporte tout son talent pour nous décrire comment, à la fin du XIXe siècle, la pensée rationaliste, qui avait été si riche deux siècles plus tôt, a dégénéré en un positivisme « méprisable et ridicule[11] ». Dans *L'homme sans qualités,* Musil dépeint la réaction antirationaliste de son temps et analyse les maux de la culture européenne tels qu'ils s'expriment à Vienne avant 1914, en des termes qui, à beaucoup d'égards, rappellent avec insistance l'œuvre de Barrès, vingt ans plus tôt. Musil et Barrès étaient on ne peut plus dissemblables d'origine, de milieu ou de culture, ils avaient néanmoins un point de ralliement : Nietzsche.

Pénétré du rejet de la modernité tel que Nietzsche l'exprimait, Barrès décrivait l'« idée rationaliste » comme « antagoniste de la vie et de ses

Extrait de la publication

formes spontanées[12] » et vouait Rousseau aux gémonies pour avoir stérilisé la vie en voulant la rationaliser[13]. 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 de Hugo von Hofmanns-thal et Hermann Bahr[14]. L'appel à l'intuition, à l'instinct, à la volonté, aux forces profondes de l'âme et de l'inconscient contre le factice du rationnel est chose commune à l'époque. Ce qui explique bien la nature du combat livré à la modernité. « Ce livre » (1886), dit Nietzsche dans *Ecce Homo* en parlant de *Par-delà bien et mal,* « est pour l'essentiel, une *critique de la modernité,* sans en exclure les sciences modernes, les arts modernes, ni même la politique moderne[15]. » Pour Nietzsche, « la philosophie des " lumières " – " lumières " entre guillemets tout comme figurent entre guillemets tout au long du livre tous les autres mots du lexique libéral, " liberté ", " progrès ", " avenir ", " esprit scientifique ", etc. – « a quelque chose de révoltant[16] » ; elle a engendré « la Révolution française, cette farce sinistre et à tout prendre inutile » (p. 63), avec laquelle commence « la dernière grande révolte d'esclaves » (p. 73).

Car, selon Nietzsche, la modernité est issue d'une seule et même source : la morale des esclaves qui « est essentiellement une morale de l'utilité » (p. 213) et tente de se camoufler sous les différentes désignations d'humanisme, progrès, altruisme, égalitarisme, hédonisme, utilitarisme, endémonisme (p. 162). Traduit en termes politiques, cela s'appelle démocratie, libéralisme, socialisme. En termes plus généraux encore et à quelques détails près, cela s'appelle décadence. D'une façon ou d'une autre, ces idées seront reprises par Barrès, Sorel, Maurras, Spengler, Hulme, Ortega, Carl Schmitt, Drumont, Langbehn, Moeller Van Den Bruck et beaucoup d'autres. Tous ces hommes sont fascinés par la décadence qui, pour eux, est synonyme de ce que Nietzsche appelle le « siècle des masses » et que la psychologie sociale après Le Bon appellera l'âge des foules. Tous ces hommes contemplent avec terreur la montée de cet « animal de troupeau appelé homme » (p. 127) qui prétend au libre arbitre et à la création de valeurs.

L'idée selon laquelle seule une élite cultivée est capable de s'élever au-dessus du troupeau et de créer des valeurs nouvelles est alors très répandue. Articulation essentielle de la révolte contre les Lumières, cette idée est aussi la toile de fond des sciences sociales du tournant du siècle. L'élitisme n'est pas seulement caractéristique de ce que l'on appelle communément l'école italienne de sociologie politique mais aussi de

Extrait de la publication

l'œuvre de Durkheim et de celle de Max Weber, sans parler des travaux de Guemplowicz, qui a tellement inspiré la pensée de Mosca.

Mais c'est surtout dans l'œuvre historique d'Hippolyte Taine que puisent les théoriciens des élites. Pour Taine, la Révolution française prend les dimensions d'un véritable désastre culturel : elle s'explique par la revanche des petits et des faibles sur les grands et les puissants, par une réaction plébéienne contre les maîtres naturels. La chute de la vieille France a été l'aboutissement de la démission des élites devant la vile populace. Cette analyse des raisons de la Révolution française a donné au jeune universitaire sicilien Gaetano Mosca l'idée d'élever l'explication au niveau de loi générale de l'évolution des sociétés. Nietzsche, quant à lui, considérait Taine comme « le premier des historiens vivants » (p. 200) et il est indéniable que la terreur qu'inspirait le jacobin à Taine a laissé des marques profondes sur la pensée du philosophe allemand.

L'apport de Nietzsche à la révolte contre la philosophie des Lumières est d'autant plus significatif et d'autant plus révélateur que ce manifeste de l'anti-humanisme qu'est *Par-delà bien et mal* est aussi le manifeste du cosmopolitisme le plus consistant. À la fin du XIXe siècle, aucun penseur d'envergure n'avait un sentiment plus profond de l'unité culturelle de l'Europe, nul ne s'était opposé avec plus de vigueur à la xénophobie et à l'antisémitisme (p. 182 et 194). Nul ne méprisait comme lui le nationalisme d'outre-Rhin et aucun Allemand de son temps ne vomissait davantage le nationalisme allemand et ses prophètes, Treitschke en tête. Tout le monde connaît les détails de sa brouille avec Wagner. Mais si Nietzsche s'élève contre le nationalisme, c'est parce qu'il a en horreur la « morale du troupeau », l'égalitarisme et la démocratie. Le nationalisme n'est pour lui qu'un aspect particulièrement violent et haineux du mouvement démocratique, tout comme le socialisme ne représente qu'une autre facette du même mal (p. 127-131). Pour vomir l'universalisme, il n'était nullement nécessaire d'ingurgiter d'abord le nationalisme ou l'antisémitisme. Gobineau non plus n'était ni nationaliste ni antisémite.

Mais ce qui manque chez Nietzsche apparaît chez Heidegger. Chez ce dernier, les tendances irrationnelles s'accompagnent d'une puissante dimension *völkisch :* il est intéressant de constater combien les incantations de Heidegger à la Forêt noire rappellent celles d'un Barrès à sa Lorraine natale. Chez le plus important écrivain nationaliste de son temps et l'un des tout premiers en Europe à définir sa pensée, dès avant la fin du XIXe siècle, en termes de socialisme national, la Lorraine rurale se dresse

face à Paris comme la Forêt noire fait front à Berlin : le terroir constitue la seule digue capable de résister à l'érosion kantienne, au morcellement et à la corruption morale de la société bourgeoise. Chez l'un comme chez l'autre, les gens du peuple, parce que gens simples et proches de la nature, sont les dépositaires de la santé sociale et de la rectitude morale ; en tant que tels, ils sont seuls capables de refaire cette unité organique de la nation brisée par la modernisation.

Dans des moments de doute, alors qu'il lui faut prendre une décision particulièrement difficile, Heidegger va demander conseil à la terre :

> « J'ai reçu récemment une seconde invitation de l'Université de Berlin. Dans un tel cas, je quitte la ville et me rends à ma cabane. J'écoute la voix des montagnes, des forêts et des champs. Sur mon chemin, je m'arrête chez mon vieil ami, un paysan de 75 ans. Il a appris l'invitation par son journal. Que dira-t-il ? Il me regarde tranquillement en face, ses yeux clairs et sûrs s'approchent des miens, il garde les lèvres bien serrées et met sa main fidèle et prudente sur mon épaule, et d'une manière presque imperceptible secoue la tête. Cela signifie : absolument non[17] ! »

Les jeunes Lorrains de Barrès, aussi, choisissent, pour surmonter l'influence de leur professeur kantien, pour se purifier de ces « humanités vagues, flottantes qu'on leur avait enseignées au lycée » d'aller prendre le long de la Moselle, « une leçon de choses », en vertu du principe selon lequel on ne peut parvenir à « l'éclaircissement de la conscience individuelle » que par « la connaissance de ses morts et de sa terre[18] ». La formule de *la terre et des morts* est l'équivalent français de *Blut und Boden :* la pensée *völkisch* n'est pas limitée à l'Allemagne et ne constitue pas un monopole allemand. à cet égard, la comparaison avec la France est particulièrement éclairante.

En dépit de tout ce qui sépare son histoire de l'histoire de l'Allemagne, il s'avère qu'après avoir donné la seule révolution libérale du continent européen, la France, elle aussi, sécrète une intense révolte contre le XVIIIe siècle. Le refus de la modernité n'y est pas réellement moins profond qu'à Vienne ou à Berlin. Et, pour autant que cela puisse paraître contraire à la logique, la France aussi a des problèmes d'identité. Finalement, il s'avère que la crise du libéralisme n'est pas moins profonde au sein de la société libérale la plus avancée du continent, qu'elle ne l'est en Allemagne, en Italie ou en Autriche. Le nationalisme organique d'un Barrès ou d'un Maurras, l'antisémitisme d'un Drumont, d'un Guérin ou d'un Morès ne le cède en

rien à l'antisémitisme de Wagner, de Marr, de Treitschke, de von Schönerer ou de Lueger. La poussée de l'antisémitisme en tant qu'idéologie et en tant que phénomène social est un des aspects essentiels de la crise du libéralisme. Si Paris ne s'est pas donné de maire antisémite exactement au même moment où Karl Lueger prenait possession de l'Hôtel de Ville de Vienne, c'est tout simplement parce que, depuis la Commune, la capitale de la France n'avait plus de maire élu. Quelques mois après que *Der Schöne Karl* a été couronné maire de Vienne, une proposition de loi visant en fait à la révocation de l'émancipation des Juifs ne recueillait-elle pas 158 voix au palais Bourbon[19] ?

La crise du libéralisme, crise d'adaptation à la société de masses et à la politique des masses, est bien un phénomène européen général. Les masses, comme l'enseigne alors la psychologie sociale de Le Bon et de Sighele, marchent à coups de mythes. La politique devient l'art de manipuler les instincts, les émotions et les craintes des hommes. D'autre part, la démocratisation n'implique pas seulement l'introduction du suffrage universel mais aussi l'intégration culturelle. Or l'intégration culturelle permet précisément une véritable intégration nationale.

Voilà que l'alphabétisation, l'instruction obligatoire, la lecture des journaux (dont le tirage est souvent supérieur à celui des quotidiens d'aujourd'hui) entraînent un effet à tous égards imprévu : très vite, il s'avère que l'accession des masses à la culture ne favorise ni le libéralisme ni le socialisme, mais profite surtout au nationalisme. « Nous pouvons attendre, le savoir libère », disait un libéral autrichien en 1861[20]. Une génération plus tard, cet optimisme n'était plus de mise. La désillusion était à la mesure des espoirs : au tournant du siècle, il était évident que la démocratie et la culture n'avaient pas transformé les rustres d'hier en citoyens éclairés, riches de valeurs universelles. Nulle part, la déception n'a été plus dure qu'en France, nulle part sa signification pour l'Europe tout entière n'était plus grande.

C'est là que réside la véritable importance de l'affaire Dreyfus. Dans les toutes dernières années du siècle, certains libéraux et certains socialistes engagés dans cette extraordinaire bataille, à la fois lutte politique sans merci et drame moral collectif sans précédent, s'étaient aperçus avec effarement qu'on pouvait tout faire faire et tout faire croire au peuple. Le peuple souverain ne serait-il qu'une vile multitude aux instincts sordides ? Gustave Le Bon avait-il si bien vu ? « Il n'y a plus moyen de le nier, écrit Clemenceau, c'est avec la complicité du peuple lui-même que le mal est

Extrait de la publication

parmi nous. […] Le peuple ne sait pas. C'est le plus grand mal de la terre[21]. » La souveraineté du peuple, la démocratie, le suffrage universel n'engendrent pas nécessairement, semble-t-il, un régime meilleur que les autres. Aussi longtemps que le peuple était muet, toutes les illusions et tous les espoirs étaient permis, « le peuple était tout blancheur de colombe ». Aujourd'hui, il faut se rendre à l'évidence : « Dans l'indifférence noire des masses souveraines […], qu'est-ce que le peuple peut faire de son inutile et pourtant dangereux pouvoir ? Ce qu'en ont fait la plupart des monarques : le pire usage. Le tyran collectif répandu sur le territoire n'est pas plus acceptable que le tyran unique sur son trône[22]. »

La démocratie ne sort pas grandie de l'agitation de la fin du siècle. Comment aurait-il pu en être autrement quand les défenseurs les plus zélés du suffrage universel, de la représentation nationale et de la justice (institutionnelle) sont des bandes antisémites ? La perte de foi dans les vertus intrinsèques de la démocratie et la conviction nouvelle que la loi de la majorité n'est pas automatiquement celle de la liberté et de la justice pèseront d'un poids très lourd sur l'avenir de la démocratie. « La vérité, il faut bien le reconnaître, écrit un autre dreyfusard éminent, ne fut jamais avec les masses, cette *majorité compacte* dont parle quelque part Ibsen. De tout temps – l'histoire en témoigne-, elle fut proclamée par une faible minorité. […] Croire en l'opinion publique est une sottise ou une lâcheté[23]. » Nietzsche et Le Bon, Pareto et Mosca, mais aussi Freud et Max Weber n'ont jamais dit autre chose. En France, la poussée du populisme nationaliste, antisémite et socialisant, phénomène bien connu aussi à Vienne, amènera Julien Benda à conclure qu'un système qui aurait été établi par les « représentants de l'espèce souffrante nous assurerait un régime d'où l'idée de justice, la liberté et la raison seraient rigoureusement bannies[24] ». Rien n'atteste mieux de la nature des énormes difficultés qu'éprouve la démocratie libérale pour répondre aux aspirations sociales et aux besoins émotionnels des nouvelles couches urbaines que l'identité des obstacles que l'on voit surgir aussi bien dans le premier État-nation du continent européen que dans l'Empire multinational des Habsbourg.

Dans cette attaque générale de la fonction émancipatrice des Lumières, libéralisme et socialisme se découvrent des ennemis communs. Pour les critiques de la culture, libéralisme et socialisme pèchent par un même humanisme, un même universalisme, un même utilitarisme. Dans une page lumineuse de son essai sur *La crise de la démocratie parlementaire,* écrit en 1923, Carl Schmitt invitait à bien voir l'indissolubilité des liens qui

Extrait de la publication

unissent marxisme et libéralisme à cause de leur même parenté matérialiste : « Si l'on suit le bourgeois sur le terrain de l'économie, on est obligé de s'engager dans la démocratie et le parlementarisme[25] » En effet, avec le marxisme, la philosophie des Lumières acquiert une nouvelle dimension. Marx n'est-il pas un des derniers rationalistes ? Nietzsche ne s'y était pas trompé pour qui « les rustres et les imbéciles du socialisme » étaient aussi méprisables et aussi malfaisants que Locke, Hume, Bentham et John Stuart Mill[26].

La figure emblématique qui représente toutes les tendances antimodernistes du début du siècle, et d'autant plus fascinante qu'elle se situe en dehors du complexe culturel germano-autrichien et franco-italien, est Thomas Ernst Hulme. Tué à la guerre en septembre 1917, à l'âge de 34 ans, Hulme, traducteur de *l'Introduction à la métaphysique* de Bergson et des *Réflexions sur la violence* de Sorel, admirateur de la philosophie anti-intellectualiste de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, était destiné, ainsi que l'écrit Bergson, « à produire des œuvres intéressantes et importantes[27] ». Certes, Hulme n'est pas un esprit original, mais c'est un extraordinaire convoyeur d'idées, qui s'impose par la puissance de sa personnalité. Quiconque a laissé des mémoires sur la vie intellectuelle à Londres au début de ce siècle ne manque pas de signaler l'impact de sa présence[28].

Au cœur de la pensée de Hulme se trouve une violente attaque de l'humanisme, de la perfectibilité humaine et de l'idée de *progrès.* Ses critiques les plus dures visent « ce dont réellement dépend tout le reste, ces conceptions abstraites de la nature humaine » et l'idée selon laquelle l'existence est ou doit être la source de toutes valeurs[29] Hulme s'en prend à l'esprit et à l'art de la Renaissance-Donatello, Michel-Ange, Marlowe —, période où une nouvelle psychologie et une nouvelle anthropologie viennent nourrir cette philosophie nocive qui, à son tour, fournira leur cadre conceptuel à une éthique et à une politique non moins desséchantes : celles de Descartes, Hobbes et Spinoza. Le mépris que Hulme éprouve pour Rousseau n'a d'égal que son admiration pour Pascal. L'humanisme représente pour lui ce qui est faux, la conception antihumaniste ce qui est vrai. Heureusement, pense-t-il, la période humaniste semble toucher à sa fin. L'humanisme tombe en morceaux alors que s'annonce le « réveil d'une attitude antihumaniste » et « la subordination de l'homme à certaines valeurs absolues[30] ».

À la conception humaniste de la nature humaine, à la foi en la perfectibilité

Extrait de la publication

de l'individu et dans le progrès, Hulme oppose la conception religieuse fondée sur l'idée de péché originel, la chute de l'homme et l'existence de valeurs ultimes[31]. C'est pourquoi il part en guerre contre le romantisme : à la racine du romantisme et de la Révolution française se trouve la conception rousseauiste de l'individu. Rousseau a appris à ses contemporains « que l'homme est bon par nature », qu'il est « un réservoir infini de possibilités » et qu'à l'origine de tous les maux se trouvent de « mauvaises lois ». La destruction de cet ordre oppressif ouvrirait des perspectives infinies de progrès. Le classicisme se définit par une conception précisément opposée : « L'homme est un animal extraordinairement fixe et limité dont la nature est absolument constante. C'est uniquement par la tradition et l'organisation que quelque chose peut en être tiré[32]. » Â cet égard, Hulme s'aligne — et le dit spécifiquement — sur les positions et les définitions de Maurras, de Lasserre et des hommes de l'Action française. Les romantiques croient en l'infinité de l'homme, les classiques en ses limites[33]. Le réveil antihumaniste s'exprime dans la transformation aussi bien de la littérature que de la société suivant les principes dits « classiques », au sens que l'Action française donne à ce terme. Tel est le cadre conceptuel que Thomas Hulme transmet, dans les années qui précèdent la guerre, à Yeats, Pound, Lewis et Eliot. Tous s'accordent pour rejeter la tradition humaniste, tous s'élèvent avec une violence extrême contre la démocratie[34].

Adepte de la philosophie intuitive de Bergson[35], Hulme saisit immédiatement l'importance de Sorel. Au moment où il commence à exercer son magistère dans les milieux d'avant-garde londoniens, il a déjà assimilé les grandes thèses des *Réflexions.* Nul n'a donné de définition plus exacte et plus fine de la place qu'occupe le théoricien de la violence dans l'histoire des idées : « Un révolutionnaire qui est antidémocrate, un absolutiste en éthique, qui rejette tout rationalisme et tout relativisme, qui fait grand cas de l'élément mystique en religion, dont il sait qu'il " ne disparaîtra jamais qui parle avec mépris du modernisme et du *progrès* et utilise un concept comme celui de *l'honneur* sans la moindre touche d'irréalité[36]. » Pour tous ceux que commence à gagner le désenchantement à l'égard de la démocratie libérale, Sorel apparaîtra comme un « libérateur[37] ». Pour Wyndham Lewis aussi, « Georges Sorel est la clé de toute la pensée politique contemporaine », c'est « une figure symptomatique qu'on serait bien en peine d'égaler[38] ».

Venant d'un milieu totalement différent, Carl Schmitt est fasciné de la

Extrait de la publication

même manière par Sorel : pour lui, « la théorie du mythe constitue le symptôme le plus puissant du déclin du rationalisme relatif de la pensée parlementaire[39] ». Ortega y Gasset va même plus loin : « Quand sera entreprise la reconstruction des origines de notre époque, on verra que les premiers accords de la musique spécifique à notre temps furent joués au sein de ces groupes de syndicalistes et de réalistes français d'autour 1900, inventeurs de la méthode et du nom d'action directe[40]. » Car, en ce début de siècle, la révolte culturelle précède la révolte politique. La volonté de purifier le monde des miasmes du XVIIIe siècle et d'introduire des formes diverses de discipline — classicisme et nationalisme —, tout comme le refus de la « décadence » libérale et bourgeoise unissent dans un même élan quelques-unes des plus importantes avant-gardes littéraires et artistiques en Europe. Et la place de Sorel, dans ce mouvement des idées du début du siècle, apparaît de manière toujours plus saisissante, non pas pour sa contribution à la théorie marxiste, assurément, mais bien à cause du rôle qu'il tient dans cette révolte culturelle sans laquelle l'émergence du fascisme ne serait pas compréhensible. C'est, en effet, le culte de la violence créatrice de morale qui contribue à alimenter l'offensive des vorticistes aussi bien que celle des futuristes, des syndicalistes révolutionnaires et des nationalistes.

Par ailleurs, le mépris de la démocratie se nourrit incontestablement de la crainte que la société de masse n'emporte la haute culture. Ici, une certaine forme d'élitisme culturel se fait la chambre d'écho de la théorie des élites que prêchent Pareto, Mosca et Michels. En fait, l'avant-garde vorticiste et futuriste trouve un appoint logique dans les thèses des nouvelles sciences sociales, et ses préoccupations concordent parfaitement avec l'élitisme des syndicalistes révolutionnaires. Le mépris souverain que ces derniers éprouvent envers les masses inertes et inorganisées, à l'égard de la loi du nombre, de la démocratie, de même que leur culte des minorités, de la violence et de l'action directe, les rangent parmi les alliés naturels de ces écrivains, peintres, architectes et musiciens qui annoncent la naissance d'un monde nouveau.

Avec la fin du XIXe siècle, cette révolte culturelle trouve son châssis conceptuel en l'idée d'antimatérialisme. Par antimatérialisme, on entend ici le rejet de l'héritage rationaliste, individualiste, utilitaire et hédoniste des XVIIe et XVIIIe siècles. En termes de philosophie politique, l'antimatérialisme signifie un rejet total de la vision de l'homme et de la société élaborée depuis Hobbes jusqu'à Kant, depuis les révolutions

anglaises du XVIIe siècle jusqu'à la Révolution américaine et la Révolution française. Ainsi s'affirme le refus de concevoir la collectivité comme un agrégat d'individus et la société comme un simple instrument entre les mains de l'individu. En termes de pratique politique, l'antimatérialisme signifie le refus des principes mis en marche pour la première fois à la fin du XVIIIe siècle, et appliqués à une échelle beaucoup plus large cent ans plus tard par les régimes de démocratie libérale d'Europe occidentale et des États-Unis. Il s'agit donc d'une attaque globale de toute une culture politique, de ses fondements philosophiques, de ses principes et de leur exécution. Ainsi sont mises en cause aussi bien la théorie des droits naturels et la primauté de l'individu que toutes les structures institutionnelles de la démocratie libérale.

Cependant, l'antimatérialisme ne formule pas seulement une négation du libéralisme, soit dans sa version « contrat social », soit dans celle mise en avant par l'utilitarisme anglais et qui, dès ses origines, implique la démocratisation de la vie politique et la réforme de la société. Dans la même mesure, l'antimatérialisme exprime le refus du matérialisme historique, non seulement des postulats de base de l'économie marxienne, mais de l'ensemble des fondements rationalistes de la pensée de Marx.

Certes, Tocqueville aussi était horrifié par le matérialisme des masses mais il s'efforçait d'en neutraliser les effets autant que possible, non pas en sapant les bases de la démocratie mais en essayant de l'améliorer. C'est avec Renan que le matérialisme est devenu non seulement un facteur déterminant de l'explication historique, mais aussi un instrument de combat contre la démocratie. Après avoir prédit que le XIXe siècle sera « considéré dans l'histoire de France comme l'expiation de la Révolution », Renan s'en prend à cet « esprit démocratique […] qu'on peut bien qualifier de matérialisme en politique » et qui, en fin de compte, ne peut engendrer qu'« une sorte de médiocrité universelle[41] ». Cette analyse et cette prévision apparaissent dans un long essai de la *Revue des deux mondes* sous le titre, à la fois révélateur et hautement significatif, de « Philosophie de l'histoire contemporaine ». Ce texte est publié en novembre 1869, presque un an avant la bataille de Sedan, ce qui montre bien que la fameuse *Réforme intellectuelle et morale de la France* où Renan continue sa campagne, souvent dans les mêmes termes, n'est pas un travail de circonstance.

Pour Renan, la défaite de Sedan est celle d'une culture politique qui a entretenu la « négation de la discipline » et dont les tenants ne pouvaient

Extrait de la publication

que « diminuer l'État au profit de la liberté individuelle ». Face à une Prusse qui avait conservé toutes les vertus d'un « régime quasi féodal, un esprit militaire et national poussé jusqu'à la rudesse[42] », la France expie aujourd'hui la « conception philosophique et égalitaire de la société » alliée à la « fausse politique de Rousseau[43] ». Aux hommes de sa génération, à ses innombrables disciples de la génération suivante, Renan apprend qu'« un pays démocratique ne peut être bien gouverné, bien administré, bien commandé ». C'est pourquoi la déroute de 1870 ne s'explique pas par une politique hasardeuse ou par l'incompétence militaire, mais bien par la débâcle de toute une culture politique. Ce sont les effets conjugués d'une certaine forme de rapports entre les hommes, un certain mode de vie et une idéologie où prédominent les néfastes valeurs jacobines, qui traînent le pays à la décadence dont la défaite n'est qu'un des signes : l'affrontement violent fit seulement que « tous les voiles se déchirèrent » et « des défauts de tempérament qu'on ne faisait que soupçonner », tout d'un coup « apparurent d'une manière sinistre[44] ».

Le premier et le plus grand de ces défauts, le défaut capital, c'est le « matérialisme ». Notion clé s'il en est, l'antimatérialisme constitue la colonne vertébrale et le dénominateur commun de toutes les tendances qui, de Sedan à Vichy, entrent en révolte contre l'héritage du XVIIIe siècle, contre l'utilitarisme libéral ou socialiste. Le « matérialisme » résume en fait ce que Renan appelle le « mal de la France[45] ». « Pendant que nous descendions insouciants la pente d'un matérialisme inintelligent ou d'une philosophie trop généreuse, laissant presque se perdre tout souvenir d'esprit national, [c'est] la Prusse demeurée pays d'ancien régime, et ainsi préservée du matérialisme industriel, économique, socialiste, révolutionnaire, qui a dompté la virilité de tous les autres peuples[46]. » La démocratie et le socialisme sont des matérialismes ; mais il y a aussi un « matérialisme bourgeois[47] », autre aspect de cette même médiocrité qui, depuis la fin du XVIIIe siècle, emporte tout. C'est le matérialisme qui est à l'origine de la décadence française, c'est le matérialisme libéral et bourgeois, la théorie des droits naturels et l'individualisme qui furent battus à Sedan. Chez Wagner et Treitschke, comme chez Renan, c'est encore et toujours le matérialisme qui porte la responsabilité de la décadence de la culture européenne[48]. En France, cette conviction sera répétée à l'envi, d'une manière pratiquement identique, soixante-dix ans plus tard, lors de la débâcle de 1940 : c'est toujours le matérialisme qui ronge le corps de la nation.

Extrait de la publication

Pour Emmanuel Mounier, par exemple, la chute de la France n'est ni plus ni moins que la défaite d'une « certaine forme de civilisation occidentale[49] ». En ce cas précis, Mounier, comme Renan, montre du doigt le matérialisme, les principes de 1789, la démocratie, qui ne cessent de détruire le corps et l'âme de la nation. Dès sa fondation, tout en exprimant son horreur du matérialisme marxiste, *Esprit* lance un véritable appel à la révolte contre la démocratie libérale. La critique impitoyable du « désordre établi » s'adresse alors non seulement à la *praxis* d'un régime, à ses faiblesses et à ses défauts institutionnels mais à toute une culture politique. C'est bien ce refus du matérialisme qui amène les révoltés comme Mounier à œuvrer pour la Révolution nationale à ses débuts, cette révolution d'un type nouveau que l'équipe *d'Esprit* n'avait cessé d'appeler de ses vœux tout au long de la décennie qui précède la guerre. La dénonciation permanente de la décadence de toute une civilisation rendue inévitable par le matérialisme inhérent au système issu de la Révolution française est un aspect essentiel de la révolte culturelle qui, de son côté, encourage la recherche d'une troisième voie entre le libéralisme et le marxisme.

La révolte contre le matérialisme des Lumières, ou en termes politiques concrets, contre le libéralisme, la démocratie et le socialisme, est le lieu géométrique où se retrouvent tous les contestataires : ceux qui ont en horreur le système totalitaire mais, en même temps, ne peuvent résister à l'attraction de cet antimatérialisme par excellence qu'est le fascisme et ceux qui adhèrent déjà à la praxis fasciste.

C'est ainsi que diverses familles d'esprit se réunissent autour d'un même refus de l'ordre libéral et tracent une couronne extérieure autour du noyau dur de la pensée fasciste. Le spiritualisme et l'idéalisme que préconise le fascisme fournissent les moyens d'une révolte totale : car, tout comme il se considère porteur d'une révolution politique, le fascisme se veut aussi le levier d'une révolution morale, d'une transformation profonde des esprits et des âmes. Ce n'est pas seulement le sort de la nation qui importe, mais encore celui de la civilisation, et le problème de la décadence est une des préoccupations profondes du fascisme. Cette recherche de valeurs nouvelles impressionne profondément de larges couches de l'intelligentsia européenne. Dans ce monde contestataire, parmi tous ces révoltés qui répugnent à se reconnaître dans la démocratie décadente, bourgeoise et libérale, tout comme ils regardent avec horreur le communisme, ou ce qu'il est commun d'appeler la barbarie américaine, les fascistes ne représentent

Extrait de la publication