

LES ANTI-LUMIÈRES : GÉNÉALOGIE D'UNE PENSÉE

Jacques Bernard

Editions de Minuit | Critique

**2007/10 - n° 725
pages 770 à 785**

ISSN 0011-1600

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-critique-2007-10-page-770.htm>

Pour citer cet article :

Bernard Jacques, « Les anti-Lumières : généalogie d'une pensée »,
Critique, 2007/10 n° 725, p. 770-785.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les anti-Lumières : généalogie d'une pensée

Zeev Sternhell
Les Anti-Lumières
Du XVIII^e siècle à la Guerre froide

Paris, Fayard,
2006, 590 p.

Analyser le désastre du xx^e siècle comme la conséquence logique d'une idéologie née deux siècles plus tôt, en réaction contre la philosophie des Lumières franco-kantienne qui avait irrigué l'Occident et trouvé son symbole dans la Révolution française, tel est le propos principal de l'historien israélien Zeev Sternhell, qui ne conçoit pas une philosophie de l'histoire dégagée, comme support épistémologique, de toute filiation idéologique.

L'étude de la pensée des anti-Lumières constitue un sujet délicat tant ses ravages, supposés ou réels, au cours du xx^e siècle, l'ont instituée comme une forme de repoussoir, symbole d'obscurantisme et de barbarie. Depuis que le soleil de la raison a illuminé l'Occident, l'aurore qui a lui au lendemain de la nuit du 4 août doit désormais briller dans un ciel sans nuages. La querelle idéologique a pourtant été vive, tout au long du xix^e siècle, de la première partie du xx^e siècle, et même, comme le démontre Sternhell, durant la Guerre froide. Il n'en est plus de même de nos jours et la critique des « immortels principes » de 89 est aujourd'hui livrée à la basse caricature. Insulte n'est pourtant pas raison et Sternhell, au fil d'une argumentation dont le principal mérite réside sans doute dans la mesure, démontre comment certains des esprits les plus élevés de leur temps, les plus instruits, les plus pétris d'humanisme, ont pu se déclarer en conscience esclavagistes, racistes, anti-dreyfusards, anti-démocrates ou ultra-nationalistes. Nulle complaisance toutefois ne s'imisce dans son discours, et ce travail extrêmement fourni, doté d'un corpus analytique très dense – malgré quelques

absences surprenantes, nous y reviendrons – ne se confond jamais avec la polémique ou le parti pris : il s'agit là de l'œuvre d'un esprit affranchi.

L'ambition de l'auteur est pourtant immense : il veut ramasser plus de deux cents ans d'évolution d'un courant de pensée particulièrement fécond et le replacer au sein des changements socio-historiques de son époque ; même dans un ouvrage aussi long, la tâche est malaisée. Sternhell prend soin de distinguer, parmi les divers courants de la philosophie anti-Lumières, les auteurs qui relèvent d'une pensée anti-rationaliste, nationaliste, anti-démocratique ou réactionnaire : ces termes ne sont pas synonymes, et les différences sont plus nombreuses que les similitudes entre Herder, par exemple, qui exaltait les spécificités nationales et le relativisme des valeurs, notamment religieuses, et le Joseph de Maistre ultramontain qui rêvait d'une Europe unifiée autour de la chrétienté et gouvernée par le Saint-Siège.

Néanmoins, certaines idées sont universellement partagées par tous les auteurs étudiés par Sternhell, et celles-ci forment le corps de toute l'argumentation de la philosophie des anti-Lumières, depuis le XVIII^e siècle. Ces idées ont un fondement idéologique, elles s'appuient sur des théories philosophiques, elles trouvent leur application dans le champ politique ; elles sont les suivantes :

– Les anti-Lumières prônent la relativité des valeurs. Il y a chez tous ces philosophes, depuis Vico jusqu'à Isaiah Berlin, un culte du particulier et un rejet de l'universel visant à distinguer, pour reprendre les mots de Barrès, « les conceptions propres à chaque type humain » (p. 421). L'« homme » n'existe pas *ex nihilo*, il est inscrit dans une longue lignée culturelle, linguistique, mythologique, religieuse, et ne se définit qu'en fonction de cet héritage. L'universalité des droits de l'homme est donc plus qu'une simple sottise : c'est une insulte au génie national de chaque peuple.

– Les Lumières constituent l'expression de la décadence européenne et ne sont pas apparues au XVIII^e siècle. Les racines du mal sont plus profondes ; certains, comme Maistre ou Maurras, en identifient les prodromes avec la Réforme. D'autres, comme Herder ou Spengler, remontent à la Renaissance. Il existe une forme de nostalgie d'un âge d'or de la civilisation européenne et cet âge d'or est le Moyen Âge, avec

sa société féodale faite de chevaliers et de moines, qui exaltait la dimension spirituelle de l'existence. Les Lumières ont dégénéré en matérialisme et n'offrent plus qu'une vision mécanique de l'existence humaine.

- La raison est impuissante pour comprendre une époque, un peuple, une nation. Le génie procède de l'intuition, de l'illumination et non pas du simple raisonnement. La foi dans les vertus invincibles de la raison a desséché la civilisation européenne en substituant à la vitalité médiévale le monstre froid du raisonnement scientifique avec son corollaire : le progrès technique institué comme un idéal en soi.

- L'inégalité est naturelle et les idéaux rousseauistes ont, en deux siècles, sapé la société européenne plus sûrement que ne l'ont bâtie deux millénaires d'une glorieuse civilisation. La croyance en l'égalité entre les hommes conduit à la démocratie et au suffrage universel, au gouvernement de la multitude par la multitude, à la médiocrité généralisée. Notons, par parenthèse, que l'idée de supériorité sur laquelle se fonde le principe d'inégalité est une supériorité morale et spirituelle, totalement indépendante du statut social.

À partir de ces quelques idées, Sternhell tente de jeter un pont entre les différents courants de la pensée philosophique des anti-Lumières, en mettant l'accent à la fois sur ce qui les réunit, et sur ce qui les oppose. C'est à découvrir les liens entre ces visions parfois fort différentes, et aussi à comprendre comment la critique aristocratique des Lumières a pu descendre des sommets de la haute culture vers un populisme grossier, sectaire et haineux, au tournant du xx^e siècle, que nous invite son livre.

La relativité des valeurs

Le travail de Sternhell échappe au catalogue car il parvient, au-delà de la très large part faite à la citation, à donner une généalogie de la pensée anti-Lumières au travers de quelques thèmes centraux ; sa réflexion est toutefois orientée par les auteurs étudiés et, en premier lieu, par Giambattista Vico et Johann Gottfried Herder. À travers la notion « d'historisme », c'est-à-dire l'idée de l'individualité irréductible des cultures et des peuples, Sternhell relie les travaux des penseurs anti-Lumières sous le même étendard et il note avec

justesse que, lorsque Herder écrit : « Chaque nation porte en elle son centre de félicité, de même que chaque sphère porte en elle son centre de gravité » (cité p. 370), il s'agit là de l'exact contraire de la définition de l'*Encyclopédie*. Cette critique des Lumières comme instrument de nivellement des valeurs nationales dans un ensemble abstrait est commune à tous les philosophes des anti-Lumières, mais Herder a sans doute été le premier à l'exprimer avec autant de vigueur. S'il admire la Grèce antique, ce n'est pas, comme chez Voltaire ou Montesquieu, pour la démocratie athénienne mais en souvenir de l'épithète des Spartiates tombés aux Thermopyles.

Son relativisme, comme le remarque Sternhell, n'en fait pas pour autant un idéologue buté, imbu de la supériorité de la civilisation occidentale ; ce grief, qui pourrait être assigné à Voltaire, le chantre reconnu de la tolérance au xx^e siècle, n'est pas du tout imputable à Herder, qui instruit le procès des Croisades et de l'Inquisition (« La croix du Christ fut portée comme instrument de mort dans toutes les parties du monde ¹ »), dans la mesure où elles s'opposaient, au titre de l'universalité du christianisme, à la spécificité historique.

Herder dissocie les éléments constitutifs de la culture occidentale, le classicisme gréco-romain, le christianisme, l'héritage médiéval. Relativité historique et ethnique, idée qu'il n'existe pas de vérité universelle mais une somme de vérités propres à chaque communauté : telle est la base de réflexion qu'il lègue au xix^e siècle tout entier et que Taine résumera en une formule célèbre : « la race, le milieu, le moment ». La philosophie de Herder, à son origine, ne se prétend pas politique : née dans l'ombre de celle de Kant, elle se veut avant tout métaphysique et esthétique. C'est d'abord contre la tutelle du philosophe de Königsberg et de son fameux : « Est beau ce qui plaît universellement, sans concept », que le pasteur de Bückenburg écrivit : « Pas un homme, pas un pays, pas un peuple, pas une histoire nationale, pas un État ne ressemblent à l'autre ; par conséquent, le vrai, le beau et le bien ne se ressemblent pas non plus » (p. 168). En d'autres termes, s'interroge Sternhell, la véritable question n'est pas tant de savoir si la philosophie herdérienne

1. Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Munich, Carl Hansen Verlag, 1984, livre XIX, chap. II, p. 403.

apparaît, comme chez Nietzsche d'ailleurs, suffisamment naïve pour estimer pouvoir demeurer à l'écart des lectures politiques qu'en feront, en leur temps, un Drumont ou un Rosenberg, mais plutôt de déceler l'évolution intellectuelle qui a permis de glisser du relativisme vers le communautarisme, le nationalisme et le fascisme.

C'est dans la France amputée de ses marches de l'Est, traumatisée par la défaite de Sedan, qu'il faut aller chercher les raisons de ce glissement, indique Sternhell. Celui-ci dresse en effet une filiation presque généalogique, de Herder à Maurras en passant par Taine, Renan et Barrès, où la pensée a glissé de la philosophie au traité politique, du traité politique au journalisme, du journalisme au pamphlet. Pour résumer grossièrement l'idée de Sternhell, et en tenant compte des relectures tronquées, des assimilations hâtives, des récupérations frauduleuses, les concepts clés exposés par Herder dans *Une autre philosophie de l'histoire* ont influencé le Taine des *Origines de la France contemporaine*, le Renan de *La Réforme intellectuelle et morale*, le Barrès du *Roman de l'énergie nationale*, le Maurras des *Idées politiques* avant de se retrouver, tellement brouillés qu'ils en deviennent illisibles, comme les idéaux rousseauistes noyés dans le sang des villages vendéens, dans les pages de *L'Action française* et de *Je suis partout*.

Car l'idée herdérienne de la relativité des valeurs et de la sujétion de l'individu à la société, que Joseph de Maistre avait résumée en une formule dont le ton lapidaire a assuré la célébrité : « 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 quand à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ² » servit de socle à Taine pour développer une thèse qui influencera durablement toute la pensée politique du ^{xx}^e siècle : les hommes étant profondément différents, ce qui sied à certains ne convient pas aux autres. Le « contrat social » est un édifice éthéré, fabriqué pour des êtres abstraits, un « fantôme philosophique, un simulacre vide et sans substance ». Il a été conçu pour des hommes qui ne sont d'aucun siècle et d'aucun pays et dissocie radicalement, pour

2. J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, Éd. Complexe, 1988, p. 87.

utiliser le vocabulaire qu'emploiera Maurras un demi-siècle plus tard, le pays légal et le pays réel. Renan, en se fondant sur l'analyse du corps social de Taine, y ajoutera une forme de déterminisme : comme il voit dans la victorieuse Allemagne bismarckienne l'héritière de l'aristocratie militaire germanique issue de la féodalité et des chevaliers teutoniques, il ne peut que déplorer que la France, oublieuse de sa splendeur passée, énervée par les idées fausses de la Révolution et égarée par le prurit de la démocratie se soit ainsi perdue dans les abstractions vaines et les sophismes de l'universalisme et des droits de l'homme.

Quelle est, dans cette optique, la règle de gouvernement propice à assurer la survie de la grandeur française, pour les philosophes français des anti-Lumières ? Sternhell cite avec à propos la formule célèbre de Barrès, « la terre et les morts », comme une forme de programme ; la nation française n'est plus cet ensemble de citoyens issu 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 » (cité p. 421). Le relativisme, pour Barrès, doit guider la politique : à l'universalisme des Lumières, il oppose « la loi de sa race », employée dans le sens herdérien de communauté historique et culturelle. Pendant l'affaire Dreyfus, l'assaut contre le XVIII^e siècle français, libertaire, hédoniste, utilitaire et universaliste prend une signification directement politique en se confondant peu à peu avec le nationalisme qui oppose l'expérience, les « collines éternelles », au rationalisme, et la raison collective, comprise comme une forme de l'inconscient national, aux ressources de la raison individuelle.

Les Lumières entendues comme l'expression de la décadence européenne

La critique des Lumières, qui oppose deux visions de la société, ne s'arrête pas à la comparaison : elle juge, et l'argumentation des principaux penseurs cités par Sternhell prend l'accent d'un réquisitoire. L'historien, chez Carlyle, chez Taine ou Renan, cède le pas au polémiste et leur rhétorique, souvent inspirée, parfois tempérée par l'ironie, emporte aisément les suffrages.

Il faut ici revenir sur un point de vocabulaire, qu'il est important d'expliciter à la fois pour comprendre la nature de la critique des philosophes étudiés et la portée de l'œuvre de Sternhell. La définition des Lumières ne se confond pas avec le courant philosophique du XVIII^e siècle français, avec l'*Enlightenment* anglais ou l'*Aufklärung* allemand, mais apparaît plutôt comme l'expression immuable d'un système de pensée ancien qui instaure le primat de l'individu sur la société, de la raison sur le mythe et, plus généralement, qui donne à l'histoire un sens indéniablement positif.

À ce titre, Sternhell analyse le triomphe des Modernes dans la fameuse querelle lancée en 1687 comme le premier succès des Lumières ; le débat philosophique qui fait rage au XVIII^e siècle n'est pas l'ébauche, mais plutôt la continuation des controverses menées sur les *antiqui* et *moderni* dont Sternhell fait remonter l'origine à Cassiodore, l'historien de Théodose le Grand. D'ailleurs, dans la mesure où l'historiographie de Sternhell présente l'histoire de l'Occident sous une grille de lecture originale, celle d'une lutte éternelle des Anciens contre les Modernes, peut-être aurait-il pu, bien qu'il n'en fasse pas mention dans son ouvrage, remonter au-delà de la chute de l'Empire romain d'Occident et analyser la réaction julienne du IV^e siècle et les réformes de l'Apostat comme une première manifestation de ce courant de pensée.

Dans ce contexte, le terme de décadence, employé à foison par les philosophes des anti-Lumières, n'est pas innocent. Carlyle, Burke ou Taine n'ont pas de mots assez durs pour décrire la déchéance que représente pour la civilisation occidentale et la culture bien entendue l'essor des idées des Lumières. La métaphore la plus couramment utilisée est celle de la conquête par les barbares d'un pays civilisé et Carlyle note même, avec une violence qui fera la joie de Barrès et de Maurras : « Par sa perversion, son égoïsme et son matérialisme, par son utilitarisme, ses charlatans qui ont pris la place des héros, par son scepticisme, le XVIII^e siècle s'apparente à la fin de l'Empire romain », avant de décrire le monde moderne comme « une immense auge à porcs » (cité p. 245).

Si la philosophie des Lumières incarne, dans cette perspective, la victoire de la matière sur l'esprit, la disparition de la métaphysique au profit du matérialisme, quelle est la civi-

lisation idéale qui devrait servir de référence ? La fréquence avec laquelle l'organisation féodale revient dans les discours d'auteurs par ailleurs très différents, Carlyle et Herder, Taine et Burke, est révélatrice à cet égard. Il faut chercher dans la destruction de l'unité du monde médiéval, entendue comme une forme supérieure d'harmonie spirituelle, l'origine de la décadence moderne. Sensibles aux vertus morales associées à l'image du Moyen Âge, fidélité, honneur chevaleresque, piété, les auteurs des anti-Lumières restituent l'image d'une société harmonieusement équilibrée, où l'instinct de vitalité n'a pas encore été détruit par l'usage systématique du raisonnement, quand la rudesse des mœurs était tempérée par la foi chrétienne et sa puissance ordonnatrice. Il est à ce propos assez curieux que l'auteur, à aucun moment de son ouvrage, n'évoque l'œuvre de Louis de Bonald, pourtant un des auteurs tenu pour majeur par la plupart des analystes des anti-Lumières. Antoine Compagnon, dans son travail monumental *Les Antimodernes*³, cite à de nombreuses reprises cet écrivain, considéré comme un des inspirateurs de Maurras, et une mention du nom de Bonald, qui avait écrit : « Si le peuple français savait au vrai ce qu'était le Moyen Âge, il ferait une révolution pour y revenir⁴ », n'aurait pas été déplacée, dans ce contexte.

Ainsi la nostalgie d'un monde perdu, qui a commencé à se désagréger avec la Renaissance, s'est scindé en deux avec la Réforme et s'est décomposé sous l'influence délétère des philosophes du XVIII^e, anime les discours des penseurs des anti-Lumières. Cette nostalgie est aussi celle d'un monde qu'ils estimaient plus poétique, pour n'avoir pas encore sacrifié ses idéaux sur l'autel de la déesse du XVIII^e siècle : la raison.

3. A. Compagnon, *Les Antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005. Certes, l'objet des deux livres ne se recoupe pas exactement et nombre des auteurs étudiés dans le livre de Compagnon – Chateaubriand, Péguy, Julien Benda par exemple – ne sont pas directement liés au mouvement anti-Lumières. Néanmoins, les passerelles sont nombreuses et Compagnon a même intitulé un chapitre entier de son ouvrage : « Les anti-Lumières ».

4. Cité par F. Funck-Brentano dans son célèbre manuel d'histoire *Le Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1922.

La révolte contre la raison

Sternhell est un auteur très sourcilieux quant au choix de son vocabulaire. Au terme, il est vrai un peu vague, de « Lumières », il préfère l'expression de « Lumières franco-kan-tiennes » et le distinguo est d'importance. L'auteur de la *Critique de la raison pure* participe en effet du mouvement général des idées du XVIII^e siècle en introduisant une notion fondamentale : « Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. [...] Aie le courage de te servir de ton propre entendement, telle est donc la devise des Lumières » (cité p. 58). En érigeant la raison individuelle comme pilier de la philosophie des Lumières, Kant traduit parfaitement l'esprit des philosophes du XVIII^e siècle et offre à leurs détracteurs un de leurs arguments les plus forts : les penseurs des anti-Lumières rejeteront unanimement, mais pour des raisons diverses, cette sujétion de l'ordre social à la raison individuelle.

Un des arguments les plus surprenants, avancé par Herder, a trait à la méthodologie de l'analyse historique. Pour comprendre une époque ou une civilisation, il faut éprouver à leur égard de la sympathie et cette sympathie fait appel à l'intuition plus qu'au raisonnement, au sentiment plus qu'à l'analyse. L'étude raisonnée de l'histoire ne peut se forger que sur des critères abstraits, des modèles désincarnés qui jugent des civilisations particulières à l'aune de principes universalistes – le contrat social, les droits de l'homme. Il ne s'agit pas là de défendre la liberté contre la tyrannie mais d'imposer la tyrannie de la liberté. La démarche méthodologique soutenue par Herder est intéressante dans la mesure où, en dehors de tout préjugé idéologique, elle défend une méthode d'analyse subjectiviste qui sera reprise par la sociologie, un siècle et demi plus tard, pour lutter contre l'ethnocentrisme des pionniers de la discipline. De ce point de vue, les différences entre Kant et Herder sont les mêmes qu'entre Durkheim et Lévi-Strauss⁵.

Mais il est un autre grief que les philosophes des anti-Lumières imputent à la raison, et qui a trait aux consé-

5. Voir à ce propos le chapitre 3 de *Race et histoire* de Cl. Lévi-Strauss, Denoël, Paris, 1987, p. 19-26.

quences morales de son usage : Vico, le premier, a opposé la raison à l'imagination et fondé son antirationalisme sur une défense de l'instinct primitif de chaque peuple, qui s'est forgé sa propre métaphysique et sa propre mythologie, sanctifiées par la coutume. L'âge de la raison est celui du dessèchement de l'âme poétique, car que reste-t-il des exaltants mythes fondateurs de l'Occident, dont sont issus la grandeur d'Athènes, la puissance de Rome et le rayonnement de Jérusalem, quand l'esprit ne veut plus voir l'univers que comme un enchaînement mécanique de causes et de conséquences ?

Cette idée inspira d'ailleurs un mouvement qui, *a priori*, n'a que peu de rapports avec celui des anti-Lumières, à telle enseigne que Sternhell n'en fait nulle mention, alors même que certaines similitudes frappent pourtant l'imagination : le romantisme. Les philosophes des anti-Lumières ne sont pas uniquement des écrivains, mais aussi des lecteurs, et le principal de son argumentation est de décrire les correspondances et les dissonances entre leurs doctrines réciproques. Sternhell, en revanche, ne souligne pas le fait que leur pensée a aussi été irriguée par les œuvres des poètes et des romanciers de leur temps, même si elles n'apparaissent pas directement liées aux débats idéologiques. De même, certains des grands romantiques du XIX^e siècle se sont inspirés, bien que la filiation soit souvent méconnue, par les œuvres des philosophes des anti-Lumières. Nietzsche, par exemple, n'a eu de cesse, durant toute son œuvre, de dire la dette qu'il avait contractée envers Byron, comme Taine envers Goethe, alors que ces vers de Gérard de Nerval :

Ils reviendront ces dieux que tu pleures toujours
Le temps va ramener l'ordre des anciens jours
La terre a tressailli d'un souffle prophétique

retentissent de l'écho mélancolique propre à tous les contemporains de la Révolution.

Les romantiques ont ceci de commun avec les anti-Lumières que, face au darwinisme social de la philosophie politique moderne et à son rationalisme mécaniciste, ils croient aux forces de l'esprit. Très révélatrice est à cet égard la filiation entre Baudelaire et Maistre, explicitement revendiquée par le poète des *Fleurs du mal* dans cette phrase célèbre : « De Maistre et Edgar Poe m'ont appris à raison-

ner⁶ ». Les quelques pages des *Notes nouvelles sur Edgar Poe* placées en introduction du volume des *Nouvelles histoires extraordinaires* dont il avait assuré la traduction constituent, à ce titre, un remarquable condensé de la pensée anti-Lumières, à telle enseigne que l'on pourrait les croire, n'étant l'anachronisme des références, écrites de la plume de l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Le parallèle est en effet transparent entre Baudelaire écrivant : « Pour toute intelligence du vieux monde, un État politique a un centre de mouvement qui est son cerveau et son soleil, des souverains anciens et glorieux, de longues annales poétiques et militaires, une aristocratie [...] mais cela ! Cette cohue de vendeurs et d'acheteurs, ce sans-nom, ce monstre sans tête, ce déporté derrière l'Océan, un État ! », et toute la pensée de Maistre, de Vico et de Herder.

C'est par la suite, au tournant du xx^e siècle selon Sternhell, que la critique aristocratique des Lumières sortit des salons des philosophes, des ateliers d'artistes et des mansardes de poètes pour se déverser dans la rue avec une violence qui annoncera les catastrophes à venir. Le combat contre la démocratie, entendu comme critique du principe d'égalité entre les hommes, un des piliers de la philosophie des anti-Lumières, peut être considéré comme l'une des raisons de ce glissement, de ce passage d'une philosophie morale vers un programme politique.

L'anti-démocratie

Il y a au départ, entre les philosophes des Lumières et ceux des anti-Lumières, un antagonisme anthropologique fondamental : ceux-là croient en l'homme et en sa perfectibilité alors que ceux-ci, au-delà de leurs différences confessionnelles, croient au péché originel. L'homme est ontologiquement mauvais, guidé par ses grossiers appétits, sa malignité naturelle et sa perversité morale ; malgré tout, la société a su, par ses institutions vénérables, contenir la bestialité populaire dans des limites acceptables. L'Église et l'État sont, à ce titre, intimement liés dans une lutte éternelle contre les puissances du mal. Car la religion, pour les

6. Ch. Baudelaire, *Fusées*, Paris, Gallimard, 1986, p. 86.

philosophes des anti-Lumières, ce n'est pas tellement croire en Dieu, c'est surtout croire au diable. Cette rhétorique manichéenne traverse toutes les œuvres des anti-Lumières : « Il y a dans la Révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra⁷ », écrivait ainsi Joseph de Maistre. Les utopies égalitaires de Rousseau apparaissent ainsi d'une désolante naïveté ; présumer de l'égalité entre tous les hommes et sanctifier cette égalité par la loi c'est, pour reprendre la formule de Carlyle : « affirmer que la voix d'un Noir des Indes Occidentales aurait le même poids que celle de Socrate ou de Shakespeare » (cité p. 349).

La veine pamphlétaire des philosophes des anti-Lumières s'épanouit à loisir dans leur unanime condamnation de l'égalité et de la démocratie. Burke parle des sans-culottes comme d'une « multitude de domestiques, de forcenés et d'ivrognes » (p. 312), Taine conspue le « nivellement systématique qui a mis 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 » (p. 72) et Renan dénonce « le bêtisme démocratique et provincial, les masses aveugles et inintelligentes » (p. 341).

Inintelligence, le mot est lancé. Il vient à propos pour démentir un préjugé deux fois séculaire qui a permis de caricaturer, souvent à l'extrême, la pensée des anti-Lumières. L'aristocratie dont ils se prévalent n'est pas une volonté de domination justifiée par la puissance, le maintien des privilèges acquis et encore moins l'argent. Ils en appellent au pouvoir de ceux qui ont reçu en héritage quelque chose de plus indéfinissable, l'intelligence, la stature morale, la haute culture, la connaissance fraternelle de son histoire, ce que Montherlant appelait « la qualité ». La haine de la démocratie, chez Renan, est justifiée ainsi : « le suffrage universel est illégitime car la stupidité n'a pas le droit de gouverner le monde » (cité p. 280). À ce titre, remarque Sternhell, l'assimilation qu'effectue la gauche contemporaine entre l'anti-démocratisme, la pensée de droite et le libéralisme économique appa-

7. J. de Maistre, *Considérations sur la France*, op. cit., p. 69 ; souligné par lui.

rait comme un véritable contresens. Le système capitaliste est haï par les penseurs des anti-Lumières, au moins autant que l'athéisme de Voltaire ou que l'égalitarisme de Rousseau. D'ailleurs, un des pans de leur philosophie s'efforce justement de montrer comment ces trois doctrines se rejoignent, et que la Révolution française, en bouleversant non seulement les institutions politiques, mais aussi les croyances, les idéaux des populations, a été le terreau idéal sur lequel ont germé les racines de la démocratie capitaliste. Les droits de l'homme apparaissent alors non comme la sanctification de la justice et de la liberté universelles mais comme une affirmation du primat du matériel sur le spirituel, qui ne fait que remplacer l'inégalité naturelle entre les hommes par la pire tyrannie qui soit, celle de l'argent, le « culte de Mammon ». Carlyle parle de la condition ouvrière au XIX^e siècle avec des accents presque marxistes, tant il apparaît sincèrement révolté par ce qu'il appelle : « l'esclavage de l'argent » et va même jusqu'à défendre les révoltes ouvrières, comme l'expression de « la force de ces millions d'hommes, affamés et sans travail, qui refusent de se rendre à la force brutale du capitalisme » (cité p. 365).

Malgré tout, la portée d'une telle idéologie, dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, ne doit pas être mésestimée ; certaines influences apparaissent en effet manifestes, mais l'analyse nécessite d'être nuancée : il est aussi grossier de faire de Joseph de Maistre, ce franc-maçon admirateur de la Constitution anglaise, un père du fascisme, ou de Nietzsche, qui se déclarait « profondément anti-antisémite », un inspirateur du nazisme que de nier leur implication, même marginale, dans l'essor de ces deux idéologies.

L'analyse critique de la Déclaration des droits de l'homme a été, dans la seconde moitié du XX^e siècle, le socle à partir duquel Isaiah Berlin a tenté de propager la philosophie des anti-Lumières, dans le cadre de la Guerre froide. Sternhell met l'accent sur les contradictions de la doctrine de Berlin, tour à tour nationaliste et humaniste, anti-rationaliste et libérale. À demi-mot, il ironise sur les incohérences de sa pensée, en se demandant comment Berlin avait pu écrire : « Les valeurs des Lumières que des gens comme Voltaire, Helvétius, d'Holbach, Condorcet prônent me sont profondément sympathiques » (cité p. 503), alors même que toute son

œuvre, ce long combat contre les Lumières françaises, semble attester l'inverse. Pourtant, dans le contexte de l'Europe des années 1960, le travail de Berlin apparaît au contraire d'une étonnante unité. Bien sûr, les lectures de Herder faites par Spengler et par Berlin sont différentes, mais auraient-elles pu se rejoindre alors que quarante ans les séparent, et que, pendant ces quarante ans, six millions de juifs furent assassinés par des individus qui se réclamaient, pour une part, de cette pensée ? D'une manière ou d'une autre, les anti-Lumières de l'après Seconde Guerre mondiale devaient infléchir leur argumentaire, et modifier leur doctrine. Berlin a bien été le porte-drapeau de cette mutation, en centrant son analyse sur la notion de liberté. Il a remis au goût du jour la distinction entre liberté positive et liberté négative, qu'il définit ainsi : « Je suis libre si personne, individu ou institution, n'intervient dans mes affaires, si ce n'est pour sa propre défense » (cité p. 507). Berlin développe l'idée que les fondements de la Déclaration des droits de l'homme, liberté et égalité, sont inconciliables, simplement parce que la liberté positive détruit le pluralisme des valeurs, en impliquant une hiérarchie entre elles : l'égalité conduit à la mort de la liberté négative, c'est-à-dire de la liberté tout court. Dans cette perspective, il analyse les dérives totalitaires du communisme ; dans la mesure où l'on croit à l'existence d'une réponse unique à la question de la vie bonne, il n'y a aucune raison pour qu'un individu, ou un groupe d'hommes, convaincus et fanatiques, ne l'imposent à la société. En ce sens, la pente qui conduit de la démocratie égalitaire au despotisme apparaît toute tracée et avec elle se construit une réfutation politique des idéaux des Lumières.

*

En définitive, si une idée devait ressortir du condensé présenté par Zeev Sternhell de la pensée des anti-Lumières, sans doute le pessimisme radical de leur doctrine pourrait-il être retenu. Les philosophes des Lumières sont aussi ceux du sens de l'histoire ; ils croient au progrès et estiment l'homme capable de créer un avenir radieux, sous condition qu'il fasse appel à la raison. Cette utopie constitue, pour les

auteurs étudiés par Sternhell, la pierre de touche d'un également de toute la philosophie moderne. L'homme étant ce qu'il est : « un animal très voisin du singe, jadis cannibale, vivant sur un fond persistant de brutalité, de férocité, d'instincts violents ou destructeurs » (Maistre, cité p. 273), il serait fou d'imaginer bâtir une société qui lui accorderait des droits inaliénables et s'effacerait devant ses exigences. En d'autres termes, l'inégalité est naturelle parce que l'homme est simplement trop méchant pour être libre.

Mais la philosophie des Lumières, dans cette perspective, ne pêche pas seulement par angélisme ou par naïveté ; en affirmant les droits de l'individu, elle a substitué à la doctrine religieuse du péché originel l'idéal laïque du bonheur et encouragé des appétits qui ne peuvent jamais être contentés. Cette insatisfaction permanente, qui est la marque de notre modernité, a eu des conséquences désastreuses. Isaiah Berlin avait ainsi souligné cet effet pervers de l'utopisme des Lumières : « La possibilité d'une société parfaitement harmonieuse, libérée des conflits, de l'injustice et de l'oppression est un 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 » (Berlin, cité p. 548).

Sternhell achève son panorama avec la chute du mur de Berlin et n'évoque pas les développements actuels de la pensée anti-Lumières ; la tâche, il est vrai, aurait été ardue, tant l'influence de ce courant semble s'être éteinte depuis la fin de la partition du monde en deux blocs antagonistes. Certes, la nouvelle droite d'Alain de Benoist, héritière des doctrines mystico-ésotériques de Frithjof Schuon et de René Guénon ainsi que du traditionalisme de Julius Evola, pourrait être, dans une certaine mesure, rattachée au courant des anti-Lumières ; son influence demeure toutefois ténue, et son écho très assourdi.

Cela n'enlève rien à la qualité de l'analyse de Sternhell, qui livre un panorama certes incomplet – l'exhaustivité étant, en ce domaine, impossible – mais néanmoins très précis de ce courant de pensée particulièrement prolifique. Si, comme l'auteur l'écrit lui-même pour conclure son ouvrage : « Pour éviter à l'homme du *xxi*^e 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 » (p. 580), il était sans doute important de rappeler combien cette vision, aujourd'hui presque unanimement reconnue avec l'évidence d'un postulat, avait souffert la contradiction.

Jacques BERNARD