

Le barbare et le sceptique

Introduction à la dialectique du fanatisme et du nihilisme

Paul Zawadzki

DANS **PARDÈS 2005/1 N° 38**, PAGES 31 À 47

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848350776

DOI 10.3917/parde.038.0031

Date de mise en ligne : 25/02/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2005-1-page-31?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le barbare et le sceptique

Introduction à la dialectique du fanatisme et du nihilisme

PAUL ZAWADZKI

« C'est un trait frappant des dix dernières années que le brusque passage d'un doute absolu à une foi totale et parallèlement du désespoir sans limites à un espoir sans limites également » (1936).

JEAN GRENIER, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*,
Paris, Gallimard, 1938.

Pour les adeptes heureux d'une conception humanitaire du progrès, les pulsions destructrices du ^{XX}^e siècle constituent le prolongement atavique d'un fanatisme passéiste, ou bien une simple régression vers celui-ci. Selon un système de vases communicants, à la manière des vieux tubes en U de nos cours de chimie, ils imaginent volontiers que plus la rationalisation du monde augmente, plus le fanatisme baisse. Pour s'en émanciper définitivement, il suffirait que l'esprit critique combatte préjugés et superstitions, qu'il introduise du doute là où la foi régnait sans partage et du savoir pour détrôner la croyance.

C'est une telle naïveté que critiquait Éric Voegelin dans sa préface de 1938 à l'opuscule sur *Les religions politiques*. « Il est épouvantable – écrivait-il en 1938 – d'entendre continuellement que le national-socialisme n'est qu'une régression vers la barbarie, vers le sombre Moyen Âge, vers des temps antérieurs aux progrès modernes de l'humanité. » À partir d'un point de vue philosophique tout autre, Ernst Cassirer livrait une observation similaire concernant les adversaires marxistes du national-socialisme, empêtrés dans l'économisme : « par leur façon sobre et empirique, voire prosaïque, de penser et de juger, ils n'eurent aucun regard pour la force explosive des mythes politiques » ; quant aux intellectuels éclairés, ils se contentaient de juger que « le mythe était une pensée "primitive", un mode de penser qui s'était éteint depuis longtemps, qui avait perdu sa force et sa signification¹ ».

Le rationalisme naïf sous-estime la dynamique de recomposition du fanatisme à partir du doute. Pourtant, l'une des questions les plus douloureuses qu'un siècle marqué par les dévoiements de l'esprit critique nous a laissées en héritage porte sur le fanatisme des intellectuels eux-mêmes. Leur engagement au service de régimes oppressifs et criminels fut trop fréquent pour n'être pas significatif. Forts de l'exigence kantienne du penser par soi-même, depuis le XVIII^e siècle, ils avaient été nombreux à s'identifier aux combats de la raison contre le préjugé. Le contraste n'en est que plus frappant avec leur adhésion aux idéologies totalitaires. Comment comprendre cette curieuse « obstination à appeler noir ce qui est blanc² » ?

Si les tyrannies ne s'imposaient que par la force des baïonnettes, la situation serait moralement limpide. Si seuls les hommes des foules avaient été, « enchantés et charmés par le nom seul d'un³ », comme l'écrit La Boétie, nous pourrions encore préserver l'image exaltante d'intellectuels critiques. Plus que tout autre, l'expérience du XX^e siècle nous prive de ce confort d'âme. Il se trompe fort, prévenait l'auteur du *Discours de la servitude volontaire*, celui « qui pense que les haliebardes, les gardes, et l'assiette du guet gardent les tirans ». Il est pénible d'admettre que la force impose trop souvent sa loi et que la liberté humaine soit si fréquemment soumise à sa brutale nécessité. Il l'est encore davantage d'observer que le désir de liberté s'accompagne parfois d'une volonté de servitude. Tout comme les blessures narcissiques infligées par Copernic, Darwin, ou Freud, ces réflexions nous heurtent d'autant plus que nous faisons nôtre l'anthropologie des modernes et que nous cultivons une conception de l'homme comme liberté et comme capacité d'arrachement. Hélas, le XX^e siècle nous ramène au questionnement de La Boétie formulé au XVI^e siècle, avec la première vague de la modernité.

Ces réflexions amères ont pour origine le climat de complaisance que l'antisémitisme contemporain a rencontré en France au cours des années 2000-2003. De l'antisémite, nous avons souvent une image partielle et essentialiste. Fanatique et obtus, phobique de l'altérité, vieux jeu, autoritaire, réactionnaire, l'antisémite que nous reconnaissons sans peine nie passionnément l'autonomisation de la politique et l'égalité d'une citoyenneté universaliste ; il s'indigne avec violence à l'idée d'une dissociation de la nation avec la religion ou la race. Fidèle à l'idée que l'appartenance ethnique fonde la légitimité politique, que l'autochtonie détermine l'accès aux droits, il se cramponne avec la rage du désespoir à l'hérédité des grands mythes des origines.

Cette image n'est pas fausse. Elle est partielle et laisse dans l'ombre une dimension du phénomène. Le retour du balancier de l'antisémitisme vers la gauche rappelle que la haine ne se réduit pas au fanatisme traditionaliste des anti-Lumières. Dans l'ensemble, les auteurs des violences antijuives contemporaines en France n'appartiennent plus à la traditionnelle mouvance de l'extrême droite ; ils ne sont pas structurés en alternative politique dans l'espace politique national comme sous la troisième République. Ils ne présentent pas le visage historique de la *plump-canaille* nationaliste selon l'expression de Nietzsche ; ce ne sont plus d'obscurs philistins hantés par de nostalgiques brumes du terroir, manifestant dans les artères de la capitale aux cris de « la France aux Français ». Ce n'est pas dans une manifestation d'extrême droite mais d'extrême gauche, place de la République, le 7 octobre 2000, qu'on a entendu des manifestants « antiracistes » et pro-palestiniens crier « Mort aux Juifs ». Dans une manifestation contre la venue du président Bush à Paris, en tête de laquelle se trouvaient notamment les leaders des Verts, de la LCR et du PCF, un jeune couple passant en scooter fut jeté à bas par des manifestants criant « c'est des Juifs, c'est des Juifs ». Ce ne sont plus enfin les habituels faux lapsus de Jean-Marie le Pen qui défrayent la chronique médiatique mais les plaisanteries douteuses de Dieudonné ou les sorties inconsidérées du chef de la Confédération paysanne et militant de l'antimondialisation, José Bové, accusant le Mossad d'être à l'origine des attentats antisémites en France.

Pour expliquer le « silence déconcertant » qui accompagna l'antisémitisme contemporain en France, on a évoqué la dissonance cognitive suscitée par les métamorphoses d'une haine n'ayant ni la même forme, ni la même signification sociologique que l'antisémitisme classique. Empruntées au modèle de l'affaire Dreyfus ou à la culture de l'antifascisme, les catégories classiques d'identification de l'antisémitisme au fanatisme traditionnel semblent effectivement brouillées. Mais ceux qui ont la mémoire longue rappelleront l'histoire de l'antisémitisme de gauche, qui, par-delà ses violentes péripéties en URSS et dans les démocraties populaires, a une solide tradition, notamment en France avec Voltaire, Fourier, Toussenel, ou Proudhon sans même parler de l'influence des analyses de Marx lui-même sur l'ensemble du mouvement communiste. Ils souligneront peut-être aussi les spécificités françaises du gauchisme, car si l'ensemble des opinions publiques éclairées en Europe semblent s'accorder sur la condamnation du « révisionnisme », on oublie parfois que celui-ci fut porté en France par une partie de l'ultra-gauche révolutionnaire et antisioniste.

Plus profondément, l'indigeste alliance du fanatisme et de la critique questionne l'histoire des crimes du ^{xx}e siècle et la notion de barbarie. Assurément, se contenter d'équations rassurantes identifiant « foi fanatique » et « barbarie », « scepticisme critique » et « civilisation » relève de l'angélisme. Par angélisme, on entend ici cette « attitude qui consiste à se procurer à bon marché des solutions moralement satisfaisantes et la conviction d'avoir bon cœur, en se dissimulant les dures contraintes du réel » (Jeanne Hersch). Si l'on veut comprendre certaines des désastreuses errances du ^{xx}e siècle, il faut plutôt se tourner du côté de la dialectique du scepticisme et de la foi, du nihilisme et du fanatisme.

BARBARIE *VERSUS* CONSCIENCE HISTORIQUE

Qui ne se souvient du fameux paradoxe du barbare esquissé par Claude Lévi Strauss, dans sa réflexion sur l'ethnocentrisme : « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie⁴ » ?

Le barbare vit dans l'évidence d'une humanité qui s'arrête aux portes de son propre groupe. Incapable de pensée élargie, il perçoit ses normes fondamentales comme naturelles et ne comprend les autres qu'à partir de son propre système de valeurs. D'où sa propension à bestialiser ou à diaboliser les autres, qu'il perçoit comme infra, ou supra-humains. Autrement dit, le barbare colle à ses valeurs. Il fait corps avec ses croyances et ce zèle ne semble laisser aucune place au scepticisme.

Par la réflexivité qu'elle introduit, la conscience historique fournit un remède efficace à la barbarie. Elle dénaturalise nos certitudes. Elle nous rappelle que nos croyances éthiques, esthétiques ou scientifiques sont historiquement situées, que ce que nous considérons aujourd'hui comme bien, beau ou vrai, a varié au cours du temps. À travers la logique de dénaturalisation qu'elle présuppose, la critique de l'ethnocentrisme (du sociocentrisme, de l'anachronisme...) est ainsi constitutive de l'esprit démocratique au sens fort du terme. En inventant le concept d'ethnocentrisme, la conscience européenne tentait de s'arracher elle-même à la barbarie des « sauvages ».

Notons au passage que cette critique ouvre involontairement la possibilité que se recompose au niveau supérieur et de manière insidieuse une nouvelle distinction de l'homme et du barbare. Parti de la conviction d'une humanité unique, le savant occidental ne retrouve-t-il pas l'opposition du civilisé et du barbare qu'il venait de critiquer⁵ ? Conscients de la relativité de nos croyances et de nos mœurs, critiquant la *barbarie* des

sauvages qui croient à la *barbarie*, aurions-nous le privilège d'être les premiers à nous en émanciper ?

Par-delà cette mise en abyme fascinante, la grandeur de la critique de l'ethnocentrisme réside incontestablement dans l'intensification du sens de la relativité. La conscience réflexive que nous avons de nous-mêmes introduit un doute sur le caractère démontrable des points de vue ultimes et nous rend en principe moins fanatiques. C'est dans le dualisme wébérien des faits et des normes qu'un Karl Popper voyait l'une des sources de la tradition libérale. La vertu relativiste est d'autant plus précieuse que le monde se globalise, oblige les hommes de toutes cultures à se côtoyer et ouvre la possibilité d'une confrontation permanente autour de ce que chacun d'eux tient pour sacré.

Rien n'est plus difficile pourtant que de bien vivre sans disposer des absolus du bien, sans pouvoir inscrire son action dans un sens ultime, une transcendance, un absolu terrestre ou une idée d'éternité. En considérant que la prise de conscience historique constitue « la révolution la plus importante que nous ayons subie depuis l'avènement de l'époque moderne », H.-G. Gadamer insiste à juste titre sur son ambivalence. La conscience historique est *privilège et fardeau*. Le privilège réside dans la « pleine conscience de l'historicité de tout présent et de la relativité de nos opinions ». Mais c'est aussi un fardeau « tel qu'il n'en a jamais été imposé à aucune des générations antérieures ». Ce fardeau n'est pas de l'ordre de la surcharge, ni de la dette insolvable. C'est encore moins un système de croyances autoritairement imposé. C'est un vide, une béance, et finalement une difficulté de croire en quoi que ce soit⁶. Avec Nietzsche, c'est sans doute Max Weber qui a donné à cette condition historique ses expressions les plus caractéristiques.

L'INSOUTENABLE TENTATION NIHILISTE

De toute évidence, la critique de la barbarie ne produit pas encore la culture. La conscience de l'historicité des valeurs et du caractère construit des croyances rend possible la tolérance. Mais si les valeurs sont historiques, si la norme se réduit à ce qui est historiquement consacré, le relativisme et ses contradictions (notamment performatives), risque à son tour de devenir l'horizon indépassable de notre temps. De ce point de vue, sans nécessairement y adhérer, mais simplement à des fins roboratives, il faudrait toujours garder en mémoire la critique impitoyable que Leo Strauss adressait à une modernité qu'il jugeait historiciste et positiviste.

Au fanatisme, l'éducation moderne oppose sans peine le sens de la critique et de la relativité. Il lui est plus difficile de répondre au nihilisme. Nous sommes désormais critiques de l'ethnocentrisme, avant même d'en connaître le concept, et tout bachelier d'aujourd'hui proclamera le caractère socialement construit – entendez par là arbitraire – des normes. Il est d'ailleurs symptomatique que la question de la « culture générale » soit au cœur même des débats portant sur l'école, l'université et plus généralement l'éducation. Les normes d'une culture générale faisant le jeu de la reproduction sociale, les tenants sociologistes d'une nouvelle radicalité rappellent que celles-ci ne sont jamais bien fondées, et que tout acte culturel est un acte de domination⁷. On s'accordera sur la portée destructrice – « dérangeante » dirait-on avec complaisance – d'une telle critique. Le problème c'est qu'au-delà de l'affirmation méthodologique d'un constructionnisme de bon sens, on ne voit pas clairement se dégager la signification positive (et non pas seulement destructrice) d'une telle posture, elle-même socialement construite, par conséquent arbitraire, etc.

C'est à dessein que nous venons de paraphraser un passage de la conférence que L. Strauss avait consacrée en 1941 au nihilisme allemand. Évoquant l'engouement de la jeunesse allemande pour Nietzsche, il estimait que ces « adolescents... auraient eu besoin de maîtres qui pussent leur expliquer en un langage clair la signification positive et non pas seulement destructrice de leurs aspirations⁸ ». Manès Sperber livre un témoignage comparable racontant son expérience d'enseignant, boycotté en 1933 par ses étudiants nazifiés : « J'ai dû interrompre mon cours à Berlin. [...] Devant moi, j'avais eu auparavant un nombre toujours croissant de jeunes gens qui, dès que je commençais à faire mon cours, fermaient leurs cahiers, leurs livres, croisaient les bras : il s'agissait d'une démonstration. [...] De plus en plus, en regardant ces jeunes visages, sentant dans ces jeunes gens un grand élan vers quelque chose qu'ils considéraient comme noble et bon, je me demandais avec une urgence poignante ce que je pouvais faire pour les arracher à ce néant meurtrier dans lequel ils s'engageaient⁹. » C'est aussi à des jeunes gens désorientés que s'adressait Weber, à la veille de sa mort, dans sa célèbre conférence sur la vocation du savant (1919) où l'on décèle clairement les signes avant-coureurs du désastre : « le prophète, que tant de membres de la jeune génération appellent de leurs vœux, n'existe pas. » Tout comme l'égalisation des conditions était providentielle chez Tocqueville, le désenchantement du monde paraissait inévitable à Weber. Chez l'un comme

chez l'autre, on ne trouve ni espoir de restauration, ni posture réactionnaire. La grandeur de Max Weber¹⁰ réside dans l'acceptation d'une situation intramondaine sans échappatoire et l'amour d'une science qui ne conduit pourtant à aucune plénitude. «Le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique», disait-il. Refusant l'héroïsme qu'exige l'expérience d'un monde démagifié, tout en aspirant à la rationalisation, les «intellectuels modernes, observe Weber, éprouvent le besoin de meubler leur âme d'objets anciens pour ainsi dire garantis authentiques». Or, «lorsque nous nous creusons la cervelle pour fabriquer de nouvelles religions, nous aboutissons intérieurement, en l'absence de toute prophétie nouvelle et authentique, à quelque chose d'analogue qui aura pour notre âme des effets plus désastreux. Les prophéties qui tombent des chaires universitaires n'ont finalement d'autres résultats que de former des sectes de fanatiques, mais jamais de véritables communautés. À celui qui ne peut supporter avec virilité ce destin de notre époque on ne peut que donner le conseil suivant : retourne en silence, sans donner à ton geste, la publicité habituelle des renégats, mais simplement et sans façons, dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vieilles Églises».

On ne pouvait aborder avec plus de lucide simplicité la question de la production des mythes politiques au xx^e siècle et le rôle qu'y joueront les nouveaux bâtisseurs de cathédrales mortifères. Si nous avons tenu à citer longuement ces célèbres passages, c'est que Weber introduit au cœur même de la dialectique moderne du scepticisme et du fanatisme qu'il entrevoit chez ces étudiants qui auront une trentaine d'années au moment de l'entrée en scène de Hitler. Il n'est pas certain qu'il faille accepter le désespoir de Max Weber, encore moins sa «philosophie humainement impensable»¹¹. Il reste que sa sensibilité intellectuelle témoigne d'une vraie difficulté existentielle que les générations de 1900 ont expérimentée tour à tour : celle de vivre dans un monde dans lequel tous les idéaux furent frappés de décroissance. Nietzsche, comme diagnosticien du nihilisme, est ici irremplaçable.

Au sentiment de perte des finalités, la science, aussi fascinante soit-elle, ne parvient jamais à répondre. De cela, Weber avait une conscience aiguë. La science participe de l'intellectualisation (désenchantement) ; elle explique les phénomènes tout en dévalorisant toute connaissance pré-scientifique. La recherche des causes n'est pas la mise en évidence des

significations. Le fait que la terre tourne autour du soleil peut s'expliquer, mais du point de vue scientifique, il s'agit d'un fait dépourvu de signification. À son tour l'éradication de l'évidence du sens crée une béance, « un accroissement pressant » du besoin d'une nouvelle totalisation.

Dans quelle mesure peut-on dire que l'histoire moderne du fanatisme trouve ici l'une de ses sources d'intelligibilité ? Par leur vocation de mise en sens du monde, les intellectuels furent à l'avant-garde de cette opération de re-totalisation symbolique, d'autant que les nouveaux dogmes devaient être rebâtis aux critères de légitimité modernes : tant le racisme que le matérialisme dialectique se réclamaient de la science.

DU DOUTE À LA FOI : LES RELIGIONS SÉCULIÈRES

Ces questions n'ont cessé de hanter les bons auteurs, depuis M. Weber jusqu'à R. Aron, en passant par K. Jaspers, H. Arendt, M. Sperber et tant d'autres. À partir d'horizons intellectuels et politiques très différents, ils furent nombreux (E. Cassirer, H. Kohn, E. Voegelin, A. Koestler...) au milieu du siècle à tenter de rendre compte de la montée de la barbarie en Europe en termes empruntés au registre religieux : mythes, foi fanatique, dogme, mythe, culte, rites et communion... Le déferlement pulsionnel et nécrophile (au sens que Fromm donne à cette notion) du nazisme semblait démentir la vision de l'histoire des esprits attachés au progressisme rationaliste des Lumières. C'est en songeant à l'expérience nazie et soviétique que Raymond Aron a forgé, en 1944, l'expression de *religion séculière*, désignant ainsi « ces doctrines qui semblaient prendre la place de l'ancienne foi évanouie ». De son côté, exilé à Yale, Ernst Cassirer mesurait l'erreur intellectuelle qui avait consisté à ne pas prendre au sérieux les mythes politiques et consacrait son dernier ouvrage à « l'apparition d'un nouveau pouvoir : celui de la pensée mythique » dans lequel il voyait « le trait le plus marquant et le plus préoccupant du développement de la pensée politique moderne ».

Mais peut-on dire pour autant que ces mythes politiques s'inscrivent purement et simplement dans la continuité des manières de penser traditionnelles ? Que ces religions séculières sont à mettre au compte de la foi du charbonnier des croyances religieuses anciennes ? Le lecteur cherchant des indications sur les signes avant-coureurs du nazisme serait bien inspiré ici d'ouvrir un livre délaissé, à savoir *La situation spirituelle de notre époque* rédigé par K. Jaspers en 1930. L'étonnant c'est que ce n'est pas au fanatisme idéologique que Jaspers consacre ses lignes les plus

acérées, mais au nihilisme. De *La situation spirituelle de notre époque* se dégage bien plutôt le sentiment écrasant d'impuissance et de découragement. Progressivement, au fil des pages, on est saisi par un inquiétant sentiment de familiarité. Là où l'on cherchait le contraste, on découvre la ressemblance.

Sous l'angle strictement idéologique, tout nous sépare des années 1930, cette sombre période où la démocratie parlementaire était massivement contestée à la fois sur sa droite et sur sa gauche. Mais, sur un autre plan, le monde décrit par Jaspers à la veille de la prise du pouvoir par Hitler ressemble au nôtre. C'est moins celui de la foi idéologique que celui du vide, du scepticisme et de la perte de substance. Le langage lui-même se vide et l'on assiste à «une dévalorisation des mots et des propositions. Dans le chaos actuel de la culture, on peut tout dire, mais on n'exprime plus rien réellement» (p. 140-141). Bref, par certains aspects de son désarroi, ce monde ressemble au nôtre. «L'homme contemporain, écrit Jaspers a le sentiment d'un vide de l'existence» (p. 27). Comme Tocqueville, il observe que l'homme des sociétés de masse a peu de temps : «il n'est plus capable d'attente ni de maturation... Le journal remplace le livre, on va de nouveauté en nouveauté et on abandonne les œuvres qui étaient des compagnons de vie. On lit vite. On aime la brièveté... On a perdu la capacité de lire en s'identifiant spirituellement au contenu de l'œuvre» (p. 139). Nous savions qu'avant d'être promu par l'esthétique soixante-huitarde, le jeunisme avait été au cœur des mouvements fascistes. Jaspers le met en relation avec l'âge de la technique. Réduite à une fonction, l'existence des hommes s'objective, se pétrifie, se désingularise pour devenir interchangeable. Et «là où l'homme ne vaut que comme fonction, il doit être jeune ; s'il ne l'est plus, il se donnera l'apparence de la jeunesse». C'est dans ce contexte que les appels «à l'inconscient de la foi, du sang, de la terre, de l'âme, de l'histoire et de l'indubitable» ont séduit. C'est également le nihilisme que Raymond Aron met en avant pour qualifier le climat moral en Allemagne de ces années. «Jamais les méthodes nietzschéennes d'analyse et de critique ne furent maniées avec plus de virtuosité. Jamais les hommes n'avaient aperçu, avec plus de lucidité, les pièges de l'intérêt ou de l'amour-propre, la force de leurs désirs, la fragilité des impératifs intérieurs. Jamais cette prise de conscience n'avait approché d'aussi près un scepticisme anarchique.» Dans sa thèse de 1938, sur les limites de l'objectivité historique, Aron consacre de longues pages à l'historicisme «mélange de scepticisme et d'irrationalisme» qui est «moins une philosophie de l'his-

toire que le substitut d'une philosophie qui manque¹²». L'historicisme qui s'épanouit dès le début du siècle, et surtout après la Première Guerre mondiale, « ne correspond pas seulement à une époque incertaine d'elle-même, mais à une société sans avenir, qui refuse celui qu'elle prévoit et oscille entre la révolte utopique et le fatalisme soi-disant lucide¹³».

Comment penser ensemble, le fanatisme de ces croyants idéologiques prêts à tous les sacrifices – de soi-même mais aussi des autres – et le nihilisme qui semble indiquer au contraire une distance dégrisée à l'égard de toutes les croyances ? Les deux attitudes devraient logiquement s'exclure comme l'absolu et le relatif, le plein et le vide, le feu et la glace. Ce dont il faudrait rendre compte, c'est de l'observation d'un Jean Grenier : « C'est un trait frappant des dix dernières années, écrivait-il en 1936, que le brusque passage d'un doute absolu à une foi totale et parallèlement du désespoir sans limites à un espoir sans limites également¹⁴. » Ou encore de la remarque de Manès Sperber, illustrée par le cas de Bertolt Brecht : « Aucun siècle n'a aussi fréquemment, et d'une manière aussi pressante que le nôtre, dévoilé le processus par lequel des rebelles se transforment en contre-révolutionnaires¹⁵. »

C'est que dans la modernité, la croyance renaît du doute. Le « saut dans la foi » de Lukacs¹⁶ pourrait ici fournir le paradigme de ce type de recompositions paradoxales du croire qu'explorent aujourd'hui notamment les sociologues du religieux. Les témoignages d'anciens militants, celui par exemple d'Arthur Koestler, soulignent souvent l'apaisement existentiel, métaphysique, produit par cette nouvelle lumière : « l'univers entier ressemble alors aux pièces éparées d'un ancien puzzle, qui se trouveraient rassemblées d'un coup comme par magie. Désormais plus de problèmes sans réponses ; les doutes et les débats font partie d'un passé de déchirements, de l'époque déjà lointaine où l'on vivait dans la triste ignorance et l'univers insipide de ceux qui ne savent pas. Désormais, plus rien ne saurait troubler la paix intérieure et la sérénité du converti, sauf, de temps à autre, la peur de perdre cette foi qui seule rend la vie digne d'être vécue et de retomber dans les ténèbres extérieures¹⁷... »

Pour éviter un contresens fréquent, qu'introduit notamment la notion faussement claire de « religion politique », ces nouvelles croyances absolutisées ne relèvent plus du religieux. Elles relèvent d'un mixte de recompositions partielles de l'hétéronomie dans l'autonomie ; ce sont des hybrides monstrueux auxquels la modernité européenne a donné dialectiquement naissance de l'intérieur même du développement de la conscience historique¹⁸. Les idéologies totalisantes qu'Aron avait dési-

gnées sous le terme ironique de religions séculières ne sont pas des *religions*, mais un genre particulier d'*idéologie* ; d'aucuns diraient des idéologies sacralisées¹⁹, en affinité avec la valorisation moderne de l'avenir. « Ces doctrines, écrivait-il en 1944, prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité²⁰. »

L'espoir, cet espoir sans limites qu'évoque Jean Grenier, porte cette fois sur l'ici-bas. L'histoire écrite par ces nouveaux croyants n'est plus écrite par les Dieux. Voilà pourquoi, tout en ouvrant à la critique, le développement de la conscience historique fournit la première des conditions de possibilité des religions séculières. La *vérité* que seuls les textes religieux fournissaient auparavant est désormais à chercher dans l'immanence de l'Histoire, ses lois, son sens. Mythes politiques et religions séculières sont l'expression de cette tentative pour ressaisir *sens ultime* et *absolu* dans l'ordre historique de l'idéologie. En reconstituant un projet politique exhaustif et englobant pour l'ici-bas, ils expriment à leur manière espérance et quête de salut *dans* et *par* l'histoire, et c'est par ce biais qu'ils réinvestissent partiellement les ambitions de la religion dans la politique. Leur projet de re-totalisation du sens se noue au niveau des tous englobants (telles la *race*, la *classe*...) et de quelques figures privilégiées (nation, révolution...) auxquelles sont désormais attachées les significations morales les plus élevées. Celles-ci dessinent à leur tour une polarité négative inverse, tout aussi absolutisée, ouvrant la voie à toutes les formes de diabolisations politiques et de théories du complot que le *xx^e* siècle a créées avec un génie très impressionnant.

Rien de tel que la croyance au complot ou les « visions policières de l'histoire » (Manès Sperber) pour s'immerger à nouveau dans l'océan barbare des certitudes. Comme il serait moralement apaisant de pouvoir imputer tous les malheurs à une organisation ou entité maléfique, dont les preuves de l'existence résident dans l'absence de preuves, la plus grande ruse du diable consistant à nous faire croire qu'il n'existe pas. En travaillant sur son *Histoire de l'antisémitisme*, Léon Poliakov s'était longuement confronté à ces croyances. Il fut logiquement conduit à questionner « les fascinations exercées sur les esprits humains par une causalité élémentaire et exhaustive, équivalant, lui semblait-il, du point de vue psychologique, à une "cause première" ». À ceci près que la fameuse *Mentalité primitive* analysée par Lucien Lévy-Bruhl en 1922, il la voyait au contraire à l'œuvre au cœur même de l'Europe civilisée du *xx^e* siècle.

Effectivement, ce qui rend perplexe dans les théories du complot – la figure paradigmatique fut ici le complot juif prétendument révélé par les Protocoles des Sages de Sion – c’est que leurs incarnations sociopolitiques ont produit les effets les plus dévastateurs au ^{xx}e siècle, comme si la modernité émancipatrice engendrait aussi ses propres poisons et que les progrès de l’esprit humain ouvraient en même temps la possibilité de délires criminels. Les analyses de François Furet ou de Marcel Gauchet²¹ donnent quelques indications pour éclairer cette mystérieuse corrélation. Pour le premier, l’idée du complot comme « catégorie de l’explication politique » accompagne l’imaginaire démocratique du pouvoir comme lieu vide et indéterminé. En ce sens, les théories modernes du complot supposent le bouleversement démocratique. Le second remarque que, loin de considérer la Providence comme moteur du devenir ou cause de catastrophes, ces théories posent que l’Histoire est faite par les hommes, tout en nourrissant visiblement des nostalgies pour un monde ancien. En d’autres termes « la mentalité du complot procède de l’introduction de principes d’origine religieuse à l’intérieur d’une vision laïque du monde ». Ce n’est donc pas par hasard si l’imaginaire du complot, comme vecteur de réenchantement du monde, se déploie parallèlement aux avancées de la démocratie, compagnon fidèle des pulsions de révolte ou des régimes à vocation totalitaire.

POUR CONCLURE : TEMPORALITÉ ET SAGESSE MESSIANIQUE

Est-il possible enfin d’articuler la dialectique du fanatisme et du nihilisme sur la question de la temporalité ? Citées plus haut, les remarques de Jean Grenier, tout comme celles de Raymond Aron observant l’oscillation du désespoir total et de l’espoir sans limites introduisent à une problématique qu’on se bornera à effleurer.

Alors que tant de textes antisémites traditionalistes attribuent l’engagement communiste des juifs à leur messianisme, Erich Fromm, très attaché au socialisme humaniste, nous a laissé une pensée du messianisme qui constitue un antidote aux pièges de l’engagement totalitaire. L’une des particularités de Fromm, c’est qu’il fut probablement celui qui dans la constellation de Francfort a considéré la culture juive non seulement comme un héritage, ou une origine, mais comme une culture vivante. Il a élaboré sa visée émancipatrice à partir de Spinoza, Marx, et Freud, en insistant cependant aussi sur la reprise consciente de l’enseignement

prophétique. Dans son interprétation radicale de la Bible, il nous livre une belle réflexion sur l'histoire, la révolution et les paradoxes de l'espoir. L'attitude talmudique consiste à ne pas « forcer le messie », tout en l'attendant d'une minute à l'autre ; il s'agit d'apprendre à attendre dans une forme d'espoir dynamique, tout en acceptant que le salut puisse ne pas venir au cours de la vie de celui qui l'attend. Il est deux écueils symétriques, nous dit Fromm dans son commentaire : l'attente passive et résignée et l'impatience exaspérée.

L'attente passive et résignée est structurée par le temps désespéré de celui qui n'attend plus rien de la vie. C'est un temps désillusionné, et si l'illusion est une croyance portée par un désir (Freud), on pourrait dire que c'est un temps qui n'est plus irrigué par le désir. C'est peut-être le nôtre, celui de la fin d'un siècle revenu de tout, éprouvé par les grandes erreurs de l'espoir (Steiner) et les dérives totalitaires des utopies. C'est un temps désespéré qui tourne à la résignation, à l'apathie et donc au conformisme²². Pas d'au-delà possible par rapport à *ce qui est déjà*. On serait ici englués dans le monde tel qu'il est. En poursuivant ces perspectives, on pourrait dire que coller au réel, accepter le monde tel qu'il est, dans son immédiateté, horreurs y compris, ferait de nous des *collabos du présent*, des êtres cyniques et nihilistes.

L'impatience exaspérée, elle, prend à rebours la littérature rabbinique. Figure inverse de l'attente passive, elle dévalorise avec impatience *ce qui est*, pour déifier *ce qui doit être*, et notamment l'avenir. C'est l'absolutisation des fins que l'on trouve dans certaines formes de radicalité politique, et la certitude de l'avenir radieux de l'humanité, sublime au point d'y sacrifier des êtres humains en chair et en os. Bref, on est ici du côté du fanatisme.

On peut penser que l'impatience exaspérée de l'illusion d'une jonction immédiate avec l'absolu ou l'universel ne vaut pas mieux que la passivité de la désillusion. Le paradoxe de l'espoir selon Fromm se loge à bonne distance de ces deux orientations. Il renvoie au paradoxe de la foi qui réside dans « une certitude fondée sur une expérience intérieure du but à atteindre même si celui-ci n'a pas encore été atteint et qu'aucune preuve n'existe qu'il le sera jamais ».

Où en sommes-nous aujourd'hui ? Après une période de croyances aveugles et de fanatisme, nous serions revenus à une période de basses eaux idéologiques. Depuis les années 1980, un certain nombre d'auteurs (K. Pomian, E. Morin, P.-A. Taguieff) ont insisté sur la crise de l'avenir et le présentisme des sociétés occidentales contemporaines. Crise de

l'avenir, crise de notre représentation des finalités ; réduction tendancielle du temps à l'actualité immédiate, présentisme et valorisation démocratique de l'individu produisent par leur conjonction des effets très paradoxaux en matière de morale. Le constat est apparemment contradictoire. D'un côté, l'époque serait *nihiliste* et sceptique. De l'autre pourtant, le triomphe de la référence aux droits de l'homme plaide en faveur d'une modernité caractérisée par une dimension d'absolu ou de « transhistoricité ».

En mettant l'accent sur le premier terme, la crise du futur apparaît comme une crise indissociablement politique et morale. La faiblesse des projets politiques qui nous conduit à gérer le *statu quo* plus qu'à gouverner, aussi bien que l'effondrement des contenus utopiques dans les représentations du temps semblent nous ramener sans cesse vers la positivité de *ce qui est* comme si, renonçant à chercher plus loin, on devait s'en satisfaire. C'est pourtant à travers la recherche des finalités et des biens visés que se dessine le lien entre l'exigence morale du *devoir être* et le temps. La forme que nous espérons donner à l'avenir relève non pas de ce qui *est* mais de ce qui *devrait être* et de ce que nous pourrions *espérer*. Or l'une des questions qui se pose ici c'est de savoir si on peut vivre, et construire une société démocratique, sans téléologie ?

Dans ce contexte, on peut se demander si les recompositions auxquelles on assiste depuis quelques années des nouvelles radicalités, si complaisantes avec un antisionisme démonologique, ne représentent pas un dévoiement affligeant d'une quête de sens, menée par des générations qui ne parviennent pas à trouver une forme positive à leur visée critique. Au moment même où le classique antisémitisme nationaliste de droite (qui se maintient dans les extrêmes droites européennes, tout comme s'y perpétuent les vieilles thématiques raciales) perd de sa capacité de mobilisation et de son attrait culturel, il est affligeant de voir qu'il retrouve sa légitimité du côté des sensibilités d'extrême gauche, sous les traits d'un combat antiraciste, anti-impérialiste ou humanitaire bien dévoyé.

On aurait affaire ici à un nouveau chapitre de la dialectique du fanatisme et du nihilisme. Reste que l'individualisation massive du rapport au sens, aux valeurs et au temps, ainsi que la difficulté contemporaine d'articuler l'individuel et le collectif semblent limiter structurellement toute possibilité de mobilisation fanatique massive.

NOTES

1. Éric Voegelin, « préface de décembre 1938 », *Les religions politiques*, op. cit., p. 26.
2. Ernst Cassirer, « Le judaïsme et les mythes politiques modernes » (*Contemporary Jewish Record, Review of events and digest of opinion*, n° 7/1944), trad. Fabien Capeillères, dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 3/1991, p. 293. Le dernier chapitre de *Le mythe de l'État* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, se termine par ces phrases : « Quand nous avons pour la première fois entendu parler de mythes politiques, nous les avons trouvés si incongrus, si ridicules, si délirants et si absurdes, que nous avons eu du mal à les prendre au sérieux. Nous savons désormais qu'il s'est agi là d'une grave erreur. Il ne faut pas que nous la commettions une seconde fois » (p. 400).
3. Arthur Koestler, « L'anatomie d'un mythe » (1944), repris dans *Le Yogi et le commissaire*, Paris, Livre de Poche, 1969, p. 189.
4. Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, Paris, Payot (1976), 1993, p. 105.
5. *Idem*, p. 151.
6. *Le Monde* du 28 mai 2002 ; lire aussi le témoignage de Félicia Chaix publié sur le site Proche-Orient.info.
7. La documentation est désormais impressionnante. Voir les *bulletins de l'Observatoire du monde juif*, publiés depuis novembre 2001 ; Emmanuel Brenner et al. (dir.), *Les territoires perdus de la République. Antisémisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Paris, Mille et une nuits, 2002, 2^e éd. revue et augmentée 2004 ; Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Paris, Mille et une nuits, 2002 ; *Prêcheurs de haine : Traversée de la judéophobie planétaire*, Paris, Mille et une nuits, 2004 ; Union des étudiants juifs de France, SOS Racisme, « Les actes antisémites en France depuis septembre 2000 », *Les antifeujs. Le livre blanc des violences antisémites en France depuis septembre 2000*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 31-110.
8. Liliane Kandel, « Au pays du silence déconcertant », *Les Temps modernes*, n° 618 (mars-avril-mai)/2002.
9. Voir Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York, Columbia UP, 1968 ; Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, tome 3, Paris, Calmann-Lévy, 1968, p. 377-391 ; Pierre Birnbaum, *Un mythe politique : la « République juive », de Léon Blum à Pierre Mendès France*, Paris, Fayard, 1988, p. 278-298 ; Marc Crapez, *La gauche réactionnaire. Mythes de la plèbe et de la race*, préface de P.-A. Taguieff, Paris, Berg International, 1997.
10. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952) repris dans *Le racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, nouvelle édition, 1973, p. 15.
11. R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990, du même auteur, « L'humanisme comme origine de l'esprit démocratique », in Jean Marc Ferry et Boris Libois (éd.), *Pour une éducation postnationale*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 23-40.
12. Raymond Aron, « À propos de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Le paradoxe du même et de l'autre », repris dans *Commentaire*, n° 28-29/1985, p. 474-480.
13. Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (1958), éd. par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 23.
14. Nous croyons par exemple que la liberté de religion constitue l'une des plus grandes victoires dans le combat pour la liberté, mais nous ne voyons plus que l'homme contem-

- porain a perdu la capacité de croire en quoi que ce soit, écrit Erich Fromm dans *Escape From Freedom* (1941), New York, H. Holt & Cie, 1994, p. 105, poursuivant ici la critique nietzschéenne du nihilisme.
15. « Toute action pédagogique est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel », écrivent Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éd. Minuit, 1970, p. 19. Voir la critique de Dany-Robert Dufour, Patrick Berthier, Vers un nouveau nihilisme ?, *Le débat*, n° 123/2003, p. 165.
 16. Leo Strauss, « Le nihilisme allemand » (1941), repris dans *Nihilisme et politique*, trad. de l'anglais par O. Seyden, Paris, Payot, Rivages, 2001, p. 44.
 17. « De la force d'attraction des systèmes totalitaires » (1956), repris dans *Psychologie du pouvoir*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 115.
 18. Titre d'un chapitre du cours de Éric Voegelin, *Hitler et les Allemands*, trad. de l'allemand par Mira Köller et Dominique Ségler, Paris, Seuil, 2003, p. 281-300.
 19. Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » (1919), trad. Julien Freud, repris dans *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, rééd. coll. « 10:18 », 1963, p. 92, 96-97.
 20. Raymond Aron, Introduction à Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 51.
 21. Rappelons ce passage très suggestif de Max Weber, concernant la situation de l'intellectuel face au désenchantement du monde : « Le salut que cherche l'intellectuel est toujours fondé sur une "nécessité [ou détresse] intérieure" [...] L'intellectuel cherche par des voies diverses, dont la casuistique s'étend à l'infini, à conférer de bout en bout un "sens" à sa façon de vivre, il cherche l'"unité" avec lui-même, avec les autres hommes et avec le cosmos. C'est lui, l'intellectuel qui conçoit le "monde" comme un problème de "sens". Du fait que l'intellectualisme repousse la croyance à la magie, les processus de ce monde se "désenchangent", perdent leur sens magique, ils "sont" et se "passent" seulement, mais ils ne "signifient" plus rien. D'où un accroissement pressant de l'exigence pour que le monde et la "façon de vivre" ne fassent qu'un tout soumis à un ordre ayant une "signification" », Max Weber, *Économie et société*, trad. J. Freund *et al.*, Paris, Plon, 1971, p. 524.
 22. *Le mythe de l'État* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 17.
 23. Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. de l'allemand par W. Biemel et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 2^e éd. 1952.
 24. Raymond Aron, « Tyrannie et mépris des hommes » (1942), repris dans *Chroniques de guerre, La France Libre, 1940-1945*, édition revue et annotée par Christian Bachelier, Paris, Gallimard, 1990, p. 471.
 25. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), nouvelle éd. revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986, p. 376.
 26. *Idem*, p. 368.
 27. Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (1937), Paris, Gallimard, 1961, p. 27.
 28. Manès Sperber, « Fortune et mauvaise fortune des intellectuels en politique » (1965), repris dans *Psychologie du pouvoir*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 171.
 29. Sur le saut du doute à la croyance, voir par exemple la discussion menée par Hannah Arendt, « Religion et politique » (1953), repris dans *La nature du totalitarisme*, trad. de l'anglais et préfacé par Michèle-Èrène Brudny de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 139. *op. cit.*, p. 140-141.

30. Voir Daniel Bell, «Après “l’âge du péché absolu”. Georg Lukacs, et les racines mystiques de la révolution», repris dans *La fin de l’idéologie*, Paris, PUF, 1997, p. 333-360; voir aussi, «The Returned of the Sacred? The Argument of the Future of religion», repris dans *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, 1980, p. 341-343 en particulier.
31. Arthur Koestler, *Les militants*, Paris, Mille et une nuits, 1997, p. 20, texte publié initialement dans l’ouvrage collectif *Le Dieu des Ténèbres*, regroupant les textes de Ignazio Silone, Richard Wright, André Gide, Louis Fisher, Stephen Spender, Paris, Calmann-Lévy, 1950.
32. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 18-23 et 59.
33. Voir par exemple U. Tal, «Political Faith» of Nazism prior to the Holocaust, Tel Aviv, 1978, cité par Omer Bartov, *L’armée d’Hitler* (1990), trad. de l’américain par Jean-Pierre Richard, préface de Philippe Burrin, Hachette, Pluriel 2003, p. 174 et suiv.,
34. Raymond Aron, «L’avenir des religions séculières», *La France libre*, 1944, repris dans *Commentaire* n° 28-29/1985, p. 370. Nous avons présenté une rapide discussion de la notion de religion séculière, dans «Le nationalisme comme religion séculière», in Gil Delannoï, et Pierre-André Taguieff (éds), *Nationalismes en perspective*, Paris, Berg International, 2001, p. 265-302.
35. Dans son essai sur «le concept d’histoire», H. Arendt poursuit, à propos de l’essor des humanités au XIX^e siècle, les réflexions de F. Meinecke [*Die Entstehung des Historismus*, Munich et Berlin, 1936, p. 394] : «Les hommes ont alors commencé de lire, ainsi que l’a signalé Meinecke, comme personne n’avait lu auparavant. Ils “lisaient pour arracher à l’histoire la vérité ultime qu’elle pouvait offrir aux hommes en quête de Dieu”; mais cette vérité ultime, n’était plus censée résider dans un livre unique, qu’il s’agisse de la Bible ou de quelque substitut de la Bible; l’histoire elle-même était considérée comme un tel livre, le livre de “l’âme humaine dans les temps et les nations”, comme le définit Herder», repris dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», p. 93.
36. Nous reprenons ici les termes dont se sert F. Furet pour qualifier la figure même de la révolution, *Le passé d’une illusion. Essai sur l’idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 46.
37. François Furet, *Penser la révolution française*, nouv. éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1983; Marcel Gauchet, «Le démon du soupçon» (entretien), *L’Histoire*, n° 84/1985.
38. *Vous serez comme des dieux. Une interprétation radicale de l’ancien testament et de sa tradition*, trad. Paul Alexandre, éd. revue et annotée par Evelyne Sznycer et Serge Pahaut, Bruxelles, Complexe, 1975, p. 82-140 en particulier.
39. «Le désespoir mène à l’apathie, l’apathie au conformisme», écrit Vaclav Havel.
40. Erich Fromm, *Vous serez comme des Dieux*, op. cit., p. 140.
41. Yves Charles Zarka, «La constitution de la conscience historique», repris dans *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001, p. 76.
42. Voir par exemple J. Hersch, «L’exigence morale aux prises avec le temps», 4 (1955), p. 413-416.