

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

JACOB TALMON ET LA GUERRE FROIDE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

JULIEN POIRIER

SEPTEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

En premier lieu, nous voudrions remercier Monsieur Jean-Guy Prévost, professeur au département de science politique de l'UQAM et directeur de ce mémoire, pour sa très grande disponibilité et les nombreux conseils qu'il nous a donnés durant notre parcours. Nous voudrions aussi remercier Madame Rebecca Lavoie pour son soutien indéfectible durant les moments les plus difficiles. Finalement, merci à mes parents Michel et Sylvie Poirier pour m'avoir encouragé à terminer cette grande aventure.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
L'état de la question : la contribution théorique de Talmon	5
Talmon et la Guerre froide.....	8
Un commentaire critique.....	11
PREMIÈRE PARTIE.....	13
DÉMOCRATIE TOTALITAIRE ET MESSIANISME POLITIQUE	13
CHAPITRE I.....	14
ROUSSEAU, RÉVOLUTION FRANÇAISE ET ORIGINES DU TOTALITARISME....	14
1.1 Quelques considérations générales sur les philosophes rationalistes français du 18 ^e siècle.	15
1.1.1 Rousseau, père du totalitarisme de gauche	17
1.2 L'opposition fondamentale : démocratie totalitaire et démocratie libérale.....	20
1.3 Totalitarisme de gauche et totalitarisme de droite	23
1.4 Talmon et la Révolution française : jacobinisme, babouvisme et première expérience totalitaire de gauche.....	25
1.5 Le messianisme politique.....	26
1.5.1 Le messianisme politique : les éléments hérités du 18 ^e siècle	30
1.5.2 Éléments novateurs du messianisme politique romantique : holisme, philosophie de l'histoire et aspect socio-économique.....	33
DEUXIÈME PARTIE.....	38
JACOB TALMON ET LA GUERRE FROIDE	38
CHAPITRE II	39
TALMON ET LE CONGRÈS POUR LA LIBERTÉ DE LA CULTURE.....	39

2.1 La Guerre Froide culturelle : le contexte politique général	42
2.2 Vers la Guerre froide culturelle.....	45
2.3 Anticommunisme libéral : un engagement intellectuel représentatif de la Guerre froide culturelle.....	47
2.4 Talmon et le Congrès pour la liberté de la culture.....	48
2.4.1 Qu'est-ce que le Congrès pour la liberté de la culture ?	49
CHAPITRE III.....	55
DÉMOCRATIE TOTALITAIRE ET MESSIANISME POLITIQUE : MISES EN CONTEXTE	55
3.1 Guerre froide et luttes pour la définition du totalitarisme.....	55
3.2 Démocratie totalitaire et luttes pour la définition du totalitarisme.....	60
3.3 Talmon et la fin des idéologies	71
3.3.1 La fin des idéologies: quelques remarques générales sur la nature des débats	75
3.3.2 Messianisme politique et fin des idéologies.....	78
3.3.3 Vision de l'intellectuel de gauche.....	80
3.3.4 Critique du rationalisme radical.....	84
3.3.5 Critique de la révolution, de l'utopie et du volontarisme révolutionnaire	87
3.3.6 Une critique de la philosophie de l'histoire rationaliste et téléologique	92
TROISIÈME PARTIE	98
COMMENTAIRE CRITIQUE	98
CHAPITRE IV :.....	99
COMMENTAIRE CRITIQUE	99
4.1 Présentation des critiques.....	99
4.2 L'approche idéologique : une version radicale	101
4.3 L'opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale	105
4.3.1 Face à Shils	105
4.3.2 Démocratie totalitaire et démocratie libérale : face aux libertés formelles et réelles de Raymond Aron	110
TALMON AUJOURD'HUI	115
Talmon et le révisionnisme historique	116

Talmon et les Anti-Lumières	122
APPENDICE A.....	128
LE TROISIÈME TOME DE LA TRILOGIE	128
BIBLIOGRAPHIE :	131

LISTE DES TABLEAUX

Tableau		Page
1.1	Démocratie totalitaire et démocratie libérale.....	21
1.2	Totalitarisme de gauche et totalitarisme de droite.....	24
1.3	Messies politiques selon leur pays d'origine.....	28
1.4	Le messianisme politique romantique.....	30

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous traiterons de l'œuvre de l'historien israélien Jacob Talmon (1916-1980). Plus spécifiquement, nous allons examiner les rapports entre ces deux principaux concepts, démocratie totalitaire et messianisme politique, et le contexte historique de la Guerre froide.

Dans la première partie, nous allons définir rigoureusement les deux concepts principaux proposés par Talmon, soit la démocratie totalitaire et le messianisme politique. La démocratie totalitaire (totalitarisme de gauche) est le produit de la philosophie de Rousseau et particulièrement de son concept de volonté générale. Elle est une démocratie excessive et idéologique s'incarnant pour la première fois durant la dictature jacobine et plus de cent années plus tard durant le règne de Staline. Le messianisme politique est une tendance historique continue regroupant des auteurs comme Saint-Simon, Marx, Fourier et Lénine. Pour Talmon, les messies politiques sont avant tout des intellectuels rationalistes, révolutionnaires, responsables de la formation de l'idéologie totalitaire. Ils sont eux aussi les descendants de la philosophie des Lumières françaises.

Dans un deuxième temps, nous allons examiner les rapports entre les concepts de Talmon et le contexte historique de la Guerre froide. Pour ce faire, nous allons resituer ceux-ci à l'intérieur des travaux du Congrès pour la liberté de la culture à Paris, une organisation internationale anticommuniste très puissante durant les années 1950 et 1960. Puis, nous allons replacer les deux concepts de Talmon dans leur contexte idéologique respectif. Le concept de démocratie totalitaire sera alors inséré dans les luttes pour la définition du totalitarisme (1947-1956) aux côtés de certains textes de Hannah Arendt et de Karl Joachim Friedrich. Le concept de messianisme politique sera situé dans le cadre du débat de la fin des idéologies (1954-1962) aux côtés de certains écrits de Raymond Aron, Edward Shils et Daniel Bell.

Finalement, nous allons proposer un commentaire critique dans la dernière section.

LISTE DE MOTS CLÉS

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| 1. Anticommunisme | 4. Révolution française |
| 2. Idéologie | 5. Rousseau |
| 3. Messianisme | 6. Totalitarisme |

INTRODUCTION

Ce mémoire portera sur l'œuvre de l'auteur israélien Jacob Talmon. Nous nous intéresserons plus spécifiquement à la trilogie par laquelle il est mieux connu hors d'Israël et du monde juif, soit *Les origines de la démocratie totalitaire* (1951), *Political Messianism : The Romantic Phase* (1960) et *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution* (1980).¹ Notre étude traitera plus précisément sur ses deux principaux concepts, démocratie totalitaire et messianisme politique, présentés dans les deux premiers tomes du triptyque. Nous allons aussi inclure deux articles qu'il a écrits respectivement en 1959 et en 1970 : le premier, «Utopianism and Politics : A Conservative View»², est paru dans la revue *Commentary*, alors que le deuxième, « The Legacy of George Sorel »³, a été publié dans *Encounter*. Nous allons laisser de côté ses écrits sur la question juive et l'État d'Israël comme *The Unique and the Universal* (1965) ou *Israel Among the Nations* (1968). Nous avons donc retenu uniquement ses œuvres traitant de la question du totalitarisme et, plus généralement, de l'histoire des idées modernes.

¹ Nous allons nous concentrer sur les deux premiers volumes de la trilogie. Nous n'allons pas inclure le troisième tome dans notre étude. Nous justifions ce choix dans l'annexe A.

² Jacob TALMON, «Utopianism and Politics: A Conservative View», *Commentary*, Août, 1959, p.49-54.

³ Jacob TALMON, «The Legacy of George Sorel», *Encounter*, 1970, p.47-61p.

Jacob Leib Talmon⁴ (1916-1980) est né en Pologne dans une famille juive orthodoxe. Sa vie a été mouvementée et marquée par la montée et le règne des trois États totalitaires (Russie bolchevique, Italie fasciste, Allemagne nazie) de la première moitié du 20^e siècle, la Grande Dépression, l'Holocauste, et la Deuxième Guerre mondiale, durant laquelle il se réfugie en Angleterre, et la Guerre Froide. Il sera d'ailleurs un participant actif dans cet affrontement idéologique entre les deux superpuissances et leurs alliés respectifs comme nous le verrons plus tard. À partir de 1949, il va vivre à Jérusalem et occuper un poste de professeur d'histoire moderne à l'Université hébraïque. Il sera très impliqué dans les débats politiques internes qui vont secouer Israël entre les années 1950 et 1980. Il va aussi sillonner l'Europe et les États-Unis à titre de conférencier dans de nombreux colloques, à l'Université d'Oxford ou à Columbia par exemple. Comme nous le verrons plus loin, il a participé aux activités du Congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950-1967). Cette organisation internationale était très active durant la Guerre froide. Elle était un regroupement d'intellectuels du « monde libre » et était engagée dans l'affrontement culturel international qui mettait aux prises l'Union Soviétique, ses alliés et les États-Unis et certains pays de l'Europe occidentale comme la Grande-Bretagne et l'Allemagne de l'Ouest. Il a écrit les deux articles que nous avons mentionnés plus haut dans des revues qui étaient dans l'orbite du réseau international de revues mis sur pied par le Congrès durant les années 1950. Il a aussi participé aux *Colloques de Rheinfelden* qui ont eu lieu en 1959 sous l'égide du Congrès et qui traitaient de la fin des idéologies et plus spécifiquement de la fin du messianisme politique. Ces rencontres intellectuelles lui ont permis de fréquenter des intellectuels de renommée internationale comme Raymond Aron (à qui l'on doit la publication française de *The Origins of Totalitarian Democracy*), Robert Oppenheimer, Eric Voegelin, George Kennan, et bien d'autres. Jacob Talmon a cultivé des amitiés avec des intellectuels juifs renommés comme Zeev Sternhell, Isaiah Berlin, et Karl Dietrich Bracher. Il s'est éteint en 1980, quelques semaines après avoir terminé le dernier volume de son triptyque. Il est encore célébré comme grande figure intellectuelle en Israël, comme en fait foi un colloque tenu en sa mémoire en 2006 à Jérusalem.

⁴ Pour les informations biographiques, voir Yehoshua ARIELI «Jacob Talmon : An intellectual portrait», in Yehoshua ARIELI et Nathan ROTENSTREICH (ed.), *Totalitarian Democracy and after*, Portland, Frank Cass, 1984, p.1-37.

Jacob Talmon est surtout connu pour le premier tome de sa trilogie, *Les origines de la démocratie totalitaire*, paru en 1952 durant les années « chaudes » de la Guerre froide. Dans cette étude culminant avec la Révolution bolchevique de 1917, le totalitarisme de gauche est l'enfant légitime de la philosophie moderne et plus précisément de la théorie de la volonté générale de Rousseau. Les grands thèmes de la modernité comme l'utopie, le progrès, la question de la représentation politique et de ses critiques ont engendré deux types de démocraties qui sont dans un affrontement constant depuis la Révolution française : la démocratie libérale et la démocratie totalitaire. La Révolution française est le prototype de la démocratie totalitaire s'incarnant durant le règne des Jacobins (1793-1794) et lors du complot babouviste. Cette nouvelle forme d'organisation politique est une version radicale de la démocratie directe reposant sur l'enthousiasme des masses, le règne d'une avant-garde éclairée et l'utilisation de la terreur pour accélérer le passage à une société utopique inspirée par les écrits des philosophes modernes et surtout Rousseau. La Révolution française va léguer un mythe durable liant révolution et progrès et qui va traverser le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle pour ensuite se cristalliser durant la Révolution bolchevique.

Durant cette longue période tumultueuse, de nombreux auteurs comme Marx, Fourier, Saint-Simon, Luxemburg, Lénine, Sorel et plusieurs autres vont prétendre qu'une révolution régénératrice, totale et inévitable est imminente et que l'homme doit intervenir dans l'histoire pour accélérer sa venue. Tous ces auteurs seront regroupés sous le concept de messianisme politique que Talmon va introduire dès le premier tome de sa trilogie et qui sera le concept central du deuxième tome, *Political Messianism : The Romantic Phase*. Pour lui, tous ces auteurs font la promotion d'une idéologie ayant participé à la formation des totalitarismes du 20^e siècle. Dans leurs écrits, on retrouve les ingrédients essentiels de l'idéologie totalitaire comme l'utopisme, le volontarisme révolutionnaire, l'historicisme, la critique de la représentation politique, l'incitation à l'usage de la violence, etc. Il faut noter que Talmon s'intéresse aussi à la généalogie intellectuelle du totalitarisme de droite (Italie fasciste et Allemagne nazie) dans le troisième tome, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*. Toutefois, il ne fait aucun doute que l'objet principal de sa théorie concerne les origines philosophiques du communisme.

Talmon propose donc une interprétation d'ensemble de la période moderne. Il s'intéresse avant tout aux mouvements révolutionnaires, à leurs idéologies et à leur cristallisation totalitaire. Une grande question traverse l'ensemble de la trilogie : quelles sont les origines intellectuelles du totalitarisme ?

Pourquoi travailler sur l'œuvre de cet auteur oublié pendant plus de deux décennies ? L'intérêt de cette recherche, du point de vue de la science politique, est multiple. Tout d'abord, il faut mentionner qu'il n'existe aucune étude systématique de l'œuvre de Talmon qui soit disponible en langue anglaise ou française. Talmon est pourtant un auteur important si l'on veut bien saisir l'itinéraire d'un concept dynamique comme le totalitarisme, et particulièrement l'âge d'or de ce concept. En tant que participant radical à la Guerre froide idéologique, Talmon est un cas très intéressant pour analyser la production intellectuelle durant cette période mouvementée. De plus, beaucoup d'auteurs ont accordé une attention exclusive au premier tome de la trilogie, *Les origines de la démocratie totalitaire*, au détriment des deux opus suivants couvrant l'histoire intellectuelle du 19^e siècle en entier et la première moitié du 20^e siècle. La majorité des thèmes propres à la modernité politique (révolution, représentation politique, propriété privée, nationalisme, etc.) se retrouvent dans cette immense entreprise intellectuelle qui constitue une référence importante sur la période malgré les critiques que l'on peut formuler à certains égards.

Notre travail de l'œuvre de Talmon va comporter deux grandes dimensions. Dans un premier temps, nous allons nous intéresser au texte en soi. Nous voulons faire ressortir les principales thèses qu'il défend, identifier son approche et définir précisément les concepts majeurs de son arsenal théorique grâce à une analyse interne rigoureuse. Dans un deuxième temps, nous allons tenter de répondre aux questions suivantes : dans quel contexte historico-politique précis peut-on situer l'œuvre de Talmon ? Quels sont les événements marquants qui ont lieu au moment où il rédige sa trilogie ? Quels sont les problèmes particuliers de son époque auxquels il tente de répondre en écrivant des livres et en proposant des concepts ? Quels sont les liens à faire entre ses concepts, messianisme politique et démocratie totalitaire, son approche généalogique du totalitarisme, et les événements ayant lieu à l'époque où il écrit ? Notre objectif en répondant à ces questions est de proposer un contexte historico-politique plus précis que celui mis en lumière dans les travaux ultérieurs. Ce faisant, nous

serons en mesure de proposer un deuxième contexte, celui-ci de nature idéologique ou intellectuel, dans lequel nous pourrions insérer l'œuvre de Talmon afin de mieux en mesurer les fondements, la portée et les limites.

L'état de la question : la contribution théorique de Talmon

Dans un premier temps, la plupart des auteurs s'entendent pour dire que Talmon a grandement contribué aux débats sur le concept de totalitarisme durant la Guerre froide. Il a contribué à un type d'explication du phénomène totalitaire qui consiste à en retracer la matrice.⁵ Pour les tenants de cette approche, le totalitarisme est avant tout le produit d'idées, de croyances, de valeurs, d'une foi. Ce sont des représentations idéologiques systématisées qui sont responsables de cette barbarie et non les conditions socio-économiques, par exemple. **Les idées sont des causes efficaces ayant un impact direct sur le processus historique et qui vont participer à la mise en place des totalitarismes au 20^e siècle.** Il faut donc entreprendre un travail archéologique et déterminer quels dispositifs intellectuels ont pu participer à la formation des idéologies totalitaires. Suivant les auteurs, certains thèmes comme l'utopisme, l'historicisme, l'antisémitisme, l'éloge de l'autorité vont être retenus dans l'imaginaire occidental et les auteurs ayant défendu de telles idées seront pointés du doigt et accusés d'avoir participé à la formation de l'idéologie totalitaire. Il faut donc examiner le passé philosophique, l'histoire des idées, pour mettre en lumière les racines intellectuelles du totalitarisme. Il faut tenter de comprendre le présent en scrutant le passé, mais aussi comprendre le passé par ses prolongements présents. «Talmon's historical thought is focused on the present. He searches the past in order to discover the factors that have determined the patterns of today. »⁶

La deuxième grande contribution théorique de Talmon est liée à la matrice intellectuelle. Si on postule que le totalitarisme est avant tout un produit des idées, alors quelles doctrines philosophiques sont retenues dans la genèse intellectuelle du totalitarisme ? C'est ici que Talmon va défendre sa thèse principale. Le totalitarisme est un produit de la

⁵ Bernard BRUNETTEAU, *Les Totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999, 240p.

⁶ ARIELI, *op.cit.*, p.29.

philosophie moderne et avant tout des écrits de Rousseau sur la volonté générale. Rousseau est donc l'ancêtre du totalitarisme. Sa théorie de la volonté générale a enfanté une double progéniture : démocratie libérale et démocratie totalitaire. Il faut noter que le terme de démocratie totalitaire a été introduit par Talmon dans le premier tome de sa trilogie. Nous allons immédiatement définir le couple démocratie totalitaire et démocratie libérale que Talmon oppose continuellement.⁷

La démocratie totalitaire se pose comme alternative historique à la démocratie libérale durant la période moderne. Elle est un produit de la philosophie des Lumières (surtout de Rousseau et de son concept de volonté générale) et s'est incarnée pour la première fois durant la Révolution française durant le court règne des Jacobins (1793-1794) et lors du complot babouviste avorté (1795). La démocratie totalitaire ne reconnaît qu'un seul plan d'existence, le plan politique et une seule vérité politique. La politique (l'État) est un instrument de changement radical permettant à l'homme d'accéder à un ordre utopique, à une harmonie prédéterminée grâce à une révolution purificatrice. La liberté humaine passe par la poursuite et la réalisation de cet objectif commun. La démocratie totalitaire est aussi un régime populiste radical, une démocratie de masse excessive et idéologique reposant sur l'enthousiasme des masses consacrant le règne d'une élite éclairée n'hésitant pas à utiliser la violence pour atteindre ses objectifs ultimes.

À l'opposé, la démocratie libérale reconnaît l'existence d'une sphère privée échappant à l'État. Elle affirme la valeur suprême de la liberté qui trouve son essence dans la spontanéité et dans l'absence de contraintes. La politique est avant tout une question d'approximations successives favorisant la continuité, l'évolution et le pragmatisme. La démocratie libérale est aussi caractérisée par l'absence de coercition et de violence, lesquelles ne sont jamais mobilisées en vue d'atteindre un objectif.

Talmon a introduit un autre concept dans le vocabulaire politique : celui de messianisme politique. Ce concept recouvre de nombreux auteurs de la période moderne comme Fourier, Marx, Engels, Saint-Simon, Michelet ou Lénine. Selon Talmon, le

⁷ TALMON définit et oppose la démocratie totalitaire et la démocratie libérale dans un passage éloquent que l'on retrouve dans Jacob TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire, op.cit.*, p.12-13.

messianisme politique est un produit des Lumières et une réalité de première importance durant la période moderne, plus particulièrement durant la première moitié du 19^e siècle en Europe occidentale et durant la deuxième moitié du même siècle en Russie. Le messianisme politique est avant tout une disposition d'esprit, une foi et un climat d'idées face à l'avenir reposant sur une vision du monde eschatologique et millénariste. Le messianisme politique regroupe tous les auteurs faisant la promotion d'une régénération universelle, complète et définitive, passant par une révolution politique et sociale totale. L'homme, grâce aux facultés de la raison et à sa capacité d'action, est en mesure d'ériger la Cité de Dieu sur terre ici et maintenant. Les messies politiques sont des partisans de la religion de la révolution et offrent bien souvent un message universel de rédemption qui se veut une religion de substitution au christianisme. La liberté est toujours définie par rapport à une entité collective comme la classe ou la nation et elle s'accomplit quand l'individu est parfaitement inséré et intégré dans cette réalité transcendante. Les messies politiques vont bien souvent mettre de l'avant une philosophie de l'histoire postulant que, grâce à la raison, il est possible de connaître avec certitude les lois de l'histoire, son évolution et son dénouement final. L'histoire est caractérisée par un progrès total et illimité qui va amener la mise en place inévitable de l'utopie. Finalement, les messies politiques sont porteurs d'une critique de la civilisation capitaliste. Ils font la promotion d'une doctrine socioéconomique qui passe bien souvent par la remise en cause du statut de la propriété privée et proposant un nouveau mode d'organisation sociale variant selon les auteurs retenus.

Plusieurs auteurs vont lier les concepts de Talmon au contexte historique général de la Guerre froide.⁸ Selon eux, son œuvre est un exemple de l'influence de la Guerre froide sur la production intellectuelle. Il était pleinement engagé dans la défense des valeurs du « monde libre » et il était un adversaire idéologique du communisme soviétique. Pour lui, l'Angleterre et les États-Unis représentaient la vertu politique, alors que la Russie soviétique incarnait la perversion des idéaux modernes d'égalité, de liberté et de fraternité. Son opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale serait un reflet du monde

⁸ Abbott GLEASON, «Searching for the Origins of Totalitarianism», in *Totalitarianism : The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995, p.109-121. Voir aussi, John DUNN, «Totalitarian Democracy and the Legacy of Modern Revolutions- Explanation or Indictment?», in ARIELI *op.cit.*, p.37-56.

bipolaire en place lors de la Guerre froide. Les liens entre Talmon et la Guerre froide concernent avant tout les thèses défendues dans *Les origines de la démocratie totalitaire*. Le concept de messianisme politique, que l'on retrouve dans *Political Messianism : The Romantic Phase*, n'a jamais retenu l'attention autant que celui de démocratie totalitaire quand les commentateurs s'intéressent à l'œuvre de Talmon et à ses liens avec la Guerre froide.

Talmon et la Guerre froide

À l'instar des auteurs abordés, nous croyons qu'il faut situer l'œuvre de Talmon dans le contexte de la Guerre froide. Il ne fait aucun doute que ce dernier était impliqué, en tant qu'intellectuel, dans l'affrontement ayant opposé l'Union Soviétique et les États-Unis et leurs alliés respectifs. Notre travail va donc s'appuyer sur les écrits antérieurs liant Talmon et le contexte de la Guerre froide. Toutefois, nous croyons que le contexte de la Guerre froide est beaucoup trop général. Ce conflit complexe et pluriel a duré plus de quarante années. Il s'est déroulé à la fois sur les plans politique, militaire, culturel et économique. La Guerre froide comporte plusieurs phases distinctes. Les événements des années 1950 et 1960 de la « Hot Cold War » (Guerre de Corée, mort de Staline, crise des missiles à Cuba, Blocus de Berlin, etc.) ont lieu dans un contexte beaucoup plus chargé que ceux ayant lieu dans les années 1970 et 1980, alors que la détente a contribué à apaiser les tensions entre les deux ennemis. Nous croyons donc qu'il est impératif de présenter un contexte beaucoup plus précis si l'on veut bien comprendre l'influence de la Guerre froide sur les écrits de Talmon.

Les intellectuels impliqués dans ce conflit participaient pleinement à l'affrontement culturel qui opposait les deux superpuissances. En effet, la culture a rapidement été définie comme étant un paradigme important durant les premières années du conflit.⁹ Elle était une arme opérationnelle, la substance de l'affrontement qui visait à conquérir l'esprit des hommes. Les armes culturelles comme le cinéma, la littérature, les sciences sociales, la religion et la musique étaient mobilisées par chaque camp qui faisait la promotion de sa propre culture tout

⁹ Frances STONOR SAUNDERS, *Qui mène la danse : La CIA et la guerre froide culturelle*, Paris, Denoël, coll. «Impacts», 1999, p.13.

en stigmatisant celle de l'adversaire. Un *Kulturkampf* opposait les deux belligérants sur la scène internationale.

Les États-Unis ont été très actifs dans leur effort de guerre culturelle. De nombreuses initiatives ont été mises sur pied pour faire la promotion de la culture américaine sur la scène internationale et plus particulièrement en Europe de l'Ouest.¹⁰ Comme nous l'avons déjà dit, un organisme international américano-européen a joué un rôle de premier plan durant les années 1950 et 1960 : il s'agit du Congrès pour la liberté de la culture à Paris.¹¹

En replaçant les travaux de Jacob Talmon parmi ceux du Congrès, il est en effet possible de préciser son implication politique et intellectuelle dans la Guerre froide et de resituer ses concepts, démocratie totalitaire et messianisme politique, dans des contextes idéologiques beaucoup plus précis. Nous croyons que le concept de démocratie totalitaire, et son approche (la matrice intellectuelle du totalitarisme) peuvent être mieux compris en les replaçant dans le contexte intellectuel plus pointu de la lutte pour la définition du totalitarisme (1947-1956), ayant opposé des intellectuels comme Karl Joachim Friedrich, Hannah Arendt, Waldemar Gurian et Jacob Talmon. Le totalitarisme est un thème important durant les premières années du Congrès pour la liberté de la culture à Paris. La manifestation la plus éclatante de son antitotalitarisme est le *Manifeste des hommes libres*, un court texte composé par Arthur Koestler, lors de la manifestation fondatrice du Congrès en 1950 à Berlin. Par la suite, des conférences internationales comme celle de Hambourg (1953) ou des expositions d'arts comme le Festival des Arts de Paris (1952) vont traiter des rapports entre totalitarisme et sciences et totalitarisme et arts. Le Congrès va aussi inviter des théoricien-nes du totalitarisme comme Karl Joachim Friedrich, Hannah Arendt et Merle Fainsod, à participer à ces travaux et à écrire dans certaines de ses revues comme *Preuves*.

¹⁰ Pour une présentation de ces initiatives, voir Walter HIXON, *Parting the Curtain : Propaganda, Culture and the Cold War 1945-1961*, New York, Saint-Martin's Press, 1997, 283p.

¹¹ Pour une présentation détaillée des activités du Congrès et de son inscription dans le milieu français de l'époque, voir Pierre GRÉMION, *Intelligence de l'anticommunisme . Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950-1975*, Paris, Fayard, coll. «Pour une histoire du 20^e siècle», 1995, 642p.

Pour bien comprendre la spécificité de l'implication intellectuelle de Talmon dans la Guerre froide, il faut situer son concept de démocratie totalitaire aux côtés de livres comme *Les origines du totalitarisme*¹² de Hannah Arendt et *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*¹³ de Karl Joachim Friedrich et Zbigniew Brzezinski. Ceux-ci sont considérés comme étant les interprétations classiques du totalitarisme durant les années 1950. Puis, nous allons tenter de répondre aux questions suivantes : quelles sont les similitudes et les différences entre le concept de démocratie totalitaire et les concepts de totalitarisme tels que définis par Arendt et Friedrich ? Quelle est la spécificité de l'approche idéologique de Talmon ? Pourquoi choisit-il d'introduire un nouveau terme, démocratie totalitaire, dans le langage politique de l'époque plutôt que d'utiliser le concept de totalitarisme, comme le font Arendt et Friedrich ? Quelle était l'intention de Talmon en réunissant deux termes antithétiques, démocratie et totalitarisme, dans un seul concept ?

Le concept de messianisme politique, quant à lui, doit être situé dans le contexte intellectuel de la fin des idéologies, un thème ayant animé les débats du Congrès pour la liberté de la culture entre 1955 et 1960. C'est en situant le messianisme politique dans un nouveau contexte littéraire, aux côtés de livres comme *The End of Ideology*¹⁴ de Daniel Bell, *L'opium des intellectuels*¹⁵, *Essais sur les libertés*¹⁶ et *Trois Essais sur l'âge industriel*¹⁷ de Raymond Aron ainsi que de certains textes d'Edward Shils¹⁸, que l'on peut déterminer son rapport au contexte intellectuel de la fin des idéologies.

La Conférence de Milan en 1955, intitulée «L'avenir de la liberté», est un point de rupture pour le Congrès pour la liberté de la culture. La mort de Staline, le processus de

¹² Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. «Points», 2002, 1027p.

¹³ Karl Joachim FREIDRICH, et Zbigniew BREZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Praeger, 1968, 439p.

¹⁴ Daniel BELL, *The End of Ideology: On the exhaustion of Political Ideas in the 1950's*, New York, The Free Press, 1965, 474p.

¹⁵ Raymond ARON, *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette, 1991, 337p.

¹⁶ Raymond ARON, *Essais sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pluriel », 1976, 251p.

¹⁷ Raymond ARON, *Trois Essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, coll. « Preuves », 1966, 239p.

¹⁸ Edward SHILS, «The End of Ideology? », in, Chaim I. WAXMAN, *The End of Ideology Debate*, New York, Clarion Books, 1968, p.49-63. et «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual», in Richard COX, *Ideology, Politics and Political Theory*, Belmont, Wadsworth, 1969, p.217-246.

déstalinisation entrepris par ses successeurs, ont favorisé la mise en place de relations plus détendues entre Moscou et Washington bien que le choc hongrois de 1956 ait remis en lumière le caractère totalitaire de l'Union Soviétique. Le Congrès pour la liberté de la culture devait donc procéder à une réévaluation de ses thèmes pour proposer des avenues plus constructives qu'un simple anticommunisme dogmatique et rhétorique. C'est de cette réflexion d'ensemble que la problématique de la fin des idéologies va voir le jour et ensuite être associée aux travaux du Congrès entre les années 1955 et 1962 surtout. De nombreux séminaires intellectuels, financés par la fondation Rockefeller, vont se tenir dans de nombreuses villes comme Tokyo, Rhodes, Ibadan et Rheinfelden. C'est durant ces rencontres baptisées «Mid Century Dialogues» regroupant des intellectuels comme Raymond Aron, Edward Shils, Daniel Bell, Michel Polanyi et Jacob Talmon, que va s'ébaucher le thème de la fin des idéologies, qui deviendra alors le principe d'identité du Congrès. C'est aussi durant cette période que le Congrès va véritablement devenir une organisation internationale puissante jouissant d'une excellente réputation. La montée en puissance de l'organisation est donc liée à l'articulation de la problématique de la fin des idéologies.

Pour les partisans de la fin des idéologies, qui sont tous des auteurs libéraux affiliés au camp de l'Ouest, il faut sortir des clivages idéologiques, des idéologies du 19^e siècle dont les prétentions sont totalement dépassées pour tracer la voie à la société post-idéologique. Communisme, marxisme et adeptes de la révolution ont perdu la bataille des idées. Il faut maintenant aborder le problème de la société post-idéologique et l'analyser à partir d'approches plus neutres proposées par les sciences sociales. Il faut aussi diminuer l'attrait des idées proposées par l'extrême gauche en proposant de nouvelles idées plus conformes à l'évolution de la société industrielle de l'après-guerre.

Un commentaire critique

Finalement, nous allons proposer une critique des deux principaux concepts dans la dernière partie de notre mémoire. Nous débuterons par une analyse critique de son approche intellectuelle ou idéologique du totalitarisme et du concept de messianisme politique qui en

découle. Nous allons faire quelques commentaires sur la nature et l'étendue des accusations que porte Talmon quand il désigne des coupables dans sa généalogie intellectuelle du totalitaire. Pour ce faire, nous allons situer l'entreprise de Talmon aux côtés de certains textes de Karl Popper, Isaiah Berlin et Ernst Cassirer. Tous ces auteurs ont traité de la question des origines philosophiques du totalitarisme, à l'instar de Talmon. Dans un deuxième temps, nous allons comparer l'opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale, présentée par Talmon, à deux autres oppositions conceptuelles proposées par Edward Shils (politique idéologique – politique civique) et Raymond Aron (libertés formelles et libertés réelles). Celles-ci ont été proposées dans le cadre du débat de la fin des idéologies à la fin des années 1950. Nous serons alors en mesure de critiquer la nature de la dichotomie présentée par l'historien juif quand il oppose démocratie totalitaire et démocratie libérale. En conclusion, nous nous interrogerons sur l'actualité de l'œuvre de Talmon.

PREMIÈRE PARTIE

DÉMOCRATIE TOTALITAIRE ET MESSIANISME POLITIQUE

CHAPITRE I

ROUSSEAU, RÉVOLUTION FRANÇAISE ET ORIGINES DU TOTALITARISME

L'objectif de ce chapitre est de présenter le plus clairement possible les thèses défendues par Talmon dans les deux ouvrages à l'étude. Nous voulons définir rigoureusement les deux concepts majeurs formant son arsenal théorique, soit démocratie totalitaire et messianisme politique. Nous tenterons notamment de répondre aux questions suivantes : Comment définit-il le ou les totalitarismes ? Quelle est la spécificité de son approche ? Quel langage politique Talmon utilise-t-il ? Quelles sont ses principales préoccupations intellectuelles ?

Dans le premier tome de sa trilogie, intitulé *Les origines de la démocratie totalitaire*, Jacob Talmon tente de répondre à une question fondamentale : quelles sont les origines intellectuelles et idéologiques du totalitarisme de gauche (démocratie totalitaire) qui culmine avec la Révolution bolchevique ? C'est alors qu'il propose sa thèse fondamentale : « Loin de constituer un phénomène d'apparition récente et extérieur à la tradition occidentale, la démocratie totalitaire prend racine dans la souche commune des idées du 18^e siècle [...] Tous les éléments et toutes les configurations de la démocratie totalitaire apparaissent ou du moins s'ébauchent avant la fin du siècle. »¹⁹ Talmon ne vise pas l'ensemble de la philosophie du

¹⁹ Jacob TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p.313.

siècle des Lumières. Tous les auteurs retenus, Mably, Morelly, Helvétius, d'Holbach, Condorcet, sont français. Pour Talmon, tous ces penseurs sont rationalistes, utopistes et dogmatiques. Ils sont les porteurs d'une vision collectiviste de la liberté menant nécessairement au totalitarisme. Ils tentent de réconcilier la liberté individuelle avec un schéma social absolu et abstrait qu'ils veulent imposer à tous. Mais bien que les auteurs nommés aient tous une part de responsabilité, il ne fait aucun doute que, pour Talmon, c'est Rousseau qui est le père du totalitarisme de gauche. Nous allons donc présenter l'interprétation de cette philosophie que Talmon désigne comme étant le terreau intellectuel initial du totalitarisme de gauche (démocratie totalitaire) et de la démocratie libérale à la fois. Il faut noter que, dans sa présentation, Talmon condamne, critique et accuse les philosophes à l'étude.

1.1 Quelques considérations générales sur les philosophes rationalistes français du 18^e siècle.

Pour Talmon, les philosophes retenus sont des partisans de ce qu'il nomme la religion de la Raison. Ils sont à la recherche d'un nouveau principe rationnel unitaire et total qui pourrait redéfinir les liens entre l'individu et la société. Grâce à la Raison, qui est la caractéristique par excellence de l'homme, on peut accéder à des certitudes absolues, à des lois immuables et à de grands principes généraux. Il est aussi possible de connaître exactement la nature humaine invariable et universelle. Les exigences de la nature humaine sont inaltérables dans le temps et l'espace. La Raison humaine est le véhicule et la garantie de l'unité du genre humain.

En se basant sur ces certitudes sur la nature humaine, il est envisageable de fonder un ordre social, politique et moral basé sur un petit nombre de principes déduits de la nature de l'homme et de la société dans laquelle il vit. Il est réaliste d'imaginer un ordre social rationnel en conformité avec la nature humaine permettant à l'homme de vivre en accord avec sa plus noble aspiration soit d'être totalement libre. Cette utopie, qui serait la plus grande réalisation de l'humanité, est appelée par Talmon ordre naturel. Son avènement entraînerait la victoire définitive de la Raison sur les passions, le règne de l'harmonie totale et

naturelle entre tous, l'ascendance de l'intérêt collectif sur les intérêts particuliers et l'unanimité. La réalisation du vœu le plus cher de l'homme lui permettrait de parvenir à la liberté totale, fusion de la liberté individuelle et de la liberté collective. Pour les philosophes, il est possible et souhaitable de réconcilier la liberté individuelle avec la liberté collective, avec une norme sociale extérieure absolue. L'homme trouve sa plus grande réalisation dans l'intérêt collectif et le bien commun, qui deviennent la source et l'étalon moral unique dans la philosophie rationaliste de Rousseau et de ses pairs. La liberté individuelle n'a pas de sens et n'est pas une finalité en tant que telle et pour elle-même. L'homme individualiste et égoïste est une erreur de parcours. Il suffit de le rééduquer pour lui permettre de se réconcilier avec sa véritable nature sociable et altruiste. Ce faisant, les souffrances et les misères, causées avant tout par l'égoïsme et l'individualisme, ne seront que de vagues souvenirs. L'idée de l'ordre naturel va donc de pair avec une définition collective de la liberté humaine. Il serait possible pour l'homme de travailler à la fois à sa liberté individuelle et à la réalisation du bien commun, ce qui entraînerait une plus grande liberté pour tous sans toutefois sacrifier la liberté individuelle. La liberté individuelle est immanente au bien social général posé en principe sacro-saint. L'ensemble des libertés individuelles culminent dans une liberté collective unitaire. La vertu absolue se trouve dans la réconciliation des deux libertés, amenant ainsi le règne de l'harmonie et de l'unanimité.

Le passage à l'ordre naturel implique une unification de toutes les volontés individuelles. Celle-ci sera instituée par l'État ayant pour mission de réaliser l'ordre utopique des philosophes du 18^e siècle. Grâce à un programme de rééducation rigoureux, par les vertus civilisatrices des lois, des châtements, des punitions et des récompenses, l'harmonie et la concorde seront les nouvelles réalités de la vie humaine. L'État se voit donc chargé de réaliser les aspirations les plus fondamentales de l'homme désirant à tout prix la liberté totale promise par la philosophie des Lumières. Par son action, il a pour mission de réconcilier l'homme avec sa véritable nature en permettant le passage à l'ordre naturel tel que décrit par les philosophes français.

Ce sont les principaux éléments formant la base de la philosophie rationaliste française retenue par Talmon et désignée comme étant le terreau intellectuel et philosophique

du totalitarisme de gauche. Nous allons maintenant présenter plus en détails l'interprétation talmonienne de la philosophie de Rousseau.

1.1.1 Rousseau, père du totalitarisme de gauche

Pour Talmon, Jean-Jacques Rousseau est le père du totalitarisme de gauche (ou démocratie totalitaire). Ce complexe d'idées traduit la mentalité qui sera à l'œuvre pendant la Révolution française. « Rousseau représente l'esprit révolutionnaire sous la forme la plus claire et sous tous ses aspects. »²⁰ Il représente le point culminant du caractère fanatique de la religion de la Raison, qui vise l'harmonie de tous et l'atteinte de l'unanimité. Nous allons donc nous pencher sur le concept central de l'œuvre de Rousseau, la volonté générale, et sur l'interprétation proposée par Talmon de cette notion qu'il place à la source des expériences totalitaires du 20^e siècle.

Jacob Talmon lie avec vigueur volonté générale et totalitarisme dès l'introduction du premier livre de son tryptique.

La « volonté générale » de Rousseau, concept ambigu conçu tantôt comme irréfutable *a priori*, tantôt comme immanent à la volonté humaine, exclusif et supposant l'unanimité est devenue la force motrice de la démocratie totalitaire, et la source de toutes les contradictions et de toutes les antinomies- que nous examinerons en détails.²¹

Cette citation démontre bien la centralité de ce concept pour Talmon quand il fait la généalogie intellectuelle du totalitarisme de gauche. La volonté générale représente à merveille une vérité, une certitude et une grande loi rationnelle que les philosophes rationalistes croient pouvoir trouver dans la nature. Elle est une idée platonicienne, une vérité cartésienne, un principe transcendant rationaliste ne reposant sur aucune base empirique. Talmon ne définit pas vraiment précisément la volonté générale autant qu'il condamne et critique le concept en le situant comme un des ingrédients essentiels de la démocratie totalitaire. Son interprétation est polémique beaucoup plus qu'analytique. La volonté générale est imposée à l'homme et elle détermine la nature et les limites de tous ses

²⁰ *Ibid.*, p.68.

²¹ *Ibid.*, p.17.

devoirs. Elle se pose comme un principe absolu postulant que toutes les volontés individuelles se rejoignent dans un lieu géométrique (volonté générale) qui s'édifie sur les prémisses de l'unanimité et de l'harmonie naturelle entre les êtres humains. Tout acte de la volonté générale ne peut qu'affirmer la liberté individuelle et collective de l'être humain. Ce dernier n'a pas le choix de se considérer comme étant une fraction du dénominateur social commun, comme une force essentiellement centripète. Le citoyen rationnel veut naturellement s'identifier à la volonté générale, véhicule de la réalisation de la liberté individuelle et collective. L'identification de la volonté individuelle à la volonté collective ne peut jamais entraîner une négation de la liberté. L'homme doit donc adopter le principe d'existence de l'entité collective pour devenir à son tour un nouvel homme collectif.

Selon Talmon, chez Rousseau, la théorie de la volonté générale mène inévitablement à un État souverain fort incarnant l'extériorisation de la volonté générale. Ce pouvoir souverain peut alors exiger toutes les concessions à l'individu sans jamais remettre sa liberté en question. Son objectif ultime est de créer des citoyens ne voulant que la volonté générale. Qui sera le dépositaire de cette souveraineté? Le peuple est investi de la souveraineté populaire. Rousseau ne fait pas référence à un peuple divisé en factions mais bien à un peuple unitaire et en soi. Le peuple exprime une seule volonté en étant rassemblé et uni ; de là la volonté générale. L'expression de l'unanimité passe donc par une souveraineté populaire extrême. La forme politique permettant celle-ci sera la démocratie directe et plébiscitaire du peuple-un.

Pour Talmon, la question épineuse est la suivante : comment déterminer le contenu de la volonté générale? La nature rationaliste et abstraite de la volonté générale rousseauiste ouvre la porte aux tyrans. Rapidement, la question ne sera plus de déterminer la volonté générale mais bien la volonté générale objective. La volonté générale ne fera plus référence à la volonté de tous. « Une volonté n'est pas générale parce qu'elle est celle de tous ; elle ne le devient que lorsqu'elle est voulue conformément à la volonté objective. »²² Le peuple, comme dépositaire de la volonté générale souveraine, peut errer et ne pas reconnaître ses véritables intérêts. C'est alors que la volonté générale devient un but en soi. Elle va devenir un principe exclusif qui va amener à la définition du vrai peuple, de la vraie nation par

²² *Ibid.*, p.62.

rapport à des parasites qui empêchent l'expression de la véritable volonté générale. Il faudra alors créer les conditions pour permettre la véritable expression de la volonté générale objective.

Pour créer les conditions qui permettent à la volonté générale de s'exprimer, il faut éliminer les éléments qui en dénaturent l'expression, ou du moins leur retirer toute influence effective. Il faut soustraire le peuple à l'influence pernicieuse de l'aristocratie, de la bourgeoisie, de tous les intérêts particuliers, et même des partis politiques, de façon qu'il puisse vouloir ce qu'il est destiné à vouloir.²³

Qui sera responsable de créer ces conditions propices? «[...] l'idée de libre expression populaire fait place à l'idée de l'incarnation de la volonté générale en la personne d'un petit groupe de dirigeants, qui mènent la guerre à l'aide des fidèles, groupés en bandes extrêmement organisées [...].»²⁴ La volonté générale consacre donc le règne d'une avant-garde éclairée incarnant alors la véritable volonté générale. Cette dernière représente le peuple et agit pour son bien peu importe sa véritable volonté. Cette avant-garde va alors utiliser terreur, violence et coercition pour éradiquer les éléments nuisibles empêchant l'expression de la véritable volonté générale. Cette violence révolutionnaire n'est pas une restriction de la liberté. Elle vise plutôt à accélérer la réalisation de l'ordre naturel et la mise en place de l'harmonie naturelle et de l'unanimité. C'est alors que l'on assiste à la naissance de la démocratie totalitaire.

Rousseau est le père du totalitarisme de gauche puisqu'il a produit la synthèse entre la volonté générale, l'enthousiasme populaire et l'expression directe du peuple.²⁵ Sa théorie de la volonté générale consacre le règne d'une avant-garde éclairée violente qui veut mettre en place la Cité de Dieu sur terre. Pour Talmon, le totalitarisme et la souveraineté populaire radicale ont été liés dans la théorie de Rousseau. «Rousseau démontre clairement la relation étroite qui existe entre la souveraineté populaire poussée à l'extrême et le totalitarisme.»²⁶

L'idée d'un peuple-entier, délibérant et arrivant à l'unanimité porte les germes du totalitarisme. La démocratie totalitaire, contrairement aux despotismes et aux régimes autoritaires d'autrefois, repose sur la participation active du citoyen aux affaires de l'État et

²³ *Ibid.*, p.312.

²⁴ *Id.*

²⁵ *Ibid.*, p.61.

²⁶ *Ibid.*, p.68.

non sur son retrait de la sphère publique. Il y a donc une légitimité démocratique qui sous-tend la mise en place des régimes totalitaires de gauche.

1.2 L'opposition fondamentale : démocratie totalitaire et démocratie libérale²⁷

La philosophie rationaliste du 18^e siècle contient donc toutes les idées de base du totalitarisme de gauche que Talmon nomme aussi démocratie totalitaire.²⁸ Nous allons maintenant proposer une définition plus précise de ce concept nouveau introduit par Talmon. Du même coup, nous allons aussi définir la démocratie libérale. Ces deux types de démocratie sont des produits de la philosophie que nous avons décrite auparavant et leur affrontement est continu depuis deux siècles, selon l'auteur israélien.

²⁷ *Ibid.*, p.12.

²⁸ Pour Talmon, la démocratie totalitaire est un synonyme du totalitarisme de gauche. Les deux concepts désignent les mêmes réalités politiques et historiques.

TABLEAU 1.1 : DÉMOCRATIE TOTALITAIRE ET DÉMOCRATIE LIBÉRALE

Démocratie totalitaire	Démocratie libérale
Dictature jacobine (1793-1794, Complot babouviste (1795) et Russie bolchevique (1917...))	Démocraties anglaise et américaine
Produit de la philosophie des Lumières	Produit de la philosophie des Lumières
Position par rapport à la philosophie des Lumières : foi fanatique, religion séculière, dogmatisme, application directe à la société	Position par rapport à la philosophie des Lumières : modération, critique, horizon
Raison humaine : toute-puissante, unitaire, véhicule de l'émancipation, domination de la nature	Raison humaine : plurielle, limitée, importance du hasard, de la tradition et des émotions
Nature humaine : bonté, perfectibilité, coopérative Homogénéité des sociétés humaines Appréciation basée sur l'abstraction	Nature humaine : chaotique, plurielle, imprévisible, matériau difficile Hétérogénéité des sociétés humaines Appréciation basée sur l'observation
Vérité politique unique	Politique empirique et pragmatique, suite d'essais et erreurs, pluralité des points de vue
Sphère politique totale, politisation totale de l'existence	Sphère politique limitée, sphère privée échappant à l'État
Liberté positive et collective : réalisation d'un but collectif absolu, règne de l'unanimité, avènement de l'utopie	Liberté négative et individuelle : absence de contraintes, spontanéité, autonomie par rapport à l'État, développement de soi
Égalité naturelle entre les hommes : maximum de justice et d'égalité sociale. État social et redistributeur	Inégalité naturelle entre les hommes : égalité et liberté incompatibles Rôle social de l'État limité
Volontarisme révolutionnaire, action de l'homme, révolution, transformation radicale et subite	Hasard, essais et erreurs, lent cheminement, continuité historique
Utilisation de la violence : nécessaire et légitime. Vise à accélérer le passage à l'ordre utopique. Élimination des ennemis	Utilisation de la violence : à éviter, à proscrire
Centralisation de tous les pouvoirs	Séparation des pouvoirs, équilibre des pouvoirs
Règne d'une avant-garde éclairée, parti unique incarnant la volonté générale, règne illimité Unanimité et élimination des adversaires politiques	Partis multiples en compétition, élections ponctuelles, mandats limités, alternance au pouvoir Recherche du compromis, débats, respect de l'opposition et des autres options politiques
Démocratie directe et plébiscitaire	Démocratie représentative, parlementarisme.
Enthousiasme des masses, participation populaire permanente et légitimité démocratique	Modération des masses, participation ponctuelle et légitimité démocratique

Pour Talmon, la démocratie totalitaire est avant tout une tendance intellectuelle, une foi, une disposition d'esprit pouvant ressembler à une religion laïque. Elle est soutenue par une foi fanatique envers les idéaux des Lumières et elle postule l'existence d'une vérité politique unique et totale. La démocratie totalitaire entraîne la politisation totale de

l'existence. Elle va aussi de pair avec une définition de la liberté qui renvoie à un ordre social harmonieux et à sa réalisation inévitable. Cette liberté absolue passe par l'unanimité entre les hommes. La démocratie totalitaire, comme régime politique, vise la réalisation intégrale de la liberté, la satisfaction totale des intérêts humains et l'accomplissement de l'ordre naturel des philosophes du 18^e siècle. Elle comporte une dimension messianique importante, puisqu'elle postule l'existence d'un ordre utopique harmonieux, prédéterminé et inéluctable. L'homme devra alors agir pour précipiter l'avènement de cet ordre harmonieux voulu par tout individu raisonnable. Sur la question de l'utilisation de la violence, celle-ci est légitime et nécessaire puisqu'elle vise à accélérer la mise en place de l'ordre naturel. La coercition, visant l'élimination des ennemis qui sont des obstacles à la réalisation de l'utopie, n'entraîne pas une négation de la liberté chez les sujets politiques désirant ardemment être libres. Pour Talmon, la démocratie totalitaire est aussi caractérisée par le règne d'une avant-garde toute-puissante et violente prétendant incarner la volonté générale et l'intérêt du peuple. Le règne de cette avant-garde amène une centralisation des pouvoirs. Finalement, la démocratie totalitaire repose sur l'enthousiasme populaire, ce qui fonde son caractère spécifique et la distingue des despotismes classiques. Cette caractéristique justifie aussi l'utilisation du terme démocratie dans le concept de démocratie totalitaire. La participation populaire est incitée par l'entremise d'une démocratie directe et plébiscitaire. L'enthousiasme des masses dans la marche du régime fait contraste avec sa passivité et son retrait de la sphère publique dans les régimes autoritaires conservateurs.

À l'opposé du spectre politique, on retrouve la démocratie libérale. Il est important de rappeler que Jacob Talmon est un partisan inconditionnel de celle-ci. Ce parti pris est visible dans la définition qu'il propose et dans l'opposition qu'il crée entre les deux types de démocraties issues de la philosophie rationaliste du 18^e siècle. La démocratie libérale est modérée par rapport aux idéaux des Lumières. Elle reconnaît la pluralité, l'imprévisibilité, le caractère chaotique du monde, les limites de la raison et l'hétérogénéité des sociétés humaines. La sphère politique est limitée. Les institutions politiques sont des produits de l'ingéniosité humaine, d'un processus d'essais et d'erreurs. La démocratie libérale propose une définition de la liberté bien différente de la démocratie totalitaire. Elle reconnaît que la liberté rime avec spontanéité et absence de contraintes. Elle permet la préservation d'un espace de liberté, d'une sphère privée échappant à l'action de l'État. À terme, elle vise

l'expression personnelle de l'individu et le déploiement de ses facultés particulières. La sphère politique n'est pas totale. En ce qui concerne la coercition ou l'utilisation de la violence politique, ce ne sont pas des moyens pour accélérer la venue d'un ordre harmonieux hypothétique. Il faut plutôt privilégier le laissez-faire, les essais et les erreurs, l'évolution naturelle et la continuité historique. La démocratie libérale est aussi caractérisée par la séparation et l'équilibre des pouvoirs, l'opposition entre divers intérêts particuliers, la gestion de la multiplicité et le compromis. Elle prend bien souvent la forme de la démocratie représentative qui amène la mise en place des institutions parlementaires.

1.3 Totalitarisme de gauche et totalitarisme de droite

Après avoir présenté la philosophie rationaliste constituant le terreau intellectuel du totalitarisme de gauche et défini les deux types de démocratie (totalitaire et libérale) qui sont les produits du siècle des Lumières, il faut maintenant définir ce que Talmon entend par totalitarisme de gauche et de droite. Il faut ensuite présenter une autre thèse centrale du premier volume de la trilogie, suivant laquelle la première expérience totalitaire de gauche remonte à la Révolution française et consiste dans le règne sanglant des Jacobins et dans la conspiration babouviste. Nous allons commencer par présenter les définitions des totalitarismes de gauche et de droite proposées par Talmon.

Talmon insiste pour ne pas inclure le nazisme et le bolchevisme dans un même concept. Il n'y a pas un seul totalitarisme qui regroupe la Russie bolchevique, l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie. Il y a plutôt deux totalitarismes bien différents, celui de gauche et celui de droite. Il est important de remarquer que les principales différences entre les totalitarismes tiennent à la nature de leur idéologie. Voici un tableau résumant leurs différences essentielles :

TABLEAU 1.2: TOTALITARISME DE GAUCHE ET TOTALITARISME DE DROITE

Totalitarisme de gauche (démocratie totalitaire)	Totalitarisme de droite
Dictature jacobine (1793-1794), complot babouviste (1795) et Russie bolchevique (1917...)	Allemagne nazie (1933-1945) et Italie fasciste
Révolutionnaire	Révolutionnaire
Produit des Lumières et de la philosophie rousseauiste (paradigme rousseauiste)	Nouveauté du 20 ^e siècle (paradigme du 20 ^e siècle)
Défense des valeurs modernes : égalité, liberté, fraternité, droits de l'homme Universalisme Utopisme, progressisme À terme : perversion des idéaux des Lumières	Rejet explicite de la philosophie des Lumières Rejet de l'universalisme, de l'idée de l'unité du genre humaine (humanité) Rejet de l'idée de progrès Rejet des valeurs et des institutions libérales À terme : névrose, maladie morbide
Point de départ : l'individu et son salut Individualisme, atomisme	Point de départ : collectivité (race et nation) et son salut. Collectivisme Individu : spécimen de l'entité collective
Vision positive de la nature humaine : bonté naturelle, perfectibilité et coopération	Vision négative de la nature humaine : faible, indisciplinée et corrompue
Utilisation nécessaire et légitime de la violence : vise à accélérer le passage à l'utopie	Utilisation nécessaire et légitime de la violence : maintien de l'ordre

Tout d'abord, il y a le totalitarisme de gauche qui est le produit des idées des Lumières et de la philosophie rousseauiste. Il s'incarne dans la dictature jacobine, le complot des babouvistes et la Russie bolchevique. Le totalitarisme de gauche n'est donc pas une nouveauté du 20^e siècle, puisque la première expérience totalitaire de gauche se produit lors de la Révolution française. Pour Talmon, le point de départ de ce type de totalitarisme est l'homme, l'individu et son salut. Il est résolument individualiste, atomiste et rationaliste. Il propose un message universel qui ne se soucie pas du contexte ou des différences entre individus et sociétés. Il a une vision positive de la nature humaine. L'être humain est par essence coopératif, bon et perfectible. Le totalitarisme de gauche est utopique et croit en la possibilité d'un état d'harmonie et de concorde naturelle entre les êtres humains. Il n'hésite

pas à utiliser la violence politique et la force pour accélérer la marche de l'humanité vers cette utopie.

Le totalitarisme de droite est un phénomène du 20^e siècle incluant l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie. Il est avant tout collectiviste et s'intéresse au salut des entités collectives comme la race ou la nation. L'individu n'est qu'un spécimen de ces entités collectives historiques et son salut n'est pas la priorité de ce type de totalitarisme niant l'existence des valeurs universelles et de l'unité de l'humanité. Sa vision de la nature humaine est négative. L'être humain est faible et corrompu et l'utilisation de la violence vise le maintien de l'ordre menacé par des êtres indisciplinés et de nature mauvaise.

1.4 Talmon et la Révolution française : jacobinisme, babouvisme et première expérience totalitaire de gauche

Avec ces définitions en main, nous pouvons maintenant nous pencher sur l'interprétation de la Révolution française chez Talmon. Cette interprétation est marquée par l'immense importance accordée à la dictature jacobine (1793-1794) et à la mise en place et l'exécution du complot babouviste (1795). Talmon ne s'intéresse que très peu aux événements précédant la dictature jacobine ou aux événements subséquents au complot avorté de Babeuf et de ses camarades. Nous irions jusqu'à affirmer que, pour lui, la Révolution française se réduit à ces deux épisodes, au détriment de l'ensemble des expériences qui la constituent. La dictature jacobine et le complot babouviste vont par la suite servir de modèle pour les mouvements révolutionnaires de gauche qui vont jaloner l'histoire du 19^e siècle. Ces deux épisodes vont devenir des mythes et des expériences pratiques contribuant à la création d'une tendance historique continue que Talmon nomme la tendance messianique révolutionnaire. Car, pour lui, la phase initiale de la Révolution française contient tous les éléments constitutifs du totalitarisme de gauche et de ce qu'il va appeler, dans le deuxième tome de la trilogie, la religion de la Révolution. Babeuf, Saint-Just et Robespierre sont les premiers messies politiques de gauche et les pionniers qui vont contribuer à la mise en place de l'impulsion messianique qui va animer de nombreux intellectuels et groupes durant la période moderne. Pour Talmon, Jacobins et babouvistes ne

font qu'appliquer la philosophie rationaliste à la sphère politique. Ils défendent un projet politique utopique et rationaliste, réalisé à travers une révolution cathartique et menant à terme à la dictature violente d'une élite éclairée. Ils encouragent aussi la participation populaire à travers une démocratie directe et plébiscitaire. Il faut toutefois noter une différence majeure entre les deux premiers représentants du totalitarisme de gauche. Les Jacobins font la promotion d'une révolution politique et morale, mais ils ne s'attaquent pas à la sphère économique. Leur pensée oscille entre individualisme et collectivisme. Il faut attendre Babeuf et ses compagnons pour voir le premier projet révolutionnaire total. Ce dernier fait la promotion d'une révolution qui inclut la sphère sociale. Il est l'apôtre de l'égalité totale entre les individus et prône une planification économique et la collectivisation des biens. Il est le premier théoricien du coup d'État et le premier penseur communiste conséquent. Il devient une source d'inspiration pour tous les mouvements révolutionnaires du 19^e siècle.

1.5 Le messianisme politique

Nous allons maintenant présenter les principales thèses défendues par Talmon dans le deuxième tome de sa trilogie, intitulé *Political Messianism: The Romantic Phase*. Dans celui-ci, Talmon propose une interprétation de la période allant de 1815 (restauration de la monarchie des Bourbons) à 1848 (Révolution de 1848, débâcle des messies politiques à l'ouest). Cette époque constitue la deuxième phase de l'immense schéma historico-politique proposé par Talmon. Il s'agit d'une période intermédiaire située entre la Révolution française (première expérience totalitaire de gauche) et les épisodes totalitaires du 20^e siècle. « The high tide of political Messianism is seen in this study as act two in the wider drama of the unrolling of the story of Messianic totalitarian democracy from the eighteenth century till our own day. »²⁹ Ces décennies sont donc marquées par un foisonnement sans pareil de schémas messianiques faisant la promotion d'une révolution politique et sociale intégrale. Le contexte intellectuel est marqué par un affrontement constant entre les messies politiques

²⁹ Jacob TALMON, *Political Messianism: The Romantic Phase*, New York, Frederick A. Praeger, 1960, p.16.

révolutionnaires et les libéraux plutôt que par un affrontement entre révolution et réaction. Les messies politiques sont nombreux et participent à l'agitation révolutionnaire en actes et en écrits. Ils préparent la révolution inéluctable et imminente. Le messianisme politique est une tendance continue, une force historique de première importance dans la période étudiée. : « Yet, looked upon from the vantage point of the twentieth century, the high tide of political Messianism ceases to be a phantom and delusion, and again begins to appear a vital reality, a significant act in a vast and immensely real drama. »³⁰

Ce livre est aussi le deuxième tome d'une trilogie se voulant une entreprise continue si l'on se réfère à l'intention de départ de l'auteur. Talmon est très clair sur la continuité entre les deux périodes historiques. Les messies politiques romantiques eux-mêmes sont des rejetons et des héritiers de Robespierre et Babeuf, qui avaient eux-mêmes puisé leur inspiration fondamentale dans la philosophie rationaliste du 18^e siècle. Dans la préface, Talmon insiste sur les liens entre les deux livres. « In the eight years that have elapsed since the appearance of the first volume I have seen no reason to change my basic thesis. »³¹ Pour lui l'affrontement entre la démocratie libérale et la démocratie totalitaire (une tendance intellectuelle, une disposition d'esprit) traverse la première moitié du 19^e siècle. Le messianisme politique, qui semble parfois utilisé comme synonyme de démocratie totalitaire, est un parent proche de la tendance démocratique totalitaire. « The salvationist scheme of political Messianism easily coalesced with the tradition of totalitarian democracy bequeathed by the French Revolution. The postulates were the same, and the ultimate conclusions not dissimilar, though the terms of reference were different. »³² Le messianisme politique romantique se pose comme une tendance historique unitaire incluse dans l'histoire et la généalogie intellectuelle du totalitarisme de gauche.

Il faut insister sur l'idée de l'unité du messianisme politique. Bien qu'il y ait de nombreux messies politiques, il n'y a qu'un seul messianisme politique durant la période étudiée. Voici un tableau présentant la liste exhaustive des messies politiques retenus par Talmon. Nous les avons classés par pays d'origine.

³⁰ *Ibid.*, p.31.

³¹ *Ibid.*, p.vii.

³² *Ibid.*, p.508.

TABLEAU 1.3 : MESSIES POLITIQUES SELON LEUR PAYS D'ORIGINE

Pays d'origine	18 ^e siècle	1800-1850	1850 à 1914
France	Robespierre, Saint-Just, Babeuf	Messies socialistes : Saint-Simon, Considérant, Enfantin, Buchez, Rodrigues, Bazard, Barrault, Proudhon d'Heichtal Fourier Communistes français avant 1848 et membres de sociétés secrètes communistes: Dezamy, Pillot, Blanqui, Blanc, Flocon, Cabet, Thoré, Laponneraye, Barbès, Grandmesnil, Villain, Caussidière, Savarot, Flotte, Sobrier, Cahaigne, Fayolle, Tisserandot, Lacolouge, Albert, Pilhes, Lagrange, Jeanty-Sarre, etc. Messies nationalistes ou populistes : Lammenais, Michelet	Sorel
Russie			Belinsky, Herzen, Chernichevski, Dobrolyubov, Bakounine, Lavrov, Martov, Axelrod, Tkachev, Nechaev, Lénine, Trotsky
Italie	Buonarroti	Mazzini	
Allemagne		Marx, Engels, Fichte	Parvus-Helphand, Engels, Marx, Liebknecht
Pologne		Mickiewicz	Luxemburg
Angleterre	Aucun	Aucun	Aucun

Il ressort de ce tableau que le messianisme politique est une réalité de l'Europe continentale. Plus précisément, les messies politiques viennent principalement de deux pays, soit la France et la Russie. Il est intéressant de noter qu'aucun messie politique ne provient de l'Angleterre. Il y a une pluralité de visions, de visées et de méthodes à l'intérieur du corpus philosophique retenu. Il y a des messies nationalistes (Michelet, Mazzini), des messies socialistes (Marx, Fourier, Saint-Simon, etc) et des messies populistes (Lammenais,

Michelet). Toutefois, malgré cet éclectisme, le messianisme politique est unitaire et se veut un immense regroupement d'auteurs et d'individus partageant certaines caractéristiques importantes. Tous ont la même impulsion messianique et tous proposent une philosophie qui aurait donné à terme le même résultat.³³ Karl Marx est un messie politique avant tout et c'est cette impulsion de salut qui serait à la base de tous ses écrits. «In this respect Marxism, like all other Socialist and Communist theories of the period, receives its true historical meaning only when seen as part of a larger and more comprehensive movement of ideas, one may even say a religion - political Messianism. »³⁴ Le marxisme, comme élément constitutif de la tendance historique messianique, entre donc dans la généalogie intellectuelle du totalitarisme de gauche. Tous les intellectuels regroupés sous la bannière du messianisme politique partagent des ingrédients de base qui sont soit hérités du 18^e siècle (rationalisme radical, révolution et volontarisme, utopie), soit des éléments propres au 19^e siècle (collectivisme, philosophie de l'histoire, aspect socio-économique). De plus, ils sont ligués contre un ennemi commun, soit l'Ancien Régime.

L'unité du messianisme politique est surtout rendue possible en raison de la nature du nationalisme durant la première moitié du 19^e siècle. Pour Talmon, le nationalisme de cette époque est avant tout une idéologie rationaliste et universaliste qui partage les mêmes caractéristiques que le socialisme. Le nationalisme romantique ne rime pas avec rivalité, réalisme politique et impérialisme. Il vise la régénération nationale (passant par une révolution nationale) et se veut un message universel de rédemption. Il est lié à l'idée de l'unité du genre humain et à l'histoire universelle. L'émancipation nationale est toujours projetée au niveau universel. La question essentielle est de déterminer quel est le rôle d'une nation donnée dans l'histoire universelle. L'idée de paix entre les nations animait les différents messies nationalistes. Le nationalisme romantique et le socialisme sont donc deux facettes d'une même tendance continue soit le messianisme politique. « As already stated, socialism and Revolutionary nationalism of the first half of the nineteenth century are

³³ *Ibid.*, p.viii.

³⁴ *Ibid.*, p.506.

considered as two aspects of the same phenomenon, and as springing from the same motives-political Messianism. »³⁵

Dans le même ordre d'idées, Talmon croit qu'il y a toujours de forts accents socialistes dans la pensée des messies nationalistes comme Mazzini ou Michelet : « But there were very strong socialist implications in their overall approach. »³⁶ Les messies nationalistes et les messies socialistes font donc partie intégrante d'une tendance unitaire, soit le messianisme politique, peu importe que ces auteurs accordent plus d'importance à la nation ou à la classe comme véhicule d'identité collective.

Deux grandes composantes sont donc à la base du messianisme politique : les éléments hérités du 18^e siècle et les éléments novateurs propres au messianisme politique romantique. Le tableau illustre ces composantes :

TABLEAU 1.4 : LE MESSIANISME POLITIQUE ROMANTIQUE

Éléments hérités du 18 ^e siècle	Éléments novateurs propres au messianisme politique romantique
Rationalisme radical	Collectivisme
Idée de révolution, volontarisme révolutionnaire et utopie	Philosophie de l'Histoire totale et cohérente
	Philosophie sociale-économique complète

1.5.1 Le messianisme politique : les éléments hérités du 18^e siècle

De nombreux traits du messianisme politique ont un lien direct avec la philosophie rationaliste française du 18^e siècle et son incarnation dans la Révolution Française. Ceux-ci marquent la continuité directe entre les deux périodes et font en sorte que les messies politiques romantiques sont des descendants directs du totalitarisme de gauche et des participants à l'élaboration de l'idéologie totalitaire de gauche qui va culminer dans la Révolution bolchevique au 20^e siècle.

³⁵ *Ibid.*, p.278.

³⁶ *Ibid.*, p.279.

Le messianisme politique inclut avant tout des mouvements de régénération universelle, complète et inéluctable. Il regroupe des idéologues, des associations, des sociétés secrètes et de simples individus qui partagent les idées de base. Les messies politiques ont une foi démesurée et fanatique envers la raison humaine : « This book is not a history of ideas. Its subject is a climate of ideas, a frame of mind, we may say faith. »³⁷ La foi est une donnée essentielle du messianisme politique. Tout comme les philosophes rationalistes, les auteurs retenus croient que la raison humaine peut accéder à des certitudes absolues. Les possibilités de la raison humaine sont infinies. Elles permettent à terme la domination de la nature. Grâce à la raison, il est également possible de connaître exactement la nature humaine immuable et constante. L'homme est avant tout bon et perfectible. Il veut et recherche l'harmonie totale et s'identifie pleinement au message des messies politiques. Pour Talmon, les messies politiques ont un excès de confiance envers la raison humaine et ses potentialités, ce qui a un immense impact sur leur perception des événements historiques.

À partir de cette position rationaliste radicale, il est possible d'échafauder une nouvelle organisation sociale utopique, déduite de la nature humaine, amenant l'harmonie universelle et concorde définitive entre les hommes. Cet état de grâce va permettre l'abolition du mal social et va résoudre les contradictions fondamentales qui sont le propre de la condition humaine comme les dichotomies entre liberté et inévitabilité, déterminisme et innovation, masse et individu, liberté et organisation. Cette utopie est naturelle et prédéterminée. Elle voit le jour par le volontarisme de l'homme et ses actions résolues visant l'instauration de ce paradis sur terre. Elle serait donc instaurée suite à une révolution totale et apocalyptique qui permettrait la redéfinition des liens entre les hommes et entre l'homme et la nature. Il faut noter que l'utopie proposée par les différents auteurs prend plusieurs visages. Par exemple, Charles Fourier penche pour le phalanstère, organisation nouvelle du travail, de la socialisation et de la vie humaine. Marx parle de la société sans classes marquée par la fin de l'exploitation, la disparition de l'État et la collectivisation des biens et de la production. Saint-Simon dépeint l'utopie comme une société technocratique dirigée par des scientifiques redéfinissant l'organisation de la production et du travail.

³⁷ *Ibid.*, p.17.

La révolution est un concept-clé qui unit tous les penseurs messianiques :

Whether they believed in revolutionary violence as a means of a sudden break-through, and therefore formed secret societies and initiated coups and uprisings; whether they eschewed these methods as futile and put all their trust in mutual help and in gradual undermining of the existing system; or whether they expected the laws of history and economics to drop the ripe pear into the lap of the forces of the future – all the various groups may be classified as belonging together to the camp of REVOLUTION.³⁸

La foi en la révolution est une disposition d'esprit caractérisant tous les auteurs appelés messies politiques. Cette révolution permettrait la création d'hommes nouveaux, d'une organisation sociale inédite. Elle entraînerait une table rase et remettrait en cause la continuité historique et les institutions existantes. D'ailleurs, les messies politiques n'entendent pas travailler à l'intérieur des institutions établies à leur époque, puisque celles-ci ne permettent pas de tendre vers la réalisation de leur utopie. Elles sont en grande partie responsables de la triste situation de l'homme. Elles incarnent les demi-mesures, le réformisme et la continuité historique par rapport à un événement apocalyptique et rédempteur amenant une révolution intégrale. Le parlementarisme, le suffrage universel, la séparation des pouvoirs ne sont pas des réalités permettant à l'homme de voguer vers sa libération entière.

Chez la plupart des messies politiques, la révolution va de pair avec une avant-garde éclairée se présentant comme véritable représentante du peuple, de sa volonté authentique et de ses intérêts. Les membres de cette avant-garde sont bien souvent des individus aux capacités exceptionnelles, des génies, des oracles de l'histoire. Les messies politiques se désignent souvent eux-mêmes comme faisant partie de cette élite révolutionnaire. Ils doivent saisir la sphère politique pour accélérer la mise en place de l'utopie. L'usurpation du pouvoir, le coup d'état, la terreur politique, les mesures d'exception, la dictature provisoire ne riment pas avec suspension de la liberté et tyrannie. Ce sont des méthodes légitimes, nécessaires et inévitables lorsque la fin visée est prise en compte. La violence révolutionnaire est légitime et nécessaire si elle vise les ennemis de la Révolution qui s'opposent au formidable destin de l'homme. Toute révolution engendre une résistance des dépossédés, des classes sociales voyant leur position remise en question. Il faut donc à tout prix s'assurer que ces derniers

³⁸ *Ibid.*, p.17.

seront réduits au silence et ne viendront pas compromettre la marche de l'histoire. La terreur est une donnée naturelle de la Révolution tant pour les messies politiques que pour Talmon.

Ce sont donc les principaux éléments constitutifs du messianisme politique qui proviennent de la philosophie rationaliste du 18^e siècle. Nous allons maintenant traiter des éléments novateurs, propres au 19^e siècle

1.5.2 Éléments novateurs du messianisme politique romantique : holisme, philosophie de l'histoire et aspect socio-économique

Pour Talmon, le 19^e siècle amène un changement important dans les esprits. La conclusion de la Révolution française, les guerres napoléoniennes et la Révolution industrielle modifient la psyché humaine et participent à revitaliser le messianisme politique se définissant alors sur de nouvelles bases. Il faut toutefois mentionner que ces ruptures ne sont pas jugées assez significatives par Talmon pour traiter le messianisme politique romantique comme un phénomène indépendant, spécifique et nouveau. Celui-ci demeure dans l'orbite de la démocratie totalitaire expérimentée pour la première fois durant la dictature jacobine et le complot babouviste. La continuité historique est encore une fois à l'œuvre. Nous allons donc présenter ces trois grandes nouveautés : le collectivisme, la philosophie de l'histoire et l'aspect social-économique.

Talmon insiste sur le caractère individualiste des Jacobins, des babouvistes et des philosophes rationalistes français du 18^e siècle. Bien qu'ils soient les premiers messies politiques et qu'ils soient des pionniers du totalitarisme de gauche, tous ces hommes étaient des penseurs individualistes. Leur point de départ était l'individu atomisé, rationnel, ayant des droits et des devoirs propres. Ils s'intéressaient avant tout à son émancipation et à sa liberté individuelle. En définitive, leur projet politique utopique visait la réalisation totale de l'individu en tant que tel et non en tant que membre d'une entité collective transcendante. Talmon insiste pour dire que même Babeuf, penseur proto-communiste, demeurait dans le paradigme individualiste.

Le 19^e siècle amène un changement de paradigme. De l'individualisme du 18^e siècle, on passe maintenant à l'ère du collectivisme. On assiste à l'émergence des entités collectives (classe, peuple et nation) qui deviennent des données fondamentales de l'existence de l'homme et se présentent comme des véhicules de l'émancipation humaine. La liberté individuelle n'est plus au programme et cède la place à une liberté collective conséquente et articulée. Être libre en tant qu'individu passe par l'appartenance et l'intégration dans ces groupements qui sont dorénavant des acteurs et des forces historiques à part entière. Les individus ne sont que des échantillons et des spécimens de ces divinités collectives. Le but visé avant tout est l'intégration harmonieuse de l'individu dans une classe unitaire, un peuple soudé ou une nation monolithique. La véritable liberté et la réalisation de soi sont tributaires de l'appartenance collective. Du même coup, l'individualisme se trouve condamné et mis au banc des accusés. Il se pose comme un frein à la véritable liberté humaine et comme un vice à combattre.

Les messies politiques sont des penseurs collectivistes et holistes. Ils veulent la réalisation de l'ultime liberté humaine passant par l'intégration à une collectivité unie et soudée. Cette vision est liée au deuxième élément de rupture : la philosophie de l'histoire ou la nouvelle conscience historique propre aux messies politiques romantiques.

Le messianisme politique romantique de la première moitié du 19^e siècle est porteur d'une philosophie de l'histoire cohérente et totale. Sa vision de l'histoire est aussi téléologique dans la mesure où elle postule l'idée d'un déroulement historique final et déterminé a priori. Ce que Talmon nomme la Religion de l'Histoire est un trait fondamental du messianisme politique. Il décrit précisément le changement de mentalité qui amène une nouvelle perception de l'histoire :

HISTORY of the new dispensation was a history above and beyond the actual, tangible and none too logical histories of the particular countries and ages. It was an all embracing and coherent One, notwithstanding the bewildering multiplicity and apparent pointlessness at every particular turn. History one and indivisible was a structure of ideas, a framework of necessary and meaningful connections; an entity moving towards a pre-ordained goal.³⁹

³⁹ *Ibid.*, p.24.

L'histoire devient un processus homogène que l'on peut connaître avec certitude grâce à la raison humaine. Elle possède une logique intrinsèque et prédéterminée. Elle se compose de plusieurs phases distinctes et successives menant à un dénouement historique final inévitable et inscrit dans la nature. Talmon insiste beaucoup sur le caractère téléologique de la nouvelle perception historique propre aux messies politiques romantiques :

The essence of the religion of History underlying political Messianism is the profound faith that the march of Time is tantamount to an ever-growing integration and cohesion of human and social contents, which in turn make possible an ever higher measure of self-expression through the activation of all the forces of man within a harmonious whole.⁴⁰

Talmon vise beaucoup la dialectique historique et le matérialisme historique de Karl Marx et de Hegel lorsqu'il traite de la philosophie de l'histoire des messies politiques romantiques. Toutefois, la plupart des auteurs retenus ont proposé une philosophie de l'histoire progressiste et cohérente basée sur des certitudes scientifiques. Par exemple, pour Charles Fourier, l'histoire est constituée d'un enchaînement de périodes et de phases qui ont des caractéristiques particulières et portant en elles-mêmes les germes de leur propre destruction. Les phases identifiées sont la sauvagerie, la patriarchie, la barbarie, la civilisation, le garantisme, le socialisme et l'harmonie. Le passage à une nouvelle étape amène la transformation du mode de production, des lois et des croyances. Des conflits majeurs provoqués par la stagnation éclatent et entraînent l'émergence de nouvelles réalités spécifiques à la phase suivante. Pour Fourier, le 19^e siècle est l'âge de la civilisation caractérisée par la saturation industrielle et le manque de cohésion sociale. Les tumultes provoqués par le mode de production industriel ne peuvent que provoquer le passage à l'ère du garantisme. Fourier a une vision téléologique de l'histoire, puisqu'il croit que la phase finale est l'harmonie et que le processus historique mène inévitablement à ce dénouement.

L'histoire de l'homme rime avec celle de son émancipation. Les messies politiques étaient des partisans du progrès historique continu. L'homme tend inévitablement vers plus d'association, vers son intégration dans une entité collective cohérente et fusionnelle. La liberté collective sera réalisée à terme par une révolution apocalyptique et régénératrice inscrite a priori dans la marche des événements. L'histoire n'est donc plus un obstacle mais

⁴⁰ *Ibid.*, p.25.

une force libératrice. Cette vision s'allie avec la philosophie holiste des messies politiques. En tant qu'entités historiques, les nations et les classes sont des acteurs de premier plan dans la lutte de l'homme pour acquérir la pleine liberté. Par son action à l'intérieur de ses nouvelles réalités, l'individu peut et doit accélérer la venue de l'harmonie totale entre les hommes.

Le dernier élément de rupture propre aux messies politiques romantiques concerne l'aspect socio-économique de leur pensée. Lors de la Révolution française, Babeuf avait déjà proposé une esquisse de révolution totale incluant la sphère socio-économique. La collectivisation des biens et la planification économique centrale étaient proposées par le premier conspirateur révolutionnaire. La Révolution française était accoucheuse de l'idéologie se définissant comme un programme alternatif complet et englobant visant à changer l'existence de l'homme par l'application de certains principes établis. Les messies politiques romantiques sont les premiers à proposer une idéologie systématique supportant une lutte politique. Ils se font les critiques virulents de l'ordre établi, de la civilisation injuste, du capitalisme industriel inhumain. Le concept d'aliénation chez Karl Marx, la critique du capitalisme chez Fourier, la critique de la papauté chez Mazzini sont quelques exemples illustrant l'insatisfaction des messies politiques face à l'état de la société de leur époque. Cette critique de l'ordre établi vise en premier lieu la propriété privée. Tous les messies politiques remettent celle-ci en question. Elle est perçue comme le dernier privilège, le seul vestige restant de l'Ancien Régime et l'obstacle majeur à abattre pour permettre la réalisation de l'utopie. « The abolition of at least far-going reform of the institution of private property was to most Messianic schools the condition, indeed realization, of that just harmonious scheme of things which History was about to enthrone. »⁴¹ La propriété privée amène esclavage, servitude, exploitation et oppression. Elle n'est pas un véhicule de la réalisation de soi et de liberté. Elle est plutôt une bride, un vecteur d'inégalité et un frein à l'émancipation de l'individu.

Il faut donc une révolution totale permettant une réorganisation économique totale. La propriété privée sera alors tout simplement abolie ou réformée pour faire place à une collectivisation ou une planification centrale de la sphère économique. À partir de grands

⁴¹ *Ibid.*, p.28.

principes rationnels et scientifiques déduits de la nature, l'industrie et le travail seront complètement réorganisés. Un nouveau mode de production, une division scientifique du travail, une centralisation économique vont alors résoudre toutes les contradictions et les antinomies propres à l'homme et à sa vie en société. Cette révolution aurait donc une forte connotation sociale et ne se limiterait plus à la sphère politique. L'égalitarisme, le droit à la sécurité, le droit au bonheur sont maintenant des composantes essentielles de la pensée des révolutionnaires de gauche. L'inégalité doit être enrayée du paysage humain pour céder la place à une société égalitaire, homogène et harmonieuse. Une révolution totale permettra aux hommes de vivre dans un monde nouveau marqué par la sociabilité, l'association et l'intégration dans une entité collective soudée.

DEUXIÈME PARTIE

JACOB TALMON ET LA GUERRE FROIDE

CHAPITRE II

TALMON ET LE CONGRÈS POUR LA LIBERTÉ DE LA CULTURE

Le projet intellectuel de Jacob Talmon est à la fois théorique et politique. Il est théorique dans la mesure où l'auteur propose une interprétation d'ensemble de l'histoire des idées politiques modernes. En effet, il se livre à un travail d'exégèse exigeant en plus d'introduire deux nouveaux concepts dans le domaine de la philosophie et de la science politique, ceux de démocratie totalitaire et de messianisme politique. Ces concepts visent à décrire des réalités historiques et politiques constitutives de l'histoire moderne. Toutefois, on ne saurait se limiter à cette nature théorique si l'on veut pleinement apprécier le projet intellectuel de Talmon. Ses écrits ont aussi une nature politique. Ils sont politiques, puisque Talmon défend une position claire et intervient d'une façon spécifique dans les débats intellectuels et politiques de son époque, marquée par la Guerre froide. Ses écrits sont des actions politiques qui doivent être interprétées en les resituant dans ce contexte. Ses concepts principaux sont des concepts de combat, visant à mettre en lumière les racines intellectuelles du totalitarisme. En les utilisant, il condamne et critique la tendance de gauche révolutionnaire liée à l'Union Soviétique dans la Guerre froide. Il s'adresse à tous les compagnons de route, aux intellectuels marxistes ou communistes en critiquant leur patrimoine intellectuel. Il se pose aussi en défenseur invétéré des valeurs et des institutions politiques du « monde libre ». Son œuvre doit donc être replacée dans un double contexte politique et intellectuel, animé par des problèmes théoriques et politiques précis. Talmon offre des réponses subjectives aux problèmes fondamentaux de son époque.

Il est un participant notable à l'effort de guerre intellectuel anticommuniste qui a animé une partie des intellectuels de l'Ouest durant les années 1950 et la première moitié des années 1960.

Donc, si l'on veut comprendre la spécificité de l'œuvre de Jacob Talmon, on doit se livrer à deux exercices complémentaires. Dans un premier temps, il faut entreprendre une analyse interne rigoureuse des textes, en s'appuyant sur une lecture attentive. Il faut identifier son approche, ses concepts principaux, les valeurs qui l'animent. Il faut s'assurer que l'on maîtrise le contenu théorique de l'œuvre. Nous nous sommes livré à un tel exercice dans le cadre du premier chapitre. Dans un deuxième temps, il faut s'attaquer à la mise en contexte de l'œuvre, tant au niveau politique qu'idéologique. Notre objectif est donc de situer les ouvrages de Talmon dans un double contexte politique et idéologique plus précis. Nous disons plus précis parce que plusieurs auteurs ont déjà lié Talmon à la Guerre froide. Toutefois, nous estimons qu'il est primordial de proposer une mise en contexte beaucoup plus pointue que la Guerre froide dans sa généralité. Notre travail s'appuie donc sur des recherches antérieures, mais il est motivé par un désir de précision. Une grande question va animer notre recherche : quelles ont été les réponses de Talmon face aux problèmes spécifiques de son époque, soit le déploiement de la Guerre froide et le rôle des intellectuels dans cet affrontement entre les deux superpuissances ?

Pour répondre à cette question, nous allons modestement nous inspirer des travaux de l'École de Cambridge et plus spécifiquement de la méthode mise au point par Quentin Skinner⁴². Pour Skinner, toute œuvre philosophico-politique est un complexe d'actions linguistiques s'inscrivant dans un double contexte politico-idéologique. Si l'on veut bien saisir la nature historique d'un texte, il faut essayer de recouvrer l'intention de l'auteur quand il a écrit celui-ci. L'intention d'un auteur peut être trouvée en répondant à la question suivante : qu'est-ce qu'un auteur fait en écrivant ainsi ? Il faut distinguer entre acte locutoire, ce qu'un auteur dit, et acte illocutoire, ce que cet auteur a voulu faire en disant ce qu'il a dit. Selon Skinner, pour être en mesure de faire cette distinction, on ne peut pas uniquement se

⁴² Pour une présentation générale de la méthode de Quentin Skinner et des débats méthodologiques qu'elle a provoqués, voir James TULLY (ed.), *Meanings and Context : Quentin Skinner and his critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 353p.

livrer à un examen rigoureux du texte en tant que tel. Il faut à tout prix recréer le double contexte politique et intellectuel à l'intérieur duquel l'œuvre a été écrite.

Pour recréer le contexte politique et pratique dans lequel s'inscrit l'œuvre de Talmon, il faut répondre aux questions suivantes : Quels spectres hantent les esprits à l'époque où il écrit ? Quels sont les événements politiques marquants de l'époque ? Quels sont les problèmes politiques auxquels Talmon aurait pu tenter de répondre en écrivant ses livres ? Quels sont les problèmes particuliers de l'époque et quelles réponses spécifiques a-t-il apportées face à ceux-ci ? L'auteur a-t-il été impliqué dans différentes organisations intellectuelles ? A-t-il écrit dans des revues spécialisées ? Est-il proche de certains individus actifs dans le même contexte politique ? Il faut donc s'intéresser à la fois à l'histoire proprement dite et au parcours biographique de l'auteur quand on veut mettre en place les paramètres du contexte politique. Les deux premiers tomes de la trilogie de Talmon sont parus respectivement en 1952 et en 1960. Ils ont été publiés dans le contexte général de la Guerre froide et plus particulièrement dans le cadre du combat intellectuel opposant les intellectuels partisans du bloc de l'Est et ceux du bloc de l'Ouest. Le troisième tome, occupant une place à part dans la trilogie, est paru en 1980 alors que la Guerre froide était entrée dans une phase bien différente. Les débats ayant marqué les esprits durant les premières années de la Guerre froide comme celui sur le totalitarisme occupaient une place beaucoup plus marginale à la fin des années 1970. Malgré quelques événements marquants comme l'invasion de l'Afghanistan par l'Union Soviétique ou la crise iranienne, le climat intellectuel et politique était tout de même beaucoup moins chargé que dans les années 1950 et 1960. Si l'on s'intéresse avant tout aux deux premiers opus, Talmon devient alors un participant actif dans la Guerre froide en tant qu'intellectuel engagé dans un affrontement entre chapelles idéologiques rivales. Ces textes sont donc le reflet de cette bataille intellectuelle planétaire. Si l'on veut bien saisir la nature historique de son œuvre, il faut la situer dans le cadre de la Guerre froide mais d'une manière beaucoup plus précise. En effet, Jacob Talmon a été un participant actif dans les activités du Congrès pour la liberté de la culture à Paris, une organisation internationale intellectuelle très active dans la bataille culturelle qui opposait l'URSS et les États-Unis durant les deux premières décennies de la Guerre froide. Ce sont des éléments importants qu'il faut prendre en compte quand on veut

proposer un contexte politique nouveau et plus précis qui pourrait nous permettre d'interpréter son œuvre différemment.

Le deuxième contexte qu'il faut délimiter est intellectuel ou idéologique. Ce dernier est lié au contexte politique. Pour ce faire, il faut trouver des œuvres parues à la même époque et s'attaquant aux mêmes problématiques avec un vocabulaire semblable. Ces textes doivent partager un ensemble de conventions qui sont définies comme «un ensemble de caractéristiques partagées par un certain nombre de textes : concepts, arguments, exemples, a priori, lieux communs, etc.»⁴³ Il faut lire attentivement ces textes et s'assurer de bien maîtriser le contenu. Par la suite, par le biais de l'analyse comparative, il est possible de marquer la spécificité du texte à l'étude et d'esquisser une hypothèse quant à l'intention de l'auteur. Comment se positionne-t-il par rapport aux conventions en place dans ce contexte intellectuel ? Écrit-il dans le but de les renforcer ou de les remettre en cause ? À l'intérieur de ce contexte, pourquoi utilise-t-il les mots comme il le fait ? Pourquoi introduit-il de nouveaux concepts ou encore pourquoi va-t-il opter pour une définition particulière ? Sur quoi veut-il mettre l'accent ?

Nous allons donc présenter le contexte historique général dans lequel s'inscrit l'effort intellectuel de Talmon. Nous allons traiter plus spécifiquement de la Guerre froide culturelle et de l'implication de Talmon dans les activités du Congrès pour la liberté de la culture à Paris. Ce contexte général nous servira alors de base pour proposer les contextes idéologiques dans lesquels les concepts de démocratie totalitaire et de messianisme politique ont vu le jour.

2.1 La Guerre Froide culturelle : le contexte politique général

De nombreux auteurs ont déjà lié l'œuvre de Jacob Talmon au contexte historique général de la Guerre froide. Les thèses défendues par Talmon vont être interprétées par de

⁴³ Jean-Guy PRÉVOST, *De l'Étude des idées politiques*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995, p.64.

nombreux commentateurs comme de purs produits de la Guerre froide.⁴⁴ Ses analyses historiques sont le reflet du monde bipolaire et de la confrontation qui avait lieu à l'époque. « Undoubtedly such an interpretation of the recent past was decisively influenced by the confrontation between the West and the East, between the free society of Western democracies and the totalitarian societies of the Communist world after World War 2. »⁴⁵ Sa méthode et ses conclusions vont s'insérer dans l'effort de guerre intellectuel anticommuniste, qui cherche à théoriser le phénomène totalitaire et qui est l'apanage exclusif d'auteurs libéraux et conservateurs durant les années 1950. Cet effort vise à critiquer radicalement l'État soviétique, ses pratiques et ses composantes intellectuelles, notamment le marxisme et sa variante léniniste. En faisant cela, on se trouve à relativiser la singularité de l'épisode nazi pour insister sur la nature totalitaire de l'ennemi du moment, l'Union Soviétique. Du même coup, la théorie totalitaire et l'œuvre de Talmon ont une autre fonction essentielle, soit l'apologie de l'Occident et de son système politique. Le système politique parlementaire, la conception négative de la liberté comme espace privé intouchable et la séparation des sphères publiques et privées, la célébration du pluralisme, la séparation des pouvoirs, la représentation politique, la stabilité et le réformisme, le pragmatisme seront portés aux nues et célébrés comme des constituantes de la vertu politique et du système idéal. Talmon est classé parmi les représentants les plus radicaux de cette double tendance.

Tout comme la majorité des auteurs qui lient l'œuvre de Talmon au contexte de la Guerre froide, nous croyons que les écrits de Jacob Talmon doivent être mis en contexte puisqu'ils sont des exemples éclatants de l'influence de la Guerre froide sur la production intellectuelle. Jacob Talmon est un « cold war liberal » qui était engagé pleinement et de manière volontaire dans cet affrontement ayant opposé les États-Unis et l'U.R.S.S. en plus de leurs alliés respectifs. Toutefois, en inscrivant l'œuvre dans la trame de l'histoire, on ne peut pas se contenter de la situer dans un contexte aussi large, diffus et englobant que la Guerre froide sans amener plus de précision. La Guerre froide est un conflit pluriel se déroulant à la fois sur les plans politique, militaire, économique, idéologique et culturel. La Guerre froide est aussi une vaste période s'étendant sur plus de quarante années et se décomposant en

⁴⁴ Cette critique est formulée le plus explicitement dans le livre de Abbott GLEASON, *Totalitarianism : The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995, 307p.

⁴⁵ ARIELI, op.cit., p.11.

phases historiques distinctes dans lesquelles on voit intervenir de nombreux acteurs qui tiennent des discours et qui poursuivent des objectifs variables. Il est donc impératif de situer l'œuvre de Talmon de manière beaucoup plus précise pour bien comprendre son insertion dans le contexte.

La Guerre froide est un conflit planétaire ayant opposé l'Union Soviétique et les États-Unis entre les années 1947 et 1990. Cet affrontement trouve ses racines dans la Deuxième Guerre Mondiale. En effet, l'ordre international était totalement bouleversé suite aux immenses dévastations causées par la Guerre dans les différents pays de l'Europe de l'Ouest. Quand la guerre se termine, deux pays peuvent accéder au statut de superpuissance, soit les États-Unis et l'Union Soviétique. On assiste alors à la mise en place d'un ordre bipolaire où une rivalité entre ces deux pays se dessine rapidement. « In brief, it was the divergent aspirations, needs, histories, government institutions, and ideologies of the United States and the Soviet Union that turned unavoidable tensions into the epic four-decade confrontation that we call the Cold War. »⁴⁶ La peur de l'ennemi, le prestige, l'insécurité et différentes considérations géopolitiques et géostratégiques vont entraîner une compétition effrénée entre les deux superpuissances et donner le coup d'envoi d'une nouvelle course aux armements. Celle-ci est caractérisée entre autres par la nucléarisation des deux belligérants et par le risque continu d'un affrontement nucléaire. En plus de l'affrontement militaire, la Guerre froide est aussi un conflit idéologique entre les États-Unis faisant la promotion de l'économie de marché et de la démocratie parlementaire face à l'Union Soviétique, représentante de la lutte des classes et du communisme international.

La Guerre froide est subdivisée en nombreuses périodes historiques distinctes. Dans le cadre de notre travail, nous nous intéressons plus particulièrement à la « Hot Cold War » s'étendant entre 1947 et 1968. Bien que certaines périodes de détente aient eu lieu durant ces deux décennies, les historiens s'entendent sur le fait que la détente relative de la fin des années 1950 a été de courte durée et qu'il a fallu attendre la fin des années 1960 pour assister à un véritable apaisement dans les relations entre les deux pays. Durant les années 1950 et 1960, on assiste à un véritable affrontement global entre les deux superpuissances et leurs

⁴⁶ Robert L. McMAHON, *The Cold War: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2003, p.5.

alliés respectifs. Le tiers-monde devient alors le principal théâtre d'affrontements entre les deux pays et de nombreux contentieux comme la Guerre de Corée ou la Guerre d'Indochine vont être liées à la rivalité entre les États-Unis et l'Union Soviétique qui supportent alors leurs alliés dans leur lutte. D'autres symboles de la Guerre froide comme le sort de l'Allemagne divisée ou encore celui de la Corée démontrent bien la bipolarité à l'œuvre dans les relations internationales de l'époque. Les deux ennemis semblent irréconciliables. La vision manichéenne de chacun s'exprime bien à travers la Doctrine Truman ou encore le Pacte de Varsovie. L'hostilité entre les deux pays va même frôler la catastrophe à certains moments, comme en 1962 lors de la crise des missiles de Cuba. Cet événement majeur va d'ailleurs relancer les hostilités et démontrer que la détente de la fin des années 1950 était bien éphémère. La détente, dans le plein sens du terme, surviendra à la fin des années 1960, alors que les dirigeants de deux pays reprennent le dialogue sur la base d'intérêts communs comme la démilitarisation ou des intérêts économiques.

Le contexte général dans lequel il faut situer l'œuvre de Talmon est donc la « Hot Cold War », qui a lieu principalement de la fin des années 1940 au milieu des années 1960.

2.2 Vers la Guerre froide culturelle

Si nous voulons préciser davantage le contexte d'interprétation de l'œuvre de Talmon, il faut se poser la question suivante : de quelle Guerre froide parle-t-on quand on s'intéresse à la question de l'implication des intellectuels dans le conflit? Les intellectuels participaient avant tout à la Guerre froide culturelle qui opposait les deux pays. La culture se définit comme un ensemble de normes et de croyances définissant une société donnée. Notre intérêt porte plus particulièrement sur la culture politique qui définit les valeurs politiques et les formes de participation politique. Finalement, nous nous intéressons plus particulièrement à la haute culture englobant les sphères intellectuelles et artistiques.

La culture a rapidement été définie comme étant un paradigme important durant les premières années du conflit.⁴⁷ Elle était une arme opérationnelle, la substance de l'affrontement visant à conquérir l'esprit des hommes. Les armes culturelles comme le cinéma, la littérature, la peinture, les sciences sociales, la religion et la musique étaient mobilisées par chaque camp qui faisait la promotion de sa propre culture tout en stigmatisant celle de l'adversaire. Un *Kulturkampf* opposait les deux belligérants sur la scène internationale. La Guerre froide culturelle englobe aussi les affrontements entre les partisans de différentes doctrines politiques comme le libéralisme et le marxisme-léninisme. Les débats théoriques se déroulaient bien souvent dans le cadre de conférences internationales, de colloques scientifiques ou dans différentes revues et périodiques de l'époque comme *Preuves*, *Les Temps modernes*, *Partisan Review* ou *Commentary* par exemple. Les États-Unis ont été très actifs dans le volet culturel de la Guerre froide. On a qu'à penser aux nombreux films américains anti-communistes, aux programmes massifs de diffusion de livres anti-communistes comme *1984* de Georges Orwell ou *Le Zéro et l'infini* d'Arthur Koestler. On peut aussi évoquer les nombreuses tournées de l'Orchestre Symphonique de Boston en sol européen, véritable représentant de la virtuosité culturelle américaine, qui, en plus, comptait plusieurs Afro-américains en son sein, ce qui symbolisait à merveille les avancées de la société américaine sur le plan racial. Le but de la Guerre froide culturelle était bien simple. Il fallait gagner les élites culturelles dans l'Europe de l'après-guerre et les amener à épouser la cause de la liberté telle que défendue par le gouvernement et les élites culturelles américaines. Il fallait séduire les intellectuels pour les rendre sympathiques aux actions des États-Unis durant le conflit et les détourner de l'Union Soviétique et de son idéologie.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, notre intérêt porte avant tout sur la culture politique et l'implication des intellectuels à l'Ouest. Nous allons nous intéresser aux intellectuels libéraux plus spécifiquement. Quelle a été leur implication dans la Guerre froide culturelle? Quelles valeurs défendaient-ils? Quelles étaient les organisations politiques et culturelles représentatives de cette époque? Comment se situait Talmon par rapport aux autres intellectuels libéraux? Quels sens pouvaient avoir ses concepts et son approche dans les années 1950 et 1960?

⁴⁷ Frances STONOR SAUNDERS, *Qui mène la danse : La CIA et la Guerre froide culturelle*, Paris, Denöel, coll. «Impacts», 1999, p.13.

2.3 Anticommunisme libéral : un engagement intellectuel représentatif de la Guerre froide culturelle

L'anticommunisme libéral était une réalité de premier plan durant les premières décennies de la Guerre froide et le contexte idéologique général de l'époque. Il est très représentatif de l'implication des intellectuels de l'Ouest dans le conflit planétaire durant ces années. L'anticommunisme libéral était essentiellement un phénomène américain et anglo-saxon. Il était une réponse face à la potentielle séduction de l'Union Soviétique sur les intellectuels et les masses appauvries de l'Europe au sortir de la Deuxième Guerre mondiale. L'Union Soviétique était alors auréolée de prestige et se posait comme une alternative réelle au capitalisme de marché et au libéralisme politique incarnés par les États-Unis. Le marxisme-léninisme attirait de nombreux intellectuels en quête de repères. De plus, le modèle de développement soviétique était attrayant pour les pays du tiers-monde qui rêvaient de prendre leur destin en mains et de s'affranchir du joug colonial. Tous ces facteurs ont contribué à la montée de l'anticommunisme libéral des années 1950 et 1960. Les libéraux anticommunistes voulaient avant tout détourner les intellectuels du communisme.

Qu'est-ce que l'anticommunisme?⁴⁸ Il est avant tout une résistance intellectuelle au communisme. L'anticommunisme peut prendre plusieurs formes. Il peut à la fois désigner l'antimarxisme, l'antiléninisme, l'antibolchevisme, l'antisoviétisme et l'antistalinisme. L'anticommunisme est donc pluriel, mais il converge la plupart du temps dans l'antisoviétisme. Il n'est pas facile à définir et à caractériser, puisqu'il est varié et circonstanciel. Toutefois, il se définit toujours par rapport à l'idéologie combattue, soit le communisme, se posant comme un système global d'interprétation du monde lié à un modèle d'incarnation qui serait l'Union Soviétique. De plus, le communisme fait référence à des préférences au niveau de la pratique politique, comme le centralisme démocratique, la

⁴⁸ Pour une ébauche de définition de l'anticommunisme, nous nous référons principalement à l'introduction du livre de Serge BERNSTEIN, et Jean-Jacques BECKER, *Histoire de l'anticommunisme en France : 1917-1940*, Paris, Olivier Orban, 1987, 395p. et Stéphane COURTOIS (dir.), « Anticommunisme », in *Dictionnaire du Communisme*, Paris, Larousse, coll. « À Présent », 2007, p.90-97.

conception léniniste du parti ou l'idée de révolution mondiale. Est donc anticommuniste celui ou celle qui refuse le système en entier ou encore une partie de celui-ci. La définition de l'anticommunisme est donc large et inclusive. Toute personne hostile au communisme et manifestant son animosité par, l'écrit, la parole ou l'action peut être considérée comme étant anticommuniste. L'anticommunisme peut donc inclure les intellectuels qui veulent lever le voile sur la situation en URSS, ceux qui sont impliqués dans la dénonciation des compagnons de route ou encore ceux qui sont engagés dans des débats théoriques visant à réfuter les thèses doctrinales du communisme.

Il faut aussi mentionner que l'anticommunisme est variable dans le temps et que sa nature est fortement déterminée par le contexte historico-politique. Dans le contexte de la Guerre froide, l'anticommunisme est avant tout libéral. Les intellectuels anticommunistes dénoncent la situation en Union Soviétique et les actions de cette dernière sur la scène internationale. Ils mettent l'accent sur l'importance des droits et des libertés individuelles, sur la limitation nécessaire des pouvoirs de l'État, sur la valeur absolue du pluralisme, sur les vertus de l'économie de marché et sur la défense des institutions du monde libre. L'anticommunisme libéral peut donc être manichéen. Il crée une opposition entre des bonnes et des mauvaises croyances, entre le monde libre et la tyrannie.

2.4 Talmon et le Congrès pour la liberté de la culture

Quand on s'intéresse à l'implication des intellectuels libéraux dans les premières décennies de la Guerre froide, il faut à tout prix aborder le cas du Congrès pour la liberté de la culture à Paris. Le Congrès était la principale organisation internationale anticommuniste durant les années 1950 et 1960. Son anticommunisme était avant tout libéral et de nombreuses théories du totalitarisme ont trouvé une vitrine dans les revues de l'organisation comme *Preuves* ou dans différentes conférences internationales comme celles de Milan ou de Hambourg. Le Congrès était aussi pleinement impliqué dans les dialogues entre intellectuels partisans du camp de l'Ouest et compagnons de route de l'Union Soviétique, notamment en

France. De nombreux thèmes comme le neutralisme et le philosoviétisme étaient couramment au programme dans les différentes activités du Congrès.

Talmon a participé aux travaux du Congrès à au moins trois reprises. Dans un premier temps, il a écrit deux articles dans des revues qui faisaient partie du réseau du Congrès. Dans le premier, « Utopianism and Politics : A Conservative View », paru dans la revue *Commentary* en août 1959, Jacob Talmon opposait l'utopisme et la politique. Dans un deuxième article paru en 1970 dans la revue *Encounter*, qui était la grande fierté du Congrès et un succès éclatant en Grande-Bretagne, Talmon s'intéressait à la pensée de Georges Sorel. Talmon y maintenait que Sorel était un penseur hybride, à cheval entre marxisme et fascisme, admirateur à la fois de Lénine et Mussolini. Il faut noter que Talmon y défendra les mêmes propos que dans le chapitre consacré à cet auteur dans le troisième tome de la trilogie. Finalement, Jacob Talmon a aussi participé à un colloque s'inscrivant dans la série des *Mid Century Dialogues*, soit celui de Rheifelden⁴⁹, qui a eu lieu en 1959 dans la ville allemande du même nom. Ce petit séminaire avait pour thème la fin des idéologies. De nombreux participants éminents, comme Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer et Walter Rostow, étaient présents. Talmon y a essentiellement présenté ses thèses sur la continuité de la tendance messianique politique depuis la Révolution Française. Ses propos étaient très proches de ceux qu'il allait tenir un an plus tard dans le deuxième tome de sa trilogie.

La participation répétée de Talmon à différentes activités du Congrès nous permet de situer son implication intellectuelle et son œuvre dans un contexte beaucoup plus précis : les travaux du Congrès pour la liberté de la culture à Paris entre 1950 et 1967.

2.4.1 Qu'est-ce que le Congrès pour la liberté de la culture ?

Né en 1950 à Berlin, le Congrès pour la liberté de la culture à Paris est une initiative germano-américaine. Au fil des années et malgré un climat tendu, le Congrès est rapidement

⁴⁹ Pour une présentation du contenu de ce colloque, voir Raymond ARON, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'Esprit », 1960, 328p.

devenu l'organisation intellectuelle occidentale par excellence durant la Guerre froide culturelle. «L'activité prolifique du Congrès durant toutes ces années en avait fait un élément de premier plan de la vie culturelle occidentale.»⁵⁰ Sa réputation était solide. Le Congrès était avant tout un regroupement d'intellectuels du monde libre, un lieu d'échanges et de débats sur des thèmes propres à la Guerre froide. Ses membres étaient pour la plupart d'allégeance libérale ou social-démocrate. Le Congrès a aussi accueilli de nombreux ex-communistes dans le cadre de ses activités. La vaste majorité des individus actifs dans le Congrès pour la liberté de la culture appartenaient à la génération d'intellectuels qui avaient vécu la Grande Guerre, la Révolution russe, la montée du fascisme italien, la Dépression des années 1930, les Procès de Moscou et les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale.⁵¹ Cette structure permanente permettait aux intellectuels de résister face à la menace communiste et totalitaire incarnée par l'Union Soviétique. Le Congrès a toujours été une organisation anticommuniste. «In all these activities, the Congress was unabashedly political, openly expressing a forceful anti-communism and forming a strong anti-communist front.»⁵² Ce mouvement de résistance avait pour objectif principal de trouver une réponse morale, politique et sociale à la menace totalitaire. Il avait aussi pour but de faire pâlir l'étoile du communisme aux yeux des intellectuels. « Dès l'origine, le Congrès pour la liberté de la culture s'était donné pour tâche de dissocier les intellectuels du communisme, qui prétendait se présenter comme l'aboutissement ultime du rationalisme laïc de l'Occident.»⁵³ Le Congrès était en quelque sorte le contrepoint culturel du Plan Marshall. De nombreux thèmes ont été abordés durant l'existence de l'organisation. Le sujet central était sans l'ombre d'un doute le rapport entre totalitarisme et culture. Plus précisément, des sujets comme totalitarisme et arts, totalitarisme et sciences, totalitarisme et intellectuels, l'analyse des sociétés libres et de leurs défis ont été abordés lors de conférences internationales ou dans les

⁵⁰ STONOR SAUNDERS, *op.cit.*, p.344.

⁵¹ Peter COLEMAN, *The Liberal Conspiracy, The Congress for Cultural Freedom in Paris and the Struggle for the Mind of Postwar Europe*. Londres, Collier Macmillan, coll «The Free Press», 1989, p.19.

⁵² John L. DITTBERNER, *The End of Ideology and American Social Thought : 1930-1960*, New York, U.M.I. Research Press, 1979, p.120.

⁵³ Pierre GRÉMION, *Intelligence de l'anticommunisme : le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950-1975*, Paris, Fayard, coll. « Pour une histoire du 20^e siècle », 1995, p.211.

nombreuses publications du Congrès. *Le Manifeste des hommes libres*⁵⁴, qui a été adopté lors du congrès de fondation en 1950 à Berlin, constitue la pierre angulaire de l'organisation. Dans ce texte abrasif et très représentatif de la Guerre froide, les participants définissent certaines grandes orientations comme le droit inaliénable à la liberté d'expression, le contrôle populaire des gouvernements et le pluralisme démocratique, le caractère inacceptable du philsoviétisme et du neutralisme chez les intellectuels et la nécessité de combattre la plus grande menace qui pèse sur l'humanité, soit le totalitarisme (soviétique).

Au niveau organisationnel, le Congrès élisait un Comité Exécutif de 5 membres dont le rôle était avant tout symbolique. Des intellectuels illustres comme Karl Jaspers, John Dewey, Jacques Maritain ou Bertrand Russell ont tous été présidents d'honneur durant les années 1950. Une Assemblée Générale annuelle permettait à tous les membres de se faire entendre. Toutefois, le nerf de la guerre était bel et bien le secrétariat international basé à Paris. Cet organe était le noyau central de l'organisation et donnait l'impulsion centrale à toutes ses activités. Les individus les plus influents du Secrétariat étaient Michael Josselson, Raymond Aron et Vladimir Nabokov. Finalement, des comités nationaux (au nombre d'une vingtaine à l'apogée du Congrès à la fin des années 1950) assuraient l'ancrage du Congrès dans les différents contextes nationaux et une extension de ses activités à toutes les régions du monde.

Les moyens du Congrès étaient considérables et faisaient en sorte qu'il avait une grande influence et une vocation mondiale. Ses interventions dans le domaine intellectuel étaient diversifiées. Il organisait et commanditait des événements culturels d'envergure comme le Festival des Arts⁵⁵ de Paris en 1952 ou des tournées de l'Orchestre symphonique de Boston en Europe. Il chapeautait aussi différents programmes d'édition et apportait une assistance monétaire à plusieurs écrivains qui vivaient de l'autre côté du Rideau de Fer. Il organisait des conférences internationales comme celle de Bombay (1951), de Hambourg (1953) ou de Milan (1955). Le thème spécifique à la conférence de Hambourg était «Sciences et liberté», alors que celui de Milan était «L'Avenir de la liberté». Le Congrès a aussi

⁵⁴ On retrouve une copie du *Manifeste des hommes libres* dans le livre de Peter COLEMAN, *op.cit.*, p.249-251.

⁵⁵ Voir le chapitre «Cette fête américaine», dans STONOR SAUNDERS, *op.cit.*

organisé des colloques et des séminaires à plus petite échelle comme ceux de Tokyo, Ibadan ou Rheinfelden et Rome.

Le moteur et la priorité du Congrès demeuraient son immense réseau de revues qui regroupait une vingtaine de titres comme *Preuves*, *Encounter*, *Partisan Review*, *Commentary*, *Cuadernos*, *Tiempo presente* et bien d'autres. «Le réseau de revues constitue le fleuron du Congrès pour la liberté de la culture à son apogée, ce par quoi il se définit comme un aréopage international de haute culture dans l'ordre de la littérature et de la philosophie, de l'histoire et du journalisme.⁵⁶ Par l'entremise de cette immense nébuleuse, le Congrès a pu associer une pléthore d'intellectuels⁵⁷ des quatre coins de la planète à ses travaux. C'est principalement de cette façon que le Congrès a pu intervenir à titre d'acteur majeur lors de la Guerre froide culturelle.

Ce portrait ne saurait être complet sans aborder l'épineuse question du financement des activités du Congrès et de ses liens occultes avec le gouvernement américain et, plus spécifiquement, avec la Central Intelligence Agency. À partir du milieu des années 1960, une série de révélations que l'on retrouve dans les journaux américains comme *Ramparts* ou le *New York Times* vont mettre en lumière l'implication de la Central Intelligence Agency (CIA) dans un vaste programme secret de propagande culturelle en Europe de l'Ouest. Le gouvernement américain a donc manipulé et médiatisé une foule d'activités créatrices et intellectuelles qui était supposément des initiatives personnelles et privées pour la cause de la sacro-sainte liberté.

Avec ces révélations, le Congrès pour la liberté de la culture se trouve impliqué dans la tourmente et sa réputation s'en trouve fortement affecté. Des enquêtes journalistiques

⁵⁶ GRÉMION, *op.cit.*, p.393.

⁵⁷ Voici une liste très sommaire de gens ayant participé à un moment donné aux activités du Congrès : Raymond Aron, Vladimir Nabokov, Isaiah Berlin, Daniel Bell, Denis de Rougemont, Hannah Arendt, Carl Friedrich, Dominique Rousset, Friedrich Von Hayek, Bertrand de Jouvenel, Melvin Lasky, Irving Kristol, Ignacio Silone, François Bondy, Michel Polanyi, John Kenneth Galbraith, Arthur Schlesinger Jr, Manès Sperber, Edward Shils, Seymour Martin Lipset, George Kennan. Ce ne sont que quelques exemples d'une liste très longue qui démontre à quel point le Congrès était une organisation importante dans le monde intellectuel de l'Ouest.

démontrent que, à partir de 1954, 80 % de son budget provient de la CIA⁵⁸ par l'entremise de fondations philanthropiques comme la Fondation Ford (qui fournit plus de 50% du budget) et d'autres fondations intermédiaires comme la Fondation Holmes.⁵⁹ Ces différentes fondations servaient de couvertures, d'écrans et de canaux discrets pour la CIA. Des initiatives apparemment privées étaient en fait téléguidées depuis Washington. Ce n'était que le début de la fin pour le Congrès, qui allait être démantelé en 1967 pour renaître sous un nouveau nom – the International Association for Cultural Freedom – tout en restant accablé par le poids de son passé.

L'indépendance et l'autonomie du Congrès ont donc été fortement remises en cause après ces épisodes. Il était désormais perçu avant tout comme un laquais, une tête de pont en Europe de l'Ouest pour la défense des intérêts américains, un instrument de taille dans la lutte psychologique entre les deux ennemis et dans l'effort anticommuniste. Il était infiltré par de nombreux agents de la CIA qui assuraient une surveillance, une supervision et un contrôle des principales activités. De nombreux postes-clés au sein du Secrétariat International étaient occupés par des individus payés par la CIA par l'entremise de diverses fondations philanthropiques américaines. C'était le cas du personnage le plus important du Congrès durant les années 1950 et 1960, Michael Josselson, qui recevait son salaire par l'intermédiaire de la Fondation Fairfield. Josselson était le contact principal entre CIA et CLC. Il faisait partie du groupe restreint qui dictait la ligne directrice à respecter par tous les participants, et ce, souvent à leur insu. Josselson déployait d'immenses efforts pour orienter les débats et éviter de publier des articles critiques des actions ou des valeurs américaines. Son contrôle administratif était effectif et absolu.⁶⁰

Ces données suscitent de nombreux questionnements sur la nature de la production intellectuelle et artistique du Congrès. Celle-ci était-elle indépendante et autonome ou encore manipulée et instrumentalisée au profit du gouvernement américain ? Les nombreux intellectuels ayant pris position dans la Guerre froide en écrivant dans les différentes revues

⁵⁸ Gilles SCOTT SMITH, et Hans KRABENDAM (ed.), *The Cultural Cold War in Western Europe 1945-1960*, Londres, Frank Cass, 2003, p.56.

⁵⁹ Pour une présentation détaillée du réseau mis en place par le gouvernement américain, voir STONOR SAUNDERS, «Le Consortium», *op.cit.*

⁶⁰ Cette thèse est défendue par STONOR SAUNDERS dans le livre que nous avons cité plus tôt. Voir l'introduction de l'ouvrage, notamment p.13-18.

du Congrès ou en participant dans les différents séminaires l'ont-ils fait de manière authentique et personnelle? L'élite intellectuelle occidentale a-t-elle été manipulée par le gouvernement américain à des fins politiques? Est-ce que ces individus étaient au courant de ces tractations? Toutes ces questions ont une importance capitale et influencent grandement les différentes interprétations historiques de cette organisation intellectuelle de la Guerre froide. Pour certains comme Coleman, lui-même un participant au Congrès dans le Comité national de l'Australie, le Congrès était autonome et les travaux de ce dernier n'ont jamais été inféodés au gouvernement américain.⁶¹ Pour d'autres, comme France Stonor Saunders, le Congrès était avant tout un instrument américain de la Guerre froide et une immense supercherie. Cette hypothèse nous paraît plus plausible. Toutefois, ce qui nous intéresse en premier lieu est l'implication de Talmon dans les activités et les thèmes théoriques du Congrès. Contrairement à d'autres intellectuels comme Raymond Aron qui fut outré par ces révélations et qui se dissocia des travaux du Congrès pour de bon dès 1966, nous ne croyons pas que Talmon ait été choqué par de telles révélations. En effet, il n'a jamais été très nuancé quant à ses prises de position dans le cadre de la Guerre froide, comme en font foi ses écrits. D'ailleurs, quand il a publié l'article sur Sorel dans la revue *Encounter* en 1970, les liens entre la CIA et le Congrès pour la liberté de la culture étaient bien connus. Talmon avait résolument choisi son camp.

En replaçant les travaux de Jacob Talmon parmi ceux du Congrès, il est possible de préciser son implication politique et intellectuelle dans la Guerre froide et de resituer son œuvre dans un contexte historique et idéologique beaucoup plus précis. Nous allons donc replacer le concept de démocratie totalitaire dans le cadre des luttes pour la définition du totalitarisme qui ont lieu environ entre 1947 et 1956. Puis, dans un deuxième temps, nous allons resituer le concept de messianisme politique dans le contexte intellectuel du débat sur la fin des idéologies, une thématique importante dans les activités du Congrès pour la liberté de la culture entre les années 1955 et 1962.

⁶¹ Pour cette interprétation, voir la préface du livre de COLEMAN, *op.cit.*, p.xii.

CHAPITRE III

DÉMOCRATIE TOTALITAIRE ET MESSIANISME POLITIQUE : MISES EN CONTEXTE

Dans ce chapitre, nous allons situer les principaux concepts (démocratie totalitaire et messianisme politique) proposés par Talmon dans leur contexte intellectuel. Nous allons examiner le rapport entre ceux-ci et les autres concepts (ou les autres définitions) qui seront proposés à la même époque par d'autres intellectuels participant aux débats théoriques identifiés. Nous allons donc situer le concept de démocratie totalitaire dans les luttes pour la définition du totalitarisme. Puis, dans un deuxième temps, nous ferons de même avec le concept de messianisme politique en le replaçant dans le contexte intellectuel de la fin des idéologies.

3.1 Guerre froide et luttes pour la définition du totalitarisme

L'anticommunisme libéral des années 1950 et 1960 a trouvé son terrain de prédilection dans la théorisation du phénomène totalitaire.⁶² En effet, anticommunisme libéral rime avec antitotalitarisme. Pour ces intellectuels libéraux, il ne fait aucun doute que le communisme est une forme de totalitarisme et surtout que Moscou est la capitale du totalitarisme dans les années 1950. Ce totalitarisme est une menace immédiate pour le monde

⁶² Enzo TRAVERSO, «L'apogée du débat : la Guerre Froide », *op.cit.*, p.431-503.

libre. L'Union Soviétique de Staline et de ses successeurs est l'ennemi par excellence et cet ennemi ressemble dangereusement au nazisme. Le régime politique soviétique est caractérisé par un déni des libertés politiques fondamentales, l'absence de pluralisme, l'interdiction des syndicats libres, l'absence d'institutions démocratiques parlementaires, l'absence d'élections libres et balisées, la présence de camps de travail (goulag), un leadership fort menant à un culte de la personnalité, une police secrète toute-puissante et des vellétés impérialistes. Devant cet état de fait, l'antitotalitarisme devient « le cri de ralliement de l'Occident » et surtout des intellectuels libéraux œuvrant dans le domaine des sciences sociales. L'intellectuel libéral doit à tout prix s'élever contre le communisme totalitaire. « Anti-communism was central to the Cold War liberal's sense of self. »⁶³ Il faut noter que beaucoup d'intellectuels libéraux ayant contribué aux théories du totalitarisme de la Guerre froide étaient des immigrants venant de l'Europe ayant fui les affres de la Deuxième Guerre mondiale ou de l'occupation soviétique. Hannah Arendt ou Carl Joachim Friedrich, par exemple, sont deux réfugiés de l'Allemagne. Ils vont émigrer de l'Allemagne durant les premières années de la Deuxième Guerre mondiale. Jacob Talmon, juif né en Pologne, va lui aussi choisir de se réfugier en Grande-Bretagne au moment où la guerre éclate. La plupart de ces auteurs vont épouser les valeurs et la culture politique du pays d'accueil et ces préférences seront très visibles dans leurs écrits.

Le mot « totalitarisme » n'est pas né dans le contexte de la Guerre froide.⁶⁴ Il a plutôt fait son apparition durant les années 1920, au moment où le fascisme italien faisait irruption en Europe. Avant la Guerre froide, de nombreux thèmes repris dans les théories du totalitarisme des années 1950 et 1960 étaient déjà présents dans la littérature. Par exemple, la question de l'enthousiasme populaire et de la participation des masses dans la sphère politique, le concept de religion politique ou encore celui de révolution permanente se retrouvaient dans des écrits datant des années 1930 et 1940. Avant la Guerre froide, plusieurs intellectuels de différentes allégeances politiques participaient aux débats théoriques sur le totalitarisme. Marxistes, anarchistes, trotskistes, libéraux, conservateurs et même des

⁶³ GLEASON, *op.cit.*, p.130.

⁶⁴ Pour une excellente présentation de l'itinéraire du concept, voir Enzo TRAVERSO, « Le totalitarisme : jalons pour l'histoire d'un débat », *op.cit.*, p.9-110.

sympathisants des régimes totalitaires comme Carl Schmitt ou Giovanni Gentile, proposaient leur vision du régime totalitaire.

La Guerre froide modifie les données. De nombreuses théories savantes et plus systématiques voient le jour. La Guerre froide est donc la période d'effervescence du concept. « La période qui va de 1947 à 1960 sera donc l'âge d'or de l'idée de totalitarisme, l'époque où elle atteint une formulation achevée et sa plus large diffusion. »⁶⁵ Ce renouveau est aussi associé à l'hégémonie des intellectuels libéraux et conservateurs dans la théorisation du phénomène totalitaire. « La notion de totalitarisme se trouva ainsi être le monopole quasi-exclusif de la culture conservatrice et du libéralisme. »⁶⁶ Il faut aussi ajouter que les débats sur le totalitarisme sont foncièrement confinés à l'Occident.

Les théories du totalitarisme, qui sont la principale manifestation de l'anticommunisme libéral durant les premières décennies de la Guerre froide culturelle, avaient toujours la démocratie libérale comme horizon éthique. « Le concept de totalitarisme est le produit d'une recherche de théorie politique, étayée par quelques grands monuments littéraires, qui a indiscutablement pour perspective le système de valeurs de la démocratie libérale. »⁶⁷ La culture politique propre à la démocratie libérale marquée par les institutions parlementaires, la représentativité, la recherche du consensus et du compromis, la tenue d'élections libres et encadrées par des lois, la prégnance d'une sphère privée indépendante du ressort de l'État, le pluralisme des valeurs et des groupements politiques, la valeur absolue des droits et libertés individuelles, étaient tous des éléments partagés par les intellectuels libéraux antitotalitaires. Cette prise de position en faveur de la démocratie libérale a souvent donné lieu à une vision manichéenne du monde qui opposait démocratie et totalitarisme, libéralisme et communisme, bonnes et mauvaises croyances, liberté et servitude, pluralisme et unité.

Le mot « totalitarisme » devient donc à la fois un concept analytique et une arme de combat durant les années chaudes de la Guerre froide. « At any rate, up to now, the concept of totalitarianism has been a fighting concept, and the question arises whether it ever will be

⁶⁵ *Ibid.*, p.51.

⁶⁶ *Ibid.*, p.59.

⁶⁷ Bernard BRUNETEAU, *Les Totalitarismes*, Paris, Armand-Colin, 1999, p.66.

freed of its polemical accents. »⁶⁸ Le mot aurait une valeur provisoire et descriptive plutôt qu'analytique. Il serait aussi très subjectif et reflèterait les préférences, les peurs et les angoisses de chacun face à l'ennemi du moment. « Mot rebattu, le totalitarisme en vient à identifier moins l'objet désigné que celui qui l'emploie au point qu'on pourrait s'interroger sur le bien-fondé d'un livre consacré à une notion aussi subjective.»⁶⁹ Il remplit aussi une fonction instrumentale, puisqu'il vise à créer une opposition entre un ennemi absolu incarnant le mal et le monde libre, porteur des valeurs libérales. Le concept de totalitarisme est avant tout un concept de circonstance : le mot a toujours été chargé de significations selon le contexte et les événements politiques ayant lieu à une époque précise. « À chacune de ces étapes, ce mot a été une sorte de boîte que l'on a remplie de contenus très différents. »⁷⁰ Dans le cas qui nous intéresse, sa signification est le produit de l'affrontement culturel et intellectuel opposant l'Union Soviétique et les États-Unis. Avec le recul du temps, le mot « totalitarisme » sera vertement critiqué par une nouvelle génération d'intellectuels des années 1960, notamment par les représentants de la *New Left* aux États-Unis. Il sera alors mis au pilori comme simple instrument de la Guerre froide, généralisation abusive ou concept statique. Des notions de remplacement comme « régime de mobilisation » ou « autoritarisme » vont alors surgir dans le discours théorique. La Guerre froide culturelle qui faisait rage durant les années 1950 et 1960 opposait donc des intellectuels des deux camps. Les intellectuels de l'Ouest étaient pour la plupart des libéraux anticommunistes qui participaient à l'élaboration des théories du totalitarisme. Anticommunisme et antitotalitarisme représentaient souvent un seul et même discours.

Les débats sur le totalitarisme ont occupé une place importante dans les travaux du Congrès pour la liberté de la culture. En fait, c'est surtout entre 1950 (fondation à Berlin) et 1955 (Conférence de Milan) que l'on discute du totalitarisme lors des différentes activités du Congrès. Au départ, l'organisation internationale est en croisade contre le totalitarisme soviétique : « L'enjeu du Congrès est clair : liberté contre totalitarisme. »⁷¹ Beaucoup d'anticommunistes notoires comme Sydney Hook, James Burnham et surtout Arthur

⁶⁸ Martin GREIFFENHAGEN, « The Concept of Totalitarianism in Political Theory », *op.cit.*, p.36.

⁶⁹ Guy HERMET, *Totalitarismes*, Paris, Economica, coll. «Politique comparée», 1984, p.5.

⁷⁰ TRAVERSO, *op.cit.*, p.106.

⁷¹ GRÉMION, *op.cit.*, p.27.

Koestler, auront une grande influence durant les premières années d'existence du Congrès. Dès sa manifestation fondatrice à Berlin en 1950, il se positionne résolument contre le totalitarisme soviétique. Durant cette conférence, des discussions animées ont lieu sur des sujets comme les rapports entre totalitarisme et sciences, totalitarisme et arts, sur l'institution répressive et inhumaine qu'est le goulag soviétique, et sur l'impasse du neutralisme comme attitude intellectuelle. Pour la vaste majorité des intellectuels présents à Berlin, le neutralisme, faisant référence à la position de Jean-Paul Sartre et Simone De Beauvoir qui refusent de prendre position durant les premières années de la Guerre froide et par le fait même de condamner les actions de l'Union Soviétique ou de se ranger dans le camp occidental mené par les États-Unis, est une posture intenable. Devant les horreurs du goulag et la politique étrangère belliqueuse de l'Union Soviétique, la voie médiane est moralement condamnable. Aucune conciliation avec Staline n'est possible. Les intellectuels occidentaux ont le devoir moral de se ranger derrière les pays démocratiques et libéraux et de défendre la valeur de la liberté occidentale face au despotisme soviétique. Ce thème du neutralisme demeurera une préoccupation d'importance pour le Congrès jusqu'à la mort de Staline et aux révélations subséquentes de Khrouchtchev qui amorcera la déstalinisation à partir de 1956.

C'est toutefois durant la rencontre finale de la conférence de Berlin que l'antitotalitarisme du Congrès va atteindre un sommet inégalé par la suite. Koestler, ancien communiste et maintenant anticommuniste notoire ayant écrit un roman à grand succès sur les Procès de Moscou intitulé *Le Zéro et l'infini*, va rédiger et proposer un texte abrasif divisé en quatorze points, *Le manifeste des hommes libres*, qui sera adopté par les participants présents à la réunion finale de conférence de Berlin. Ce texte sera ensuite perçu comme la pierre angulaire du Congrès durant les années suivantes et comme la manifestation la plus radicale de son caractère anticommuniste et antitotalitaire. Le manifeste aborde plusieurs points très discutés dans les débats sur la définition du totalitarisme ayant lieu durant la première moitié des années 1950. Koestler insiste sur la nouveauté du totalitarisme du 20^e siècle : « We hold the danger represented by these regimes to be all the greater since their means of enforcement far surpasses that of all previous tyrannies in the history of mankind. »⁷² Koestler insiste sur la nature du défi présenté par le totalitarisme soviétique : « We hold

⁷² COLEMAN, *op.cit.*, p.251.

that the theory and practice of the totalitarian state are the greatest challenge which man has been called on to meet in the course of civilized history. »⁷³ On trouve aussi des références à la terreur totalitaire sévissant en Union Soviétique et exigeant un conformisme absolu : « Citizens are persecuted and condemned on such unspecified and all-embracing charges as « enemies of the people » or « socially unreliable elements ». »⁷⁴ Les signataires du *Manifeste des hommes libres* prennent position contre les doctrines totales détenant la vérité absolue et porteuses de la vraie liberté. La cible est le matérialisme historique. En définitive, le totalitarisme est le fossoyeur des droits individuels fondamentaux et est contraire aux grandes aspirations de l'humanité. Il faut à tout prix défendre les libertés d'opinion, d'enquête, le pluralisme, la tolérance. Il faut faire la promotion d'institutions politiques démocratiques représentatives et soumises au contrôle du peuple souverain.

Cet antitotalitarisme demeure virulent jusqu'à la Conférence de Milan de 1955. Il se manifeste notamment dans la programmation de la conférence de Hambourg de 1953, traitant des rapports entre totalitarisme et sciences. Toutefois, peu après la manifestation fondatrice de Berlin, les anticommunistes radicaux comme Hook, Burnham et Koestler vont être écartés à la faveur de représentants plus modérés comme Aron, Polanyi et Bell. Au fil des années et des conférences, le thème du totalitarisme va perdre de l'importance et céder la place à la problématique de la fin des idéologies.

3.2 Démocratie totalitaire et luttes pour la définition du totalitarisme

Jacob Talmon, en proposant son concept de démocratie totalitaire, participe aux luttes pour la définition du totalitarisme, ayant lieu environ entre 1947 et 1956. Les deux représentants les plus connus de ce contexte intellectuel et dont les travaux font toujours autorité sont Hannah Arendt et Carl Joachim Friedrich (qui cosignera son livre *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* avec Zbigniew Brzezinski). Ils sont tous deux des réfugiés ayant fui la menace nazie pour finalement s'établir aux États-Unis, où ils deviendront professeurs dans des universités aussi prestigieuses que Harvard, Berkeley, Princeton et Columbia. Ces

⁷³ *Id.*

⁷⁴ *Id.*

deux intellectuels ont d'ailleurs participé aux travaux du Congrès pour la liberté de la culture. Arendt⁷⁵ était présente à la conférence de Milan alors que Friedrich⁷⁶ était à Berlin en 1950 lors de la fondation du Congrès⁷⁷. La trilogie de Arendt, intitulée *Les origines du totalitarisme* (et comprenant *L'antisémitisme*, *L'impérialisme* et *Le système totalitaire*), paraît aussi en 1952 chez le même éditeur que *Les origines de la démocratie totalitaire* (Secker & Warburg). Le livre de Friedrich paraît quatre années plus tard à la suite d'un congrès tenu en 1954 à l'Université Harvard et regroupant des intellectuels antitotalitaires comme Merle Fainsod, Waldemar Gurian et bien d'autres.

Les théories du totalitarisme de l'époque de la Guerre froide ont pour objet la nature du régime soviétique depuis la Révolution d'Octobre. Elles visent à le décrire et à le caractériser principalement durant le règne de Staline, qui durera jusqu'en 1953. Il y a une pluralité d'approches durant cette période faste de la théorisation du totalitarisme. Nous allons nous intéresser plus spécifiquement à l'approche socio-historique de Arendt et à celle, plus politico-empirique, de Friedrich. Notre préoccupation demeure la contribution de Talmon dans le contexte intellectuel des luttes pour la définition du totalitarisme. Pourquoi utilise-t-il le mot démocratie totalitaire plutôt que d'employer simplement le mot totalitarisme comme le font Arendt et Friedrich? Quels sont les éléments importants dans sa définition de la démocratie totalitaire? Pourquoi opte-t-il pour une approche idéologique ou intellectuelle liant les Lumières françaises du 18^e siècle, la dictature jacobine et le régime de Staline? Qu'est-ce qui fonde la spécificité de son intervention intellectuelle dans la lutte pour la définition du totalitarisme?

Pour Arendt, le totalitarisme inclut à la fois le stalinisme et le nazisme. Elle exclut le fascisme italien parce qu'elle juge que celui-ci est avant tout la dictature nationaliste d'un parti unique moderne. De plus, la terreur n'a jamais atteint en Italie un stade comparable à celui de l'Allemagne ou de la Russie : « Ce qui prouve que la dictature fasciste est de nature non totalitaire, c'est que les condamnations politiques y furent peu nombreuses et

⁷⁵ Voir GRÉMION, *op.cit.*, p.156-157.

⁷⁶ Il a aussi été membre du Comité Américain pour la liberté de la culture. Voir COLEMAN, *op.cit.*, p.160.

⁷⁷ Voir DITTBERNER, *op.cit.*, p.111-113.

relativement légères. »⁷⁸ Donc, pour Arendt, la dictature fasciste italienne est « analogue » à celle de Franco en Espagne. Selon elle, de nombreux éléments font en sorte qu'il est légitime de regrouper nazisme et stalinisme sous un même concept. En fait, stalinisme et nazisme sont des variations du même modèle. Malgré les nombreuses différences entre les deux totalitarismes, la domination totalitaire et la forme de gouvernement qui la rend possible sont semblables. D'ailleurs, Arendt passe assez rapidement sur ces questions pour se consacrer à ce qu'elle juge primordial : le totalitarisme est une nouveauté du 20^e siècle.

Pour Arendt, le régime totalitaire est une forme politique originale qui ne peut s'insérer dans les théories des régimes politiques échafaudées par Aristote ou Montesquieu. L'utilisation de la terreur politique face à des ennemis objectifs, l'appel à des lois supérieures historiques ou naturelles, la désolation et le sentiment total de non appartenance au monde produits par cette domination totalitaire implacable, sont tous des éléments présents à la fois dans le stalinisme et le nazisme et fondant la nouveauté du totalitarisme. Des régimes politiques aussi sanglants, violents et idéologiques n'ont jamais vu le jour dans le passé de l'être humain. Pour Arendt, la terreur est l'essence du régime totalitaire. Le système concentrationnaire (camps de concentration nazis ou encore goulag russe) est l'institution centrale du pouvoir et un laboratoire visant la création d'un homme nouveau. Si la terreur est l'essence du régime, la police secrète joue un rôle essentiel et est l'organisation la plus représentative du régime. Celle-ci est l'instrument de la terreur totalitaire visant avant tout les ennemis objectifs de l'État (Juifs, koulaks, etc.). Dans son analyse, Arendt insiste aussi beaucoup sur l'importance de l'idéologie liée à la terreur : « La terreur n'est pourtant pas tant arbitraire puisqu'elle est conduite au nom de l'idéologie qui fournit au régime la légitimité supérieure dont il se réclame. »⁷⁹ Elle contribue à l'organisation du régime autour d'un chef tout-puissant détenant la vérité idéologique. L'idéologie est aussi manichéenne, millénariste et pseudo-scientifique. Pour Arendt, trois éléments spécifiques⁸⁰ contribuent à transformer une idéologie en idéologie totalitaire. Premièrement, l'idéologie a le pouvoir de tout expliquer et s'intéresse toujours à ce qui devient au détriment de ce qui est. Deuxièmement,

⁷⁸ Hannah ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, p.42.

⁷⁹ André ÉNÉGRE, « Arendt », in François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL, Évelyne PISIER, *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001, p.17.

⁸⁰ ARENDT, *op.cit.*, p.303.

elle est avant tout fictive et ne prend pas en compte l'expérience ou la réalité. Finalement, l'idéologie totalitaire a une soif inexpugnable de cohérence. Arendt centre son analyse du phénomène totalitaire sur l'idéologie et la terreur.

Arendt se pose aussi la même question que Talmon : quelles sont les origines du totalitarisme? C'est à cette question complexe qu'elle va consacrer les deux premiers volumes de son triptyque, *L'antisémitisme* et *L'impérialisme*. Pour elle, il faut chercher les racines socio-historiques du totalitarisme dans l'érosion du politique débutant durant la deuxième moitié du 19^e siècle et atteignant son point culminant dans les régimes totalitaires du 20^e siècle. L'érosion du politique rime bien souvent avec la dégradation de l'État-nation, des systèmes de classes sociales et des systèmes de partis politiques traditionnels, tous issus de la modernité politique occidentale. L'antisémitisme moderne, différent de l'antijudaïsme millénaire, est une nouveauté historique annonciatrice des hécatombes du 20^e siècle. La question juive, les rapports entre les juifs et l'État-nation et la montée en puissance des mouvements politiques antisémites, seront des « agents catalyseurs » portant les germes du génocide perpétré par les nazis. Les développements de l'antisémitisme dans la deuxième moitié du 19^e siècle ne sont pas des causes directes menant au totalitarisme nazi. L'antisémitisme moderne forme une partie de la préhistoire du totalitarisme au même titre que l'impérialisme européen. On y retrouve des éléments politiques, sociaux et idéologiques, qui vont se cristalliser dans le totalitarisme du 20^e siècle. L'impérialisme européen, de type colonialiste (l'expansion européenne en Afrique et aux Indes principalement, dans le dernier tiers du 19^e siècle) et les impérialismes continentaux (panslavisme et pangermanisme) présentent aussi des traits de première importance dans l'analyse de la domination totalitaire : domination totale, utilisation de la force, exportation de la violence, racisme et domination bureaucratique. Selon Arendt, l'impérialisme, tout comme l'antisémitisme moderne, contribue grandement à l'érosion du politique et à la dégradation de l'État-nation tout comme l'antisémitisme moderne : « Il raconte la désintégration de l'État-nation, une histoire qui s'est avérée contenir tous les éléments sans lesquels l'essor ultérieur des mouvements et des gouvernements totalitaires eût été impossible. »⁸¹ Les mouvements antisémites, les ligues impérialistes anglaises et françaises, les associations pangermanistes et panslaves, sont donc

⁸¹ Hannah ARENDT, *De l'impérialisme*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, p.14.

les précurseurs des mouvements totalitaires, bien que la relation entre les deux n'en soit pas une de pure causalité.

Friedrich et Zbigniew Brzezinski optent plutôt pour une approche politologique et empirique quand ils définissent le totalitarisme. D'ailleurs, aux yeux de plusieurs commentateurs, le modèle proposé par Friedrich et son acolyte a exercé une immense influence dans les luttes pour la définition du totalitarisme et dans le parcours mouvementé du concept par la suite. « *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956), the fruit of their labours, was for a time the most influential and authoritative « treatment » of totalitarianism ever written. »⁸² Pour eux, tout comme pour Arendt, le totalitarisme n'inclut pas le fascisme italien⁸³. Stalinisme et fascisme allemand (nazisme) sont donc les deux variations du totalitarisme et peuvent être inclus dans un même concept : « It is also our conclusion from all the facts available to us that fascist and communist dictatorships are basically alike, or at any rate more nearly like each other than any other system of government, including earlier forms of autocracy. »⁸⁴ Encore ici, ce n'est pas la question de la comparabilité entre nazisme et stalinisme qui intéresse Friedrich et son collègue. C'est plutôt la thèse de la nouveauté radicale du phénomène totalitaire qu'ils défendent dans leur livre à l'instar de Arendt.

Pour eux, le totalitarisme est un nouveau régime politique différent des tyrannies classiques et des régimes absolutistes du passé. La justification de la nouveauté du totalitarisme se trouve dans la définition proposée par les auteurs. Le totalitarisme est avant tout un syndrome constitué de six traits fondamentaux : « The « syndrome », or pattern of interrelated traits, of the totalitarian dictatorships consists of an ideology, a single party typically led by one man, a terroristic police, a communication's monopoly, a weapon monopoly, and a centrally directed economy. »⁸⁵ Friedrich précise la nature des liens entre ces composantes du phénomène totalitaire. « These six basic features, which we think constitute the distinctive pattern or model of totalitarian dictatorships, form a cluster of traits,

⁸² GLEASON, *op.cit.*, p.125.

⁸³ *Ibid.*, p.179.

⁸⁴ Karl Joachim FRIEDRICH et Zbigniew BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Praeger, 1968, p.15.

⁸⁵ *Ibid.*, p.21.

intertwined and mutually supporting each other, as is usual in «organic systems». »⁸⁶ Il n'y a pas un trait qui doivent être le point focal de l'analyse du régime totalitaire. Toutefois, et c'est ici que repose sa thèse sur la nouveauté des dictatures totalitaires du 20^e siècle, le totalitarisme est un phénomène politique inédit à cause de l'importance de la technologie moderne qui devient une condition significative de son existence et des différences entre le totalitarisme et les tyrannies d'autrefois. Ces dernières ne pouvaient pas asseoir leur domination en utilisant la technologie moderne comme le feront les régimes stalinien et nazi. Ce faisant, leur domination n'était pas totale mais bien incomplète. La technologie a un impact sur quatre des six traits du modèle totalitaire, soit le monopole des armes et des moyens de communication, la terreur et l'économie centralisée. Par exemple, grâce aux techniques de propagande et au monopole de la communication, la terreur est renforcée et les possibilités de résistance s'en trouvent fortement réduites : « The linkage of propaganda and terror distinguishes them from all comparable phenomena in other systems of government. »⁸⁷ Les dictatures totalitaires du 20^e siècle sont la version industrielle de l'autocratie : « Totalitarian dictatorship, in a sense, is the adaptation of autocracy to the twentieth century industrial society. »⁸⁸

Talmon s'oppose à Arendt et Friedrich quand il définit le totalitarisme. Il insiste beaucoup plus sur les différences entre totalitarisme de gauche (démocratie totalitaire), regroupant la dictature jacobine, le complot babouviste et la Russie bolchevique, et totalitarisme de droite (Italie fasciste et Allemagne nazie). Talmon met l'accent sur les différences idéologiques entre totalitarisme de droite et de gauche, et il juge qu'elles sont assez importantes pour ne pas inclure toutes les variétés du totalitarisme à l'intérieur d'un seul concept. Il faut noter que ce sont seulement les différences au niveau idéologique qui amènent Talmon à scinder le totalitarisme en deux catégories. D'ailleurs, dans le premier tome, Talmon s'intéresse seulement à la démocratie totalitaire et ce, en traitant uniquement du règne des Jacobins et de la conspiration babouviste. La démocratie totalitaire russe est incluse dans l'analyse uniquement par analogie. Talmon ne traitera pas du stalinisme dans le cadre de sa trilogie. Le poids de sa démonstration repose donc avant tout sur une

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Ibid.*, p.129.

⁸⁸ *Ibid.*, p.15.

interprétation historico-politique de la Révolution française, dans laquelle le règne des Jacobins occupe une place prépondérante.

Toutefois, il faut insister sur les analogies entre Jacobins et Bolcheviques, implicites dans l'interprétation talmonienne du totalitarisme. Tout d'abord, les origines du jacobinisme et du bolchevisme se retrouveraient en France, et plus particulièrement dans la philosophie de Rousseau. Ensuite, les deux groupes représentent une avant-garde révolutionnaire s'emparant du pouvoir à la faveur d'un coup d'État. Ils défendent une idéologie totale, rationaliste, utopiste et révolutionnaire. Le contenu social propre à l'idéologie des Bolcheviques fait défaut à celle des Jacobins, mais la nature totalitaire de celle-ci demeure malgré tout. Jacobins et Bolcheviques se posent comme représentants de la véritable volonté générale. Ils incarnent les désirs fondamentaux du peuple et sont les représentants authentiques de ce dernier. Dans les deux cas, la justification du régime repose sur l'idée qu'ils incarnent une démocratie achevée, intégrale et totale. Les deux régimes visent à terme la transformation de l'homme et de la société. En définitive, ils permettront à l'homme de vivre dans un état d'utopie et de plénitude.

Pour Talmon, le premier épisode totalitaire a lieu durant la Révolution française. Cette position le place en opposition à Friedrich et Arendt. Les origines de la démocratie totalitaire se trouvent dans la philosophie des Lumières françaises de la deuxième moitié du 18^e siècle. Rousseau est le père du totalitarisme. Alors qu'Arendt situait les origines du totalitarisme dans des phénomènes modernes comme l'antisémitisme et l'impérialisme, Talmon accorde une immense importance aux idées dans la marche de l'histoire et situe les origines du totalitarisme de gauche dans les écrits d'un groupe de philosophes spécifique. Ce sont des représentations idéologiques systématisées qui sont responsables de cette barbarie et non les conditions socio-économiques, par exemple. Les idées sont des causes ayant un impact direct sur le processus historique et participant à la mise en place des totalitarismes au 20^e siècle. Il faut entreprendre un travail généalogique et déterminer quels sont les dispositifs intellectuels ayant pu participer à la formation des idéologies totalitaires. Il faut donc examiner le passé philosophique, l'histoire des idées pour mettre en lumière les racines intellectuelles du totalitarisme. Arendt s'indignait devant l'érosion du politique et la dégradation de l'État-nation, représentées par la montée de l'antisémitisme et le

développement de l'impérialisme européen. La dégradation des institutions modernes était un risque possible de la modernité politique occidentale pour Arendt. Talmon opte pour une autre avenue. La démocratie totalitaire est une pathologie de la modernité, une corruption des ses idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité. En situant les origines de la démocratie totalitaire dans les écrits de certains philosophes comme Rousseau, Talmon part en guerre contre la philosophie des Lumières et poursuit le travail commencé par Edmund Burke, Joseph de Maistre et Hyppolyte Taine. Il dénonce ardemment le rationalisme, l'utopisme, l'idée de progrès, contenues dans la philosophie des Lumières franco-kantiennes. Celles-ci sont à la source du radicalisme révolutionnaire, de la terreur politique, de la foi fanatique de Robespierre, Babeuf, Lénine et Staline. Ce sont des mauvaises croyances menant tout droit à la barbarie et à la terreur politique.

On ne retrouve pas une telle charge contre les Lumières franco-kantiennes dans les écrits de Arendt et de Friedrich. La question des origines intellectuelles du totalitarisme est balayée du revers de la main par Friedrich et Brzezinski. Ils sont explicites sur cette question dans l'introduction de leur livre.⁸⁹ Tous les auteurs pointés du doigt par les tenants de l'approche idéologique rejetteraient le régime totalitaire. De plus, cette approche accorde beaucoup trop d'importance aux idées et sous-estime l'importance des origines historiques du totalitarisme. Pour Friedrich, on ne peut pas accuser quelques auteurs dans la généalogie du totalitarisme. C'est dans l'ensemble de la pensée occidentale que l'on retrouve les germes du totalitarisme et non dans une tradition particulière comme Talmon le prétend. Lire l'idéologie totalitaire et certains écrits revient à proposer une interprétation erronée et sélective des œuvres en question : « In other words, any effort to relate totalitarian ideology more specifically to antecedent thought reveals that the antecedent thought is either distorted to fit the proposition or completely misrepresented. »⁹⁰ Pour Friedrich, on ne peut interpréter la Révolution française à la lumière des événements du 20^e siècle. Les parallèles établis entre jacobinisme et bolchevisme, entre Révolution française et Révolution russe, ne tiennent pas la route.

⁸⁹ *Ibid.*, p.18.

⁹⁰ *Ibid.*, p.99.

Talmon accorde une immense importance à l'idéologie dans sa définition de la démocratie totalitaire. La démocratie totalitaire entraîne la politisation totale de l'existence, elle repose sur une vérité politique unique et totale, elle vise avant tout à réaliser l'ordre naturel harmonieux et utopique des Lumières franco-kantiennes. Elle veut instaurer une liberté totale et permettre à l'homme d'atteindre la plénitude en conformité avec sa véritable nature. En cela, elle est messianique et millénariste. La démocratie totalitaire va aussi de pair avec l'utilisation de la violence politique par une élite éclairée. La terreur est uniquement le produit de l'idéologie. Elle vise à accélérer le passage à l'ordre harmonieux et à éliminer les individus récalcitrants et les indésirables. Le règne de l'avant-garde éclairée vient aussi avec la nature idéologique du régime. Celle-ci prétend incarner la volonté générale, les représentants authentiques du peuple. Ceux-ci ont le devoir de hâter le passage à l'ordre naturel et ne doivent pas reculer devant l'utilisation de la violence puisqu'elle est légitime et nécessaire. Plus que tout, l'avant-garde éclairée est animée par une foi inébranlable et radicale envers l'idéologie, l'essence de la démocratie totalitaire.

À l'intérieur des luttes pour la définition du totalitarisme, ce ne sont pas tous les auteurs qui ont accordé une importance aussi grande à l'idéologie. Friedrich identifie celle-ci comme étant un des six traits du modèle totalitaire. L'idéologie occupe une place importante dans son analyse mais pas au point de devenir la seule variable. Elle joue un grand rôle notamment dans la question de la légitimité des régimes totalitaires. Elle sert aussi de base pour critiquer la société du passé et défendre un avenir radieux. À l'instar de Talmon, Friedrich insiste sur la nature manichéenne et utopique de l'idéologie, sur sa teneur historiciste et sur sa recherche de cohérence et d'unité. Il fait lui aussi des liens entre la nature de l'idéologie et la terreur. Toutefois, c'est sur le rapport entre terreur et technologie que Friedrich concentre ses efforts. La propagande des régimes totalitaires modifie la nature de la terreur. Comme nous le mentionnions plus tôt, la terreur totalitaire est différente de toutes les formes de terreur dans l'histoire parce que le développement technologique et le monopole des communications lui confèrent un caractère nouveau. Donc, pour Friedrich, la terreur jacobine et celle vécue sous le règne de Staline sont bien différentes, contrairement à ce qu'affirme Talmon. D'ailleurs, ce dernier ne fera aucune référence au développement technologique et à son influence sur les possibilités de domination totalitaire. Talmon ne traitera pas davantage du monopole des moyens de communication ou des armes, qui sont

très importants dans la position défendue par Friedrich lorsqu'il présente l'aspect novateur du totalitarisme. Talmon va traiter de trois des six traits présentés par Friedrich : l'idéologie, le parti unique et la terreur. Selon lui, ces trois éléments sont de même nature dans les démocraties totalitaires française et russe.

À l'instar de Talmon, l'analyse défendue par Arendt est aussi centrée sur l'idéologie et la terreur. Cette dernière est d'ailleurs l'essence du totalitarisme selon elle. Les rapports entre idéologie et terreur sont analysés dans une nouvelle section, « Idéologie et terreur », qu'Arendt ajouta dans une édition subséquente de son livre. Nous ne présenterons pas son point de vue en détails. Il faut toutefois mentionner que l'analyse de Talmon accorde une place hégémonique à l'idéologie au détriment de certains éléments pris en compte par Arendt comme l'organisation inédite de l'État ou le phénomène de massification des sociétés. De plus, Arendt s'intéresse au rôle nouveau et original de la police secrète dans le régime totalitaire et à la manifestation ultime de la terreur : le goulag et les camps de concentration. Il ne fait aucun doute que l'existence des goulags est une spécificité du totalitarisme soviétique et que celle-ci constitue une différence majeure entre le jacobinisme et le stalinisme.

Pourquoi Talmon décide-t-il de créer un oxymoron plutôt que d'utiliser seulement le mot de totalitarisme? La démocratie totalitaire désigne une démocratie de nature idéologique, populiste et excessive. C'est ce point qui explique la fusion de deux termes présentés comme étant antithétiques *a priori* et s'opposant logiquement, démocratie et totalitarisme. En effet, Talmon insiste beaucoup sur la question de la légitimité démocratique des deux régimes à l'étude et sur le fait que la démocratie totalitaire se pose comme alternative radicale à la démocratie libérale. Tous deux prétendent incarner une démocratie directe et plébiscitaire, incarnation démocratique plus pure basée sur un lien direct entre dirigeants et dirigés. Les deux régimes ont aussi produit deux constitutions ultra-démocratiques (1793 et 1936) qui ne seront jamais appliquées. Les Bolcheviques et les Jacobins étaient de fervents critiques de la démocratie représentative, des factions et des institutions parlementaires qui défiguraient l'expression de la véritable volonté générale unitaire.

La démocratie totalitaire repose aussi sur la participation active des citoyens dans la sphère politique, sur l'enthousiasme populaire et le soutien des masses envers le régime. Que cela soit en s'impliquant dans les différents comités révolutionnaires ou dans les Soviets des Travailleurs, le citoyen ne doit pas s'effacer et demeurer passif. Il doit démontrer résolument qu'il appuie le régime en place par son implication politique. C'est pourquoi la démocratie totalitaire se distingue à la fois des tyrannies ou des despotismes classiques et du totalitarisme de droite exemplifié par l'Allemagne nazie. En effet, une tyrannie classique ne reposait pas sur l'enthousiasme et la participation des masses dans la sphère politique mais bien sur la passivité des citoyens et leur retrait dans la sphère privée. Dans l'histoire, ces régimes n'ont jamais été très populaires au sein de la population. Aussi, la démocratie totalitaire se distingue des tyrannies classiques par sa nature idéologique et sa volonté de transformer l'existence de l'homme à partir d'un programme politique cohérent et complet. Les despotismes d'antan n'étaient pas porteurs d'un tel projet et visaient plutôt la reproduction de l'ordre social existant. Pour Talmon, l'Allemagne nazie n'est pas une démocratie totalitaire puisqu'elle ne veut pas utiliser la terreur pour accélérer le passage à l'ordre naturel.⁹¹ Aussi, elle n'encourage pas la participation active des citoyens dans la sphère politique. Pour nous, ces questions expliquent pourquoi Talmon préfère introduire un nouveau concept dans la langue politique de son époque plutôt que de simplement utiliser un mot déjà connu comme le totalitarisme. Le concept de démocratie totalitaire permet à Talmon de mettre l'accent sur la justification démocratique du totalitarisme de gauche alors que les différentes théories du totalitarisme n'insistent pas nécessairement sur cet aspect ou le nient tout simplement. Talmon souligne le fait que les régimes totalitaires de gauche défendent les valeurs libérales comme la liberté individuelle, l'égalité et la fraternité entre les hommes bien que les résultats nets des expériences historiques issues de ces idéologies soient plutôt un déni total de liberté, la création d'une nouvelle élite politique et la terreur. La démocratie comporte aussi des risques. Elle peut mener à des effusions de sang et à la barbarie si elle n'est pas contenue dans des limites acceptables.

Arendt et Friedrich abordent la question de la légitimité démocratique des régimes totalitaires. Ces derniers prétendent incarner une forme plus directe et plus pure de la

⁹¹ Talmon est explicite sur ce point dans l'introduction du premier tome. Voir *Les origines de la démocratie totalitaire*, *op.cit.*, p.18.

démocratie. Ils traitent aussi de l'enthousiasme populaire et de la participation active des masses dans la sphère politique. Friedrich va même jusqu'à assimiler le totalitarisme à une forme perversie de la démocratie. « From a more detached viewpoint, it appears to be an absolute and hence autocratic kind of democracy as contrasted with constitutional democracy. »⁹² Ces éléments sont bien souvent abordés dans le cadre de leur analyse de l'idéologie. Toutefois, ils ne croient pas que ceux-ci soient assez importants pour justifier l'introduction d'un nouveau concept dans le jargon politique de l'époque. Ce n'est pas l'enthousiasme populaire et la légitimité démocratique qui fondent la spécificité du totalitarisme chez Arendt et Friedrich. Ce ne sont pas ces éléments qui sont les plus importants quand ils jugent que le totalitarisme est une nouveauté du 20^e siècle et qu'il n'a pas d'équivalents historiques plus anciens.

Talmon, en proposant le concept de démocratie totalitaire, est donc un participant actif dans les luttes pour la définition du totalitarisme. Son approche idéologique l'amène à accorder une immense importance aux idées et à leur impact dans le processus historique. Pour lui, l'idéologie est l'essence du totalitarisme et cela est particulièrement visible dans sa définition de la démocratie totalitaire. De plus, le déploiement de son approche lui permet de partir en guerre contre les Lumières franco-kantiennes de la fin du 18^e siècle. Finalement, son concept de démocratie totalitaire met l'accent sur la légitimité démocratique du totalitarisme de gauche, sur l'enthousiasme populaire et sur la participation active des masses dans la sphère politique.

3.3 Talmon et la fin des idéologies

La fin des idéologies constitue le contexte idéologique plus précis dans lequel nous voulons situer le concept de messianisme politique de Talmon.⁹³ Ce contexte intellectuel a toujours été lié au Congrès pour la liberté de la culture. Le point de départ en est la

⁹² FRIEDRICH, *op.cit.*, p.25.

⁹³ Pour une présentation des textes les plus représentatifs de ce contexte intellectuel, voir Chaim I. WAXMAN, *The End of Ideology Debate*, New York, Clarion Books, 1968, 397p.

Conférence de Milan⁹⁴ de 1955, intitulée « L'avenir de la liberté ». La thématique commence alors à s'ébaucher sous l'impulsion de figures intellectuelles comme Raymond Aron et Michael Polanyi. Par la suite, la problématique de la fin des idéologies sera associée aux nombreux travaux du Congrès, et ce, jusqu'en 1962. De nombreux séminaires intellectuels, baptisés les *Mid Century Dialogues* vont avoir lieu dans des villes comme Tokyo, Ibadan, Rhodes et Rheinfelden entre ces années. Il est difficile de trouver des sources précises concernant ces rencontres intellectuelles. Toutefois, un livre, *Colloques de Rheinfelden*⁹⁵, publié en 1960, peut nous fournir plus de détails sur la nature et le déroulement de ces séminaires qui étaient organisés par le Congrès. Le colloque de Rheinfelden a lieu en septembre 1959. Il regroupe de nombreux participants⁹⁶ connus comme Raymond Aron, Jacob Talmon, Georges Kennan, Walter Rostow, Robert Oppenheimer, Jeanne Hersch, Eric Voegelin et Michael Polanyi. Quatre rapports sur les activités du colloque sont inclus dans le livre. Par exemple, dans le premier, Aron s'intéresse à la notion de société industrielle et aux dialogues de l'Occident avec l'Union Soviétique et le Tiers-monde. La société industrielle occidentale est-elle si différente de la société soviétique ? Quelles sont les similitudes et les différences entre les deux régimes ? Quel est l'état des débats idéologiques opposant les deux sociétés ? Les deux régimes tendent-ils vers la même destination, se rapprochent-ils au fil de temps ? L'Union Soviétique est-elle une société industrielle au même titre que les sociétés occidentales ? Ce sont toutes des questions posées par Aron dans son rapport sur les dialogues de l'Occident avec l'Union Soviétique. Les autres rapports sont intitulés « Remarques sur le texte d'Aron », « La société industrielle et la recherche de la raison » et « les rapports entre la pensée et l'action dans les trois mondes ». Après la présentation de ceux-ci, différentes discussions ayant eu lieu durant la rencontre sont abordées. La notion de société industrielle est abordée par Aron en guise d'introduction. Puis, les participants vont encore s'intéresser à l'évolution politique et économique récente de l'Union Soviétique. L'Union Soviétique est-elle bel et bien une économie planifiée ou une économie de marché à l'instar des sociétés occidentales ? La planification centrale ne serait-elle qu'un mythe

⁹⁴ Pour un rapport et une appréciation personnelle de la Conférence de Milan, voir Edward SHILS, « The End of Ideology ? », in Chaim I. WAXMAN, *op.cit.*, p.49-63.

⁹⁵ Raymond ARON, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'Esprit », 1960, 319p.

⁹⁶ Pour une liste complète des participants, voir Raymond ARON, *op.cit.*, p.325-326.

idéologique battu en brèche par le développement réel du modèle économique soviétique ? Politiquement, assiste-t-on à une mutation du régime après la mort de Staline ou a-t-on encore affaire à un régime totalitaire ? Un autre sujet de discussions va concerner le déclin du messianisme politique occidental et c'est sur ce point que Talmon va occuper l'avant-scène. Durant une longue intervention, il va présenter son concept de messianisme politique. Il insiste sur l'unité du camp messianique et sur ses caractéristiques principales : rationalisme radical, philosophie de l'histoire téléologique, révolution totale, utopisme, religion politique, holisme. Pour Talmon, cette tendance historique est désormais en déclin, c'est un fait acquis. On assiste, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, à un affaiblissement et à la fin du messianisme politique en Occident. De nombreuses conventions représentatives du contexte idéologique sont présentes dans le livre : déclin des idéologies radicales de gauche en Occident, scepticisme philosophique, consensus sur la nécessité d'un système économique mixte et d'un État interventionniste dans la sphère économique, consensus sur la valeur absolue de la démocratie parlementaire et représentative, valeur incontournable du pluralisme. Les Colloques de Rheinfelden sont donc un cas typique des séminaires intellectuels organisés par le Congrès pour la liberté de la culture et s'inscrivant dans le contexte de la fin des idéologies.

Les *Mid Century Dialogues* ont été largement financés par des fondations philanthropiques américaines comme les Fondations Ford et Rockefeller. La première était dédiée à l'avancement de l'humanité et de la démocratie dans le monde, au renforcement des institutions américaines et à leur rayonnement international. Ces deux fondations ont toujours été liées à la promotion de l'universalisme libéral. Au fil de ces années (1955-1962), le Congrès pour la liberté de la culture a atteint son apogée organisationnel. Sa montée en puissance à titre d'organisation intellectuelle internationale et son prestige sont en lien direct avec le développement du thème de la fin des idéologies, qui deviendra sa marque de commerce. « Dès 1959 et 1960, la fin des idéologies devient le principe d'identité du Congrès pour la liberté de la culture, et l'axe autour duquel tournent la plupart des réunions et séminaires dont il se fait l'initiateur et l'organisateur. »⁹⁷ « What Shils and Aron called « the

⁹⁷GRÉMION, *op.cit.*, p.396.

end of ideology » was in a sense the basis of all the Congress's activities. »⁹⁸ La fin des idéologies devient donc un thème central durant les années fastes de l'organisation internationale de la Guerre froide. Le Congrès deviendra un lieu de débats théoriques relevés ayant pour thèmes la modernisation économique et politique, le développement technologique, la nature et les défis de la société industrielle.

Le thème de la fin des idéologies demeure dans l'orbite de la Guerre froide culturelle. Il est une problématique de circonstance. « The Cold War provided the atmosphere for the emergence of the end-of-ideology theme. »⁹⁹ Il s'inscrit dans l'effort de guerre anticommuniste des intellectuels libéraux durant les deux premières décennies de la Guerre froide. La fin des idéologies se veut une réponse intellectuelle aux défis de la dialectique, du matérialisme marxiste et aux succès du modèle de développement économique de l'Union Soviétique. Il s'agit d'un discours anticommuniste visant à réfuter les positions doctrinaires et l'idéologie de gauche soutenant le régime soviétique. Il s'inscrit aussi dans les interminables dialogues entre libéraux et anciens communistes repentis d'un côté, et de l'autre, des compagnons de route de l'Union Soviétique que l'on retrouve surtout en France et en Italie à l'époque. L'anticommunisme du Congrès se déploie donc sous un nouveau visage dès la Conférence de Milan. « It was in the context of CCF international conferences of an aggressive, anti-communist stance that the end-of-ideology phrase first appeared. »¹⁰⁰ « Anti-communism was almost the *raison d'être* of the CCF, and the end-of-ideology undoubtedly related to that traditional anti-communist stance. »¹⁰¹

Il ne fait aucun doute que Raymond Aron a eu une influence décisive sur la mise en place des débats qui avaient lieu dans les enceintes du Congrès. Dans un livre polémique qui avait eu une immense résonance quand il paraît en 1955, *L'opium des intellectuels*, Aron donnait le titre « Fin de l'âge idéologique? » à son épilogue. Le slogan était lancé et sera par la suite repris par Edward Shils, un sociologue américain, qui donnera le titre « The End of Ideology? » à un rapport concernant les activités qui se sont déroulées durant la Conférence

⁹⁸ COLEMAN, *op.cit.*, p.55.

⁹⁹ John L. DITTBERNER, «The Congress for Cultural Freedom and the End of Ideology», in *The End of Ideology and American Social Thought 1930-1960*, New York, UMI Research Press, 1979, p.128.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.122.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.127.

de Milan en 1955. Puis, environ cinq années plus tard, Daniel Bell, un autre sociologue américain, lance un autre brûlot polémique intitulé *The End of Ideology : On the Exhaustion of Political Ideas in the 50's*. Il faut noter que la forme interrogative a disparu pour laisser place à l'affirmative. Puis, dans un livre paru la même année, *Political Man*, Seymour Martin Lipset, un autre sociologue américain de l'Université Columbia comme Daniel Bell, va lui aussi donner ce titre à l'épilogue de son livre, mais en retournant à la forme interrogative de Shils et Aron. Tous ces auteurs sont des libéraux. Il faut mentionner que tous avaient flirté avec la pensée de gauche, plus particulièrement le marxisme. En effet, Bell et Lipset se réclamaient d'un socialisme plus pragmatique et moins rigide idéologiquement. Quant à Aron, il avait déjà publié des études sur Karl Marx et d'autres penseurs de la même constellation intellectuelle. Trois des plus éminents représentants de la fin des idéologies provenaient de la sociologie américaine alors que Aron était lié à la vie intellectuelle française. Il faut noter que Bell et Aron étaient les organisateurs des *Mid Century Dialogues*. La promotion du thème était donc associée à ces intellectuels proches du Congrès. « Whoever receives the honours for coining the phrase « end-of-ideology », all indication point to a group of intellectuals associated with the CCF as the source of its popularization. »¹⁰²

3.3.1 La fin des idéologies: quelques remarques générales sur la nature des débats

Qu'est-ce que la fin des idéologies? De quoi parle-t-on quand on évoque cette phrase politique représentative de l'anticommunisme libéral des années 1950 et 1960? La fin des idéologies est avant tout un slogan politique séduisant, vague, polémique, ambigu et subjectif. Il exprime à la fois un jugement empirique et une conviction intellectuelle. Sa nature polémique ne fait aucun doute même quand elle prend une forme interrogative. « Even phrased as a question, it possesses a lapidary, definitive quality with a universal sweep. »¹⁰³ La phrase a aussi un contenu évaluatif : pour les auteurs libéraux qui en faisaient la promotion, la fin des idéologies était un bien en soi, une situation heureuse qui annonçait des

¹⁰² *Ibid.*, p.103.

¹⁰³ *Ibid.*, p.125.

lendemains chantants. La fin des idéologies incarne un anticommunisme libéral occidental plus confiant, plus assuré quand on le compare avec l'anticommunisme plus défensif et plus hésitant des premières années de la Guerre froide. « End of ideology discourse represented a reformulation of liberal ideas based on the belief that western society now has an answer to the appeal of anti-capitalist justice proffered by doctrinaire Marxism. »¹⁰⁴

La fin des idéologies est un fait accompli. Les débats intellectuels des années 1950 se situaient dorénavant en dehors de l'ère idéologique qui avait régné depuis le 19^e siècle en Europe. Il existait maintenant un consensus en Occident sur de nombreux points importants. La vie politique et intellectuelle ne se résumait plus à la traditionnelle et simplificatrice opposition entre la gauche et la droite politique, deux entités foncièrement différentes et opposées en tout point. Les fausses alternatives idéologiques comme marché libre ou planification économique centralisée, réformisme ou révolution, capitalisme ou communisme, appartenaient à un passé révolu et faisaient figure d'archaïsmes. Des combinaisons jadis unimaginables comme État interventionniste et libertés publiques, capitalisme et redistribution sociale, devenaient des possibilités réelles et efficaces. Les solutions magiques comme une révolution politique et sociale totale ou la nationalisation économique, n'étaient plus à la mode. À ces apories s'était substitué un consensus intellectuel et politique sur la viabilité et la nécessité d'un État-Providence intervenant dans l'économie grâce à des politiques fiscales et monétaires, pour contrecarrer les excès d'un marché laissé à lui-même. Le keynésianisme et le New Deal de Roosevelt étaient des succès retentissants et marquaient les esprits. L'économie devait aussi être orientée en fonction de politiques de croissance et de productivité et non en fonction d'une orientation idéologique rigide et dogmatique. La société industrielle de l'après-guerre, organisant la production industrielle sur la base des avancées technologiques et de la consommation individuelle, permettait l'augmentation du niveau de vie de tous, prolétaires inclus. Il fallait l'organiser pour que cette croissance redistribuée se poursuive pour les années à venir. Les succès de l'économie industrielle occidentale ne pouvaient que détourner les intellectuels et les citoyens du modèle économique et politique autoritaire et centralisateur de l'Union Soviétique.

¹⁰⁴ Gilles SCOTT SMITH, «The Congress for Cultural Freedom, The End of Ideology and the 1955 Milan Conference: Defining the Parameters of Discourse», *Journal of Contemporary History*, vol.37. no.3, 2002, p.442.

Le débat sur la fin des idéologies s'inscrit donc en opposition au discours idéologique en général. Il se veut anti-idéologique. Selon ses principaux représentants, la fin des idéologies visait à la fois l'idéologie communiste et marxiste-léniniste de l'Union Soviétique et l'ultra-libéralisme de Friedrich Von Hayek, qui était d'ailleurs présent à la Conférence de Milan en 1955. Toutefois, à la lecture des textes principaux jalonnant le débat, il ne fait aucun doute que la cible principale était l'idéologie de gauche communiste. Pour les tenants de la fin des idéologies, il fallait à tout prix s'extirper (ce qui serait déjà chose faite?) du vieux discours idéologique fossilisé trouvant ses origines dans les Lumières, et plus spécifiquement dans le 19^e siècle, véritable siècle accoucheur des idéologies. Il fallait procéder à une réévaluation complète des idéologies. Leurs prétentions théoriques étaient dépassées et anachroniques quand on prenait en compte les développements des sociétés industrielles de l'après-guerre et l'organisation scientifique de la société et de la sphère économique qui en découlent. «The need for a system of beliefs was gone and the inherent wrongfulness of ideological orientation admitted.»¹⁰⁵ L'idéologie, dans le slogan de la fin des idéologies, a donc une connotation péjorative. Les intellectuels associés à la fin des idéologies sont avant tout des anti-idéologues en croisade. Pour eux, idéologie rime avec fanatisme, dogmatisme, irrationalité, foi exacerbée, violence, utopisme, religion séculière, mythes et fausse conscience. Elle doit être combattue et liquidée, surtout sous sa forme communiste, puisqu'elle est entachée de sang. De toute façon, l'idéologie communiste n'apporte plus de réponses constructives aux défis de la société de l'après-guerre.

Pour Aron et compagnie, il faut plutôt aller vers une analyse pragmatique et scientifique de la société. La fin des idéologies est liée au positivisme, au scepticisme et au pragmatisme, qui sont élevés au rang de nouvelles vertus. « All false utopias propagated by ideologies should be abandoned in favour of « acting in accordance with the teachings of social science » and its rational, positivist detachment. »¹⁰⁶ Chaque auteur aura ses préférences. Toutefois, tous vont partager un discours et des valeurs communes comme la valeur absolue du pluralisme, de la culture politique démocratique reposant sur la recherche du compromis et du consensus et sur le soutien indéfectible apporté aux institutions représentatives et libérales, à la nécessité d'opter pour un réformisme technocratique éclairé.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.124.

¹⁰⁶ SCOTT SMITH, *op.cit.*, p.448.

« The political goal was to be one of moderation in action and stability and orderliness in change. »¹⁰⁷ « On the political level, the end of ideological age meant pragmatism and the formulation of plans and policies in the light of the social sciences and of calculated foreseeable consequences not in a light derived from an ideology. »¹⁰⁸ La fin des idéologies est donc porteuse d'un ensemble de valeurs politiques et sociales qui sont explicites dans les textes représentatifs du débat.

3.3.2 Messianisme politique et fin des idéologies

Après avoir replacé l'œuvre de Talmon dans le contexte intellectuel de la fin des idéologies, nous allons maintenant situer le concept de messianisme politique par rapport aux autres concepts représentatifs de ce contexte idéologique. Nous avons sélectionné quelques textes de l'époque et ce choix n'est pas fortuit. Nous allons nous intéresser plus particulièrement à certains textes de Raymond Aron, Edward Shils et Daniel Bell. En ce qui concerne Aron, nous avons retenu trois monographies : *L'Opium des intellectuels, Essais sur les libertés* (surtout le chapitre « Libertés formelles et libertés réelles ») et l'essai « Fin des idéologies, renaissance des idées » dans le livre *Trois Essais sur l'âge industriel*. Pour ce qui est d'Edward Shils, nous avons opté pour deux textes brefs soit « The End of Ideology? » qui est un rapport sur la Conférence de Milan tenue en 1955. Le deuxième texte retenu est « Ideology and Civility : On the Politics of the Intellectuals ». Nous avons sélectionné un seul livre de Bell, soit *The End of Ideology : On the Exhaustion of Political Ideas in the 50's*.

Nous n'entendons pas couvrir entièrement l'œuvre de chacun de ces auteurs. Nous avons plutôt retenu les textes qu'ils ont écrits quand ils sont intervenus dans le débat intellectuel de la fin des idéologies, soit entre environ 1955 et 1965. Pourquoi avoir choisi ces auteurs en particulier? Il est facile de justifier les choix de Aron, Shils et Bell. En effet, ils sont les principaux instigateurs de la fin des idéologies et ils ont tous été associés aux travaux du Congrès pour la liberté de la culture entre 1950 et 1967. Plusieurs liens existaient entre tous ces auteurs et Talmon. Tout d'abord, il faut rappeler que Raymond Aron est responsable

¹⁰⁷ DITTBERNER, John L., *op.cit.*, p.124.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.132.

de la publication française du premier tome de la trilogie de Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*. De plus, en tant que haut responsable des activités du Congrès, c'est lui qui a invité Talmon à participer aux colloques de Rheinfelden. Edward Shils, sociologue américain, connaissait aussi l'œuvre de Talmon puisqu'il y fait référence¹⁰⁹ explicitement dans un des textes que nous allons étudier. Il a lui aussi participé aux activités du Congrès pour la liberté de la culture notamment en étant présent à la Conférence de Milan en 1955. De plus, Bell et Shils étaient des collègues au département de sociologie de l'Université Columbia dans les années 1950. Finalement, Daniel Bell était lui aussi responsable de la planification des séminaires intellectuels avec Aron. Il a donc participé à la mise en place de la liste d'invitations pour les différents colloques intellectuels tenus entre 1955 et 1960 comme celui de Rheinfelden. Bien qu'il ne cite pas Talmon dans les textes que nous étudions, nous croyons que Bell ne pouvait ignorer les positions théoriques de Talmon. Ces quelques remarques justifient donc nos choix d'auteurs.

Il faut faire une dernière précision avant de traiter des concepts à l'étude. Jacob Talmon n'a jamais développé systématiquement les questions de la disparition de l'opposition entre gauche et droite, entre capitalisme et communisme et de la fin des idéologies en tant que telle. À l'intérieur de sa trilogie, de ses interventions lors des Colloques de Rheinfelden, et des articles que nous avons retenus, Talmon traite explicitement de cette problématique à quelques reprises et ce, très brièvement. À deux moments, il fait référence à la fin des idéologies en comparant cette situation avec l'accalmie qui avait suivi la fin de la Guerre de Trente Ans.¹¹⁰ Toutefois, on peut affirmer hors de tout doute que Talmon connaissait la problématique de la fin des idéologies, puisqu'il a participé aux colloques de Rheinfelden en 1959. Donc, bien que Jacob Talmon ne traite pas aussi nettement des conventions idéologiques de la fin des idéologies que Aron, Bell ou Shils, nous avons l'intuition que son discours général, son concept de messianisme politique et son approche généalogique sont liés à la problématique de la fin des idéologies. Nous allons donc tenter de

¹⁰⁹ SHILS, Edward, « Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectuals » in Richard. H. COX. *op.cit.*, p.222.

¹¹⁰ Voir Raymond ARON, Colloques de Rheinfelden, *op.cit.* p.107 et TALMON « Utopianism and Politics : A Conservative View », *op.cit.*, p.154.

le démontrer en procédant à une comparaison de l'œuvre de Talmon avec celles ayant jalonné ce débat intellectuel de la Guerre froide.

Ce concept de combat peut-il s'insérer dans le débat intellectuel de la fin des idéologies? Les éléments constitutifs de la définition proposée par Talmon sont-ils présents dans ce discours? Y a-t-il des similitudes ou des différences importantes dans la façon de traiter des différents éléments? Quels sont les liens à faire entre la fin des idéologies et l'approche généalogique ou idéologique du totalitarisme qui met l'accent sur les idées et le rôle des intellectuels dans la formation des totalitarismes?

D'abord, pour répondre à ces questions, nous allons procéder en deux temps. Nous allons nous intéresser à la vision de l'intellectuel-idéologue de gauche que l'on retrouve à la fois dans le concept de messianisme politique de Talmon et dans les écrits de Aron, Bell et Shils. Dans un deuxième temps, nous allons comparer le contenu du concept de messianisme politique, soit la critique du rationalisme radical, de la révolution, de l'utopie et de la philosophie de l'histoire téléologique, aux idées présentes dans les textes de Aron et Bell. Nous voulons montrer que ces textes ont plusieurs points en commun avec les propositions et le langage théorique de Talmon.

3.3.3 Vision de l'intellectuel de gauche

Le premier élément commun au concept de messianisme politique et aux thèmes animant le discours de la fin des idéologies est certainement la vision de l'intellectuel de gauche marxisant partagée par Talmon, Aron, Bell et Shils.

D'entrée de jeu, il faut rappeler que l'approche intellectuelle du totalitarisme prônée par Talmon accorde une immense importance aux idées et, de surcroît, aux intellectuels qui sont grandement responsables de leur mise en place et de leur diffusion. Talmon croit que ce sont les idéologies qui sont à la base du phénomène totalitaire. Les intellectuels de gauche (communistes, socialistes, anarchistes) sont donc directement responsables, puisqu'ils ont mis en place les doctrines politiques ayant mené à l'instauration de la démocratie totalitaire

qui s'incarne en Union Soviétique au vingtième siècle. Pour lui, les intellectuels radicaux de gauche (messies politiques) sont avant tout des idéologues ayant soif de totalité, d'unité, d'utopie et de violence. Leurs écrits sont des armes intellectuelles appelant à l'action et à la préparation du jour du jugement. Ils se font avocats de la table rase, d'une révolution intégrale et salvatrice. Ils pèchent par optimisme et par une trop grande foi envers l'homme et son potentiel.

Nous retrouvons une vision semblable de l'intellectuel de gauche chez Aron, Bell et Shils. Tout d'abord, l'intellectuel de gauche est bel et bien à la fois la cible et l'auditoire visés par ces auteurs. Dans *L'Opium des intellectuels*, Aron livre une critique dévastatrice de l'idéologie de gauche des intellectuels communistes et des compagnons de route en France. Il vise avant tout des penseurs comme Jean-Paul Sartre, Isaac Deutscher ou Maurice Merleau-Ponty, qui sont les avocats du neutralisme ou sont sympathiques à l'Union Soviétique et à sa doctrine. Le titre du livre, qui joue sur la célèbre formule du Marx, est révélateur de sa vision de l'intellectuel. L'opium des intellectuels fait référence à leur soif d'absolu, leur représentation idéologique du monde, leur fanatisme, leur dogmatisme et leur foi radicale. L'intellectuel de gauche critiqué par Aron est enlisé dans une représentation idéologique du monde trouvant sa pleine expression dans sa critique de la société. Celle-ci dénigre et rejette la société actuelle en l'opposant à une société radicalement autre et à venir. Les idéologues de gauche s'adonnent donc à la critique idéologique rimant avec utopie, révolution et table rase. Ils sont orgueilleux, narcissiques, pédants. Les intellectuels français de gauche sont avant tout des soldats de l'idéal, en quête d'idées métaphysiques éclatantes, d'une religion politique. Ils transforment tous les débats en chocs idéologiques, en conflits inexpiables entre chapelles idéologiques rivales. Ils ont une vision manichéenne du monde. Ils sont en opposition permanente avec l'État et ses formes historiques.

Edward Shils présente un portrait similaire de l'intellectuel de gauche qui est avant tout un idéologue. Sa cible est toutefois différente. Il s'intéresse aussi aux intellectuels européens, particulièrement français, mais il pointe aussi du doigt les intellectuels radicaux aux États-Unis. Pour Shils, l'idéologue de gauche recherche avant tout le contact avec le sacré, la philosophie totale, l'utopie. La disposition d'esprit de l'idéologue de gauche lui confère une foi inébranlable envers la nature humaine et l'histoire.

Finalement, Daniel Bell va aussi représenter l'intellectuel de gauche comme un idéologue animé par des espoirs messianiques, armé d'une philosophie de l'histoire intransigeante et téléologique, œuvrant pour une transformation radicale du monde, ayant soif de rationalisme et d'unité, passionné et émotif face aux idées, vivant dans l'attente de l'eschatologie. Il vise particulièrement les intellectuels radicaux de gauche proches des thèses de Léon Trotski qui ont été influents à New York durant les années 1930 et 1940 et qui étaient actifs dans certaines revues américaines comme *Dissent* durant les années 1950. L'idéologue de gauche vit dans l'attente et dans l'extrême. Il ne peut être contenté par les demi-mesures ou la continuité historique. Talmon et les auteurs de la fin des idéologies partagent donc une vision de l'intellectuel de gauche qui est avant tout celle de l'idéologue rationaliste, d'un révolutionnaire et d'un utopiste.

Celui-ci a aussi une grande responsabilité dans l'idéologisation du monde, selon les auteurs retenus. En effet, comme nous l'avons mentionné, pour Talmon, ce sont les idées, et donc les intellectuels, qui sont les causes premières du phénomène totalitaire. Ils sont les concepteurs des idéologies totalitaires qui vont mener à la barbarie érigée en système. On retrouve des idées similaires sur la responsabilité de l'idéologue dans les écrits de Aron, Shils et Bell. Pour ces derniers, il ne fait aucun doute que les intellectuels ont joué un rôle primordial dans l'idéologisation du monde, de l'histoire et de la sphère politique. Pour Aron, l'intellectuel-idéologue communiste a fourni les doctrines idéologiques ayant mené au totalitarisme : « Ce sont des intellectuels qui ont donné au régime soviétique la doctrine grandiose et équivoque dont les bureaucrates ont tiré une religion d'État. »¹¹¹ Les intellectuels sont les grands concepteurs des idéologies modernes qui ont causé tant de dégâts : « Les intellectuels ont inventé des idéologies, systèmes d'interprétation du monde social qui impliquent un ordre de valeurs et suggèrent des réformes à accomplir, un bouleversement à craindre ou à espérer. »¹¹² Pour Aron, les révolutions du 20^e siècle ne sont pas prolétariennes, mais ont bel et bien été pensées et conduites par des intellectuels. La lutte des classes, la conscience de classe, la mission historique du prolétariat ne sont que des représentations rationalistes du monde.

¹¹¹ ARON, Raymond, *L'Opium des intellectuels*, op.cit., p.237.

¹¹² *Ibid.*, p.286.

Shils partage aussi cette idée de responsabilité de l'intellectuel dans l'idéologisation du monde. Pour lui, le principal facteur ayant causé et accéléré cette réalité moderne est avant tout la montée en puissance de la classe des intellectuels à partir du XVI^e siècle.¹¹³ À partir de cette époque, les intellectuels deviennent autonomes et indépendants face aux pouvoirs en place. Grâce à leur capacité d'abstraction et leur esprit fort, ils vont échafauder un programme politique alternatif complet se basant sur le rejet de l'ordre établi et sur la mise en place d'un ordre social idéal étant le reflet de leur soif de justice. Ils sont donc les principaux responsables de l'idéologisation du monde : « The steady growth in the scale and importance of this stratum of the population in Modern European societies is perhaps the decisive factor in the «ideologization », which, on its better side, has been called the «spiritualization of politics». »¹¹⁴ Pour Shils, il est donc clair que les intellectuels ont une grande responsabilité historique dans le développement de l'histoire moderne. Il faut aussi ajouter que Shils croit que différentes traditions spécifiquement intellectuelles comme le romantisme, le populisme ou le scientisme ont aussi participé à la mise en place d'une vision idéologique du monde. Ces traditions sont antipolitiques car elles rejettent l'ordre établi en vue de réaliser un idéal rationnel, et elles sont également manichéennes. Elles sont donc aussi des terrains fertiles pour une représentation idéologique du monde.

Finalement, pour Daniel Bell, les intellectuels et les idéologues de gauche ont aussi une responsabilité historique. Ils sont les grands concepteurs des idéologies : « One can say that what the priest is to religion, the intellectual is to ideology. »¹¹⁵ «The ideologies of the 19th century were universalistic, humanistic, and fashioned by intellectuals. »¹¹⁶ Bell partage aussi l'opinion émise par Aron concernant les liens entre le socialisme, les intellectuels et la vision historique du prolétariat et de la lutte des classes. Le prolétariat, comme classe universelle et révolutionnaire, est avant tout un fantasme rationaliste d'intellectuels : « The

¹¹³ SHILS, Edward, « Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectuals » in Richard, H. COX, *op.cit.*, p.225.

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ BELL, *op.cit.*, p.394.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.403.

social movement is an ideological conception, shaped by intellectuals, which sees labour as part of a historical trend that challenges the established order. »¹¹⁷

Le concept de messianisme politique porte donc une vision des intellectuels-idéologues de gauche que l'on retrouve dans les textes de Aron, Bell et Shils, représentatifs du contexte intellectuel de la fin des idéologies.

3.3.4 Critique du rationalisme radical

Pour Talmon, le messianisme politique est avant tout une disposition d'esprit, une façon de voir le monde, une mentalité, une foi radicale : « Cette étude porte sur un état d'esprit, une manière de sentir, une prédisposition, un ensemble d'éléments intellectuels, émotionnels et de comportements, qui peuvent au mieux se comparer à un complexe d'attitudes engendrées par une religion. »¹¹⁸ Le messianisme politique est donc l'impulsion fondamentale derrière le marxisme, le socialisme, le communisme et l'ensemble des mouvements révolutionnaires modernes. Talmon est très critique par rapport au rationalisme radical de ces messies politiques qu'il assimile au dogmatisme, au fanatisme et à un optimisme déraisonnable. Il croit plutôt que la raison humaine est limitée et plurielle. Elle n'est pas en mesure de déchiffrer toute la complexité du réel. La réalité empirique plurielle et diversifiée s'opposera et l'emportera toujours sur l'ambition rationaliste des messies politiques. La raison est un guide imparfait pour l'homme et ne permet pas d'arriver à des vérités absolues. Talmon opte aussi pour une critique conservatrice de la raison s'inspirant des travaux d'Edmund Burke. Pour lui, il faut aussi prendre en compte la tradition, les habitudes et les préjugés dans la conduite des affaires humaines. Un excès de rationalisme a des potentialités totalitaires certaines.

On retrouve aussi une critique semblable du rationalisme radical dans les œuvres de Aron et de Bell. Pour le premier, il ne fait aucun doute que les compagnons de route et les

¹¹⁷ *Ibid.*, p.211.

¹¹⁸ TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, *op.cit.*, p.22.

intellectuels communisants pèchent par excès de rationalisme. Aron¹¹⁹ assimile aussi ce rationalisme radical à une foi fanatique, à la construction de mythes déraisonnables, à un sentiment religieux : « La minorité qui franchit le pas, ayant surmonté doutes et scrupules, est possédée par la foi qui « soulève les montagnes ». »¹²⁰ Les intellectuels radicaux visés par Aron sont des dévots croyant pouvoir maîtriser les forces cosmiques et résoudre les mystères de l'histoire. Ils croient fermement à la possibilité de connaître des lois de l'histoire et d'expliquer le cours des événements grâce à des déterminismes implacables. Ils ont vendu leur âme et leur esprit critique pour adhérer à des formules simplistes qui ne font qu'escamoter la complexité du réel. Ils adhèrent à une philosophie totale et ils croient pouvoir tout expliquer à partir de quelques prémisses de base. L'intellectuel communisant a une soif insatiable de cohérence et un désir ardent d'universalisme. Sa position intellectuelle relève de l'orgueil, de la pédanterie et d'une fausse supériorité. Pour Aron, le communisme incarne le durcissement dogmatique de la philosophie progressiste et une perversion des idéaux des Lumières.

À ce rationalisme radical et démesuré, Aron oppose un scepticisme idéologique et un penchant marqué pour le positivisme et l'empirisme. Tout d'abord, il croit que le doute est le meilleur remède aux prétentions rationalistes des intellectuels communisants. « Si la tolérance naît du doute, alors qu'on enseigne à douter des modèles et des utopies, à récuser les prophètes du salut, les annonciateurs de catastrophes. »¹²¹ Aron penche pour le scepticisme et formule une phrase célèbre résumant très bien les positions défendues dans son livre : « Appelons de nos vœux, la venue des sceptiques s'ils doivent éteindre le fanatisme. »¹²² Face à la prétention de l'idéologue, il faut plutôt pencher pour une conception philosophique sceptique remettant en question les assertions totalisantes. Aron opte aussi pour une conception empiriste et positiviste du monde. Le monde est complexe et notre compréhension ne peut qu'être incomplète et limitée : « La connaissance n'est pas inachevée parce que l'omniscience manque mais parce que la richesse des significations est inscrite

¹¹⁹ Sa position critique du rationalisme radical est particulièrement visible dans les sections « Mythes politiques » (1^{ère} partie) et « Les intellectuels en quête d'une religion » (Troisième partie, chapitre XI) in *L'opium des intellectuels*.

¹²⁰ Raymond ARON, *L'Opium des intellectuels*, op.cit., p.329.

¹²¹ *Ibid.*, p.334.

¹²² *Id.*

dans l'objet. »¹²³ L'intellectuel raisonnable est conscient des limites de son savoir surtout quand il prend en compte la complexité et la richesse du monde, données fondamentales selon le philosophe français. Cette riche diversité ne peut que confondre le doctrinaire à la recherche de grandes vérités immuables et d'une idéologie totale : « La multiplicité des ensembles, réels et idéels, interdit le fanatisme qui méconnaîtrait la diversité des rôles que jouent les individus en une société complexe, l'entrecroisement des systèmes, en lesquels s'insèrent les activités. » La nature des sociétés est complexe et l'humanité essentielle se retrouve dans la diversité qui interdit un rationalisme intransigeant, incapable de saisir la nature complexe du réel : « C'est l'esprit humain qui n'arrive pas à déchiffrer les conjonctures ou à épuiser l'énumération des causes. »¹²⁴ Aron se livre donc à une critique du rationalisme radical, associé à une foi fanatique, sur la base de prémisses sceptiques, empiristes et positivistes.

On perçoit aussi une critique semblable du rationalisme radical chez Daniel Bell. Pour ce dernier, le rationalisme radical des intellectuels dogmatiques de gauche est aussi synonyme de foi disproportionnée et de dogmatisme. Bell prend position contre ce qu'il appelle l'idéologie totale : « A total ideology is an all-inclusive system of comprehensive reality, it is a set of beliefs, infused with passion, and seeks to transform the whole way of life. »¹²⁵ Pour lui, le rationalisme radical de l'idéologue est avant tout la dévotion totale à une cause, une foi ardente, une attitude beaucoup trop passionnée envers le contenu de l'idéologie qui est apparentée à une religion séculière. Fanatisme et dogmatisme vont de pair avec le rationalisme radical. Le rationalisme idéologique fonctionne à coup de simplifications grossières visant à inciter à l'action politique. « What I seek to emphasize here is the falsity of simplifications and the ideological pitfalls in which such simplifications lead, and such efforts are necessarily critical. »¹²⁶ Les idées deviennent des armes politiques qui supportent la praxis révolutionnaire. Elles visent à infuser la sphère politique de passions. Pour Bell, le rationalisme radical de l'idéologie radicale de gauche ne peut que mener à la mort de la pensée.

¹²³ *Ibid.*, p.167.

¹²⁴ *Ibid.*, p.177.

¹²⁵ Daniel BELL, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, *op.cit.*, p.400.

¹²⁶ *Ibid.*, p.13.

À ce rationalisme radical, Bell oppose lui aussi le scepticisme idéologique. Encore ici, la complexité du réel ne peut que remettre en cause radicalement les prétentions des idéologues à tout comprendre. La multiplicité des causes, la diversité des ensembles et des individus font en sorte qu'il est impossible d'arriver à une vérité définitive dans le domaine social. Le réel est complexe et il faut s'en remettre à l'observation : « Any theory about American society and politics, therefore, has to begin from the close empirical level before making the grand theoretical generalizations that some of the simplifiers have been prone to make. »¹²⁷ Il faut plutôt tendre vers une modestie et une maturité intellectuelles et une prise en compte de la limite de notre connaissance du monde.

Talmon partage donc, avec Bell et Aron, la critique empiriste et positiviste du rationalisme radical des messies politiques et des intellectuels communisants. Bien que sa critique soit plus conservatrice et plus radicale que celle, de ses collègues, il n'en demeure pas moins que de nombreux éléments communs se trouvent dans les textes retenus.

3.3.5 Critique de la révolution, de l'utopie et du volontarisme révolutionnaire

Nous allons maintenant traiter de la critique (commune) de la révolution, de l'utopie et du volontarisme révolutionnaire, aux textes à l'étude. Pour Talmon, les messies politiques sont avant tout des partisans farouches d'une révolution totale qui créerait un nouvel homme de toute pièce et redéfinirait les liens sociaux. L'idée d'un bouleversement majeur, fruit de l'action de l'homme et du volontarisme révolutionnaire, ne peut que déboucher sur un état de guerre, une suspension des droits et des libertés, la prise de pouvoir par une avant-garde éclairée qui n'hésitera pas à employer la terreur pour accéder à un état utopique, fruit du délire rationaliste. La révolution totale, libératrice et humanitaire est un mythe puissant, une conception idéologique qu'il faut à tout prix combattre. La position antirévolutionnaire de Talmon est particulièrement visible dans l'analyse qu'il fait de la Révolution Française, qu'il réduit pratiquement à la dictature jacobine et au complot babouviste. Pour lui, la Révolution Française est avant tout la matrice intellectuelle du communisme, le premier exemple du

¹²⁷ *Ibid.*, p.14.

totalitarisme moderne et une réplique hâtive et précoc de la Révolution Russe de 1917. Elle est un mythe politique qui va grandement contribuer à la naissance du socialisme, de l'anarchisme et du communisme. Talmon a une vision déterministe de la révolution ne pouvant qu'amener barbarie, tueries et délire idéologique.

Ce déterminisme est aussi visible dans sa critique de l'utopie qui est un autre trait majeur du messianisme politique. Pour lui, l'utopie ne peut que conduire, encore une fois, au carnage et au fanatisme. L'utopie porte les germes du totalitarisme puisqu'elle repose sur les postulats de l'unanimité et du consensus absolu entre tous qui ne peuvent qu'être réalisés par la violence et l'extermination des récalcitrants. Finalement, il critique aussi les messies politiques pour leur dévouement à la cause, leur volontarisme révolutionnaire, leurs actions visant à préparer la venue du Jour du Jugement Dernier. Subversion, déstabilisation, agitation révolutionnaire et actions politiques extraparlimentaires sont tous des moyens condamnés par Talmon. À l'idée de révolution, il oppose la réforme politique pragmatique et l'exercice modéré du pouvoir politique à l'intérieur d'une démocratie libérale représentative maintenant une sphère privée inviolable et organisant la pluralité humaine par l'entremise d'élections balisées opposant divers groupes représentant différents intérêts. Il prône une participation politique à l'intérieur du cadre établi et visant à améliorer le système déjà en place. À l'utopie, il oppose donc une conception pragmatique du politique faisant l'éloge de la réforme, du compromis, de la recherche du consensus.

Aron se livre lui aussi à une critique de la conception idéologique de la révolution, de l'utopie et du volontarisme. Dans la première partie de *L'opium des intellectuels*, il propose un examen critique de la conception mythique de la révolution¹²⁸ défendue par les intellectuels communistes. Pour lui, il faut combattre cette représentation tendancieuse et fautive d'une révolution humaniste, émancipatrice, progressiste, grandiose et romantique. On ne peut pas condamner ou encenser une révolution par principe. On ne peut se dédier corps et âme à la cause de la révolution : « La révolution n'est ni finalité, ni vocation. Elle est moyen. »¹²⁹ Bien qu'il propose cette position positiviste et mitoyenne, il ne fait aucun doute que Aron a une position très critique par rapport à la conception idéologique de la révolution.

¹²⁸ Voir «Le mythe de la révolution », (chapitre 2) in *L'opium des intellectuels*, *op.cit.*, p.46-78.

¹²⁹ Raymond ARON, *op.cit.*, p.58.

À la conception romantique, optimiste et humaniste de la révolution, Aron oppose une conception beaucoup plus pessimiste mettant en relief son caractère sanglant, prosaïque et décevant. La révolution comme rupture radicale, destruction et refondation de la société, est certes une catastrophe humaine entraînant une vacance de légalité, un pouvoir politique violent et absolu : « Un pouvoir révolutionnaire est par définition un pouvoir tyrannique. Il s'exerce en dépit des lois, il exprime la volonté d'un groupe plus ou moins nombreux, il se désintéresse et doit se désintéresser des intérêts de telle ou telle fraction du peuple. »¹³⁰ Pour Aron, toute révolution entraîne un pouvoir tyrannique. Il partage donc une certaine vision déterministe de la révolution avec Talmon. La violence révolutionnaire, pas plus que la révolution en tant que telle, ne peut être encensée par principe. Aron lie aussi révolution et utopie, révolution et ambition prométhéenne, comme le fait Talmon quand il traite du messianisme politique.

Aron présente une critique réaliste de l'utopie. Pour lui, l'idée d'un état de grâce, d'une solution définitive à tous les problèmes humains, est le produit de la spéculation intellectuelle et ne résoudra pas les contradictions propres à l'existence. Après la révolution, les mêmes contraintes objectives comme l'inégalité entre les hommes ou la compétition pour le pouvoir politique seront présentes. La foi radicale envers l'utopie peut s'avérer libéricide et mortifère. « Mais toute libération porte en elle-même le péril d'une nouvelle forme d'asservissement. »¹³¹ « Les révolutionnaires qui rêvent de liberté totale, hâtent le retour aux vieilleries du despotisme. »¹³² La révolution est un mythe, une légende, qui fait oublier aux hommes les exigences de la réalité : « Moins l'intelligence adhère au réel, plus elle rêve de révolution. »¹³³ En définitive, une conception intellectuelle erronée nourrit de faux espoirs et entraîne une fausse perception de l'événement : « L'erreur est de prêter à la révolution une logique qu'elle n'a pas, d'y voir le terme d'un mouvement conforme à la raison, d'en attendre les bienfaits incompatibles avec l'essence de la révolution. »¹³⁴

¹³⁰ *Ibid.*, p.50.

¹³¹ *Ibid.*, p.33.

¹³² *Ibid.*, p.105.

¹³³ *Ibid.*, p.75.

¹³⁴ *Ibid.*, p.108.

Aron partage aussi des valeurs politiques et philosophiques qui sont proches de celles de Talmon et qu'il oppose à l'idée de révolution, au volontarisme révolutionnaire et à l'utopie. Encore ici, à la révolution, il oppose la réforme graduelle et progressive : « L'homme raisonnable, surtout l'homme de gauche, devrait préférer la thérapeutique à la chirurgie, et les réformes à la révolution, comme il doit préférer la paix à la guerre et la démocratie au despotisme. »¹³⁵ Pour Aron, vaut mieux se consacrer à l'amélioration des institutions existantes que de vouloir faire une table-rase et recommencer à neuf. À l'ambition prométhéenne réalisée par une transformation politique cataclysmique, il opte pour la stabilité, la constitutionnalité et le règne de la légalité. Il faut se plier aux exigences de la réalité et limiter nos espoirs raisonnablement. À un État central mandataire de la réalisation de l'utopie, il oppose un État caractérisé par un pouvoir modéré et divisé : « La division des pouvoirs est la condition de la liberté. »¹³⁶ Au dirigeant démiurgique des fanatiques de la révolution, Aron valorise la sagesse de l'homme d'État modéré, pragmatique et respectant les lois. À un système de parti unique, il oppose plutôt le pluralisme politique organisé par la compétition électorale. À la libération idéale, totale et impossible, il opte plutôt pour une libération réelle imparfaite visant à améliorer la condition de l'homme par des réformes sélectives et ponctuelles. Aron fait l'éloge du pragmatisme politique : « C'est le pragmatisme de l'ingénieur social qui s'accorde le mieux avec l'esprit du rationalisme et qui donne la meilleure chance aux hommes non de devenir « maîtres et possesseurs de la nature sociale », mais de l'améliorer en lui obéissant. »¹³⁷ Comme nous venons de le démontrer, Aron et Talmon partagent donc de nombreuses conceptions par rapport à l'idée de révolution, à l'utopie et au volontarisme révolutionnaire. Tous deux opposent aussi un style politique et des valeurs semblables à ce qu'ils dénoncent haut et fort.

Qu'en est-il de Daniel Bell? Nous croyons qu'il présente des positions analogues à celles que nous venons tout juste de décrire en traitant de Talmon et Aron. Il attaque de manière virulente le contenu révolutionnaire et utopique des idéologues de gauche. Il s'attarde moins à la critique de la représentation idéologique de la révolution mais, il mentionne tout de même que l'idée d'une solution finale rationnelle et utopique est une

¹³⁵ *Ibid.*, p.51.

¹³⁶ *Ibid.*, p.102.

¹³⁷ *Ibid.*, p.196.

chimère et un rêve démesuré. Pour lui, socialisme et communisme font la promotion de ces attentes inatteignables. Il est sceptique par rapport à l'utopie et affirme lui aussi que les contraintes comme les rivalités pour le pouvoir politique et les impératifs de la production économique seront toujours présentes après une révolution supposément totale. L'utopie ou la révolution peuvent aussi justifier des actions immorales et inhumaines comme le recours à la violence politique. Toutefois, il maintient qu'il est possible de parler d'utopie sans nécessairement retomber dans les excès des utopistes d'hier et d'aujourd'hui. Bell oppose d'ailleurs éthique des moyens (de la conscience) et éthique de la fin¹³⁸ : « The former is the pragmatic view which seeks to reconciliation as its goal. The latter creates « true believers » who burn with pure enchainable flame and can accept no compromise with faith. »¹³⁹ Les penseurs révolutionnaires et utopistes appartiennent à la deuxième dénomination. L'éthique de la fin est avant tout une position morale provoquée par l'indignation et le ressentiment face à l'état du monde. Elle engendre des fanatiques, prêts à tout pour réaliser le but grandiose, dévoués totalement à la cause de la révolution et de l'utopie. Ceux qui espèrent instaurer un nouvel ordre moral plus juste n'entendent pas travailler à l'intérieur du cadre institutionnel existant puisque celui-ci incarne l'injustice et le système à abattre. Ils optent plutôt pour la subversion, la conspiration et l'action extraparlamentaire. Ils travaillent avec acharnement pour préparer et hâter la venue du moment transformateur.

Bell défend des valeurs similaires à celles de Talmon et Aron qu'il oppose à l'éthique de la fin. Il englobe celles-ci sous le nom d'éthique de la conscience ou des moyens. Celle-ci est avant tout un éloge du pragmatisme politique qui est incarné, selon Bell, dans la vie politique des États-Unis. À l'ambition prométhéenne et à la vérité politique unique, Bell oppose aussi le pragmatisme politique rimant avec pluralisme, débats, discussions, compromis, recherche du consensus, réformisme et travail politique à l'intérieur des institutions établies. Il faut absolument aller vers une responsabilité partagée dans la conduite des affaires de la Cité : « Living in the world, one cannot refuse the responsibility of sharing the decisions of the society. »¹⁴⁰ Les débats, essentiels à la bonne santé démocratique, doivent

¹³⁸ Cette opposition se trouve dans le chapitre « The Failure of American Socialism », in BELL, *The End of Ideology, op.cit.*, p.275-299.

¹³⁹ BELL, *op.cit.*, p.279-280.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.297.

être menés sur des thèmes techniques pouvant déboucher sur un consensus et non sur des contenus idéologiques et divisant la société : « The tendency to convert concrete issues into ideological problems, invest them with moral colour and high emotional charge, is to invite conflicts which can only damage society. »¹⁴¹ Toutes ces valeurs sont essentielles si l'on veut s'assurer du bon fonctionnement de la démocratie. Il faut savoir limiter les espoirs et plutôt travailler à l'amélioration réelle des conditions de vie des individus. Il faut améliorer le sort des êtres humains en travaillant à l'intérieur du cadre établi et en mettant en place des réformes progressistes mais réalistes. Dans le cadre de la démocratie, il faut aussi s'assurer que les libertés fondamentales (d'opinion, de presse, d'association et d'enquête) soient à tout prix respectées. Pour ce faire, il faut tendre vers l'éthique de la conscience et des moyens selon Bell.

Talmon partage donc avec Bell et Aron une critique de l'utopie, de la conception idéaliste de la révolution et du volontarisme révolutionnaire, bien que ses positions puissent sembler plus radicales, intransigeantes et déterministes que celles défendues par les deux autres auteurs.

3.3.6 Une critique de la philosophie de l'histoire rationaliste et téléologique

Le dernier point de comparaison que nous voulons aborder concerne la critique de la philosophie de l'histoire téléologique inspirée par le matérialisme historique de Marx et la dialectique de l'histoire hégélienne. Quand Talmon traite de la spécificité du messianisme politique moderne, il insiste sur l'idée d'eschatologie, le contenu millénariste de leur idéologie. Pour lui, les messies politiques du 19^e siècle ont une nouvelle conscience historique qui s'approche de la foi radicale démesurée et qu'il nomme la religion de l'Histoire. En effet, une philosophie de l'histoire totale vient supporter leur vision du monde et repose sur une vision téléologique. Pour les messies politiques, il ne fait aucun doute que le destin de l'homme est écrit d'avance et que l'aboutissement final de l'aventure humaine mène inévitablement vers la réalisation de l'utopie. Celle-ci est avant tout de nature

¹⁴¹ *Ibid.*, p.121.

collectiviste : pour les messies politiques, l'histoire tend vers de plus en plus d'association entre les hommes, vers une collectivisation naturelle de la production industrielle et vers une entité sociale soudée et homogène : « They met in the common expectation of the imminent denouement of History, which by enthroning the ideal of association would reconcile human self-expression with the cohesion of an integrated social pattern. »¹⁴² Elle est aussi en lien avec la nouvelle importance accordée aux entités collectives et leur rôle historique. Pour les messies politiques, ce n'est plus le simple individu qui joue le rôle du sauveur mais bien des entités collectives comme la classe, la nation ou le peuple. Ce sont ces dernières qui sont investies d'une mission historique grandiose dans la pensée des messies politiques et qui ont pour tâche d'accomplir la raison historique et de libérer les hommes.

Talmon est très explicite¹⁴³ sur sa propre vision de l'histoire dans un passage du troisième tome de la trilogie. Il oppose d'ailleurs celle-ci à la vision téléologique de l'histoire défendue par les messies politiques. Comme nous venons de le mentionner, ceux-ci font la promotion d'une dialectique implacable, d'un dénouement final apocalyptique inscrit objectivement dans le cours des événements, d'une vision « scientifique » de l'histoire qui serait composée de phases distinctes et successives que l'homme peut connaître absolument. La nouvelle histoire totale n'accorde aucune place aux accidents, au hasard, à l'imprévu. Rien ne peut remettre en cause la rationalité à l'œuvre dans l'histoire. À l'opposé, Talmon penche pour une conception probabiliste de l'histoire évacuant toute forme de déterminisme et toute téléologie. L'histoire est avant tout complexe et plurielle. À la conception rationaliste de celle-ci, il oppose une conception empirique et modérée de l'histoire, que l'homme ne pourra jamais connaître absolument mais seulement en partie. Pour lui, les causes et les facteurs historiques sont multiples et trop nombreux pour pouvoir être appréhendés pleinement par la raison humaine. L'inconnu, l'insondable, le hasard sont toujours à l'œuvre et forment la nature même de l'histoire. La dialectique n'est qu'une simplification. À la recherche d'unité absolue incarnée par la vision de l'histoire des messies politiques, Talmon oppose une histoire plurielle. À la volonté de table rase et à la soif d'événement apocalyptique des messies politiques, Talmon insiste sur l'idée de continuum historique, sur l'importance de la

¹⁴² Jacob TALMON, *Political Messianism: The Romantic Phase*, op.cit., p.278.

¹⁴³ Jacob TALMON, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, op.cit., p.72-73.

tradition dans la vie en société et dans la représentation de l'histoire, sur notre devoir envers les générations futures.

Pour Aron, la vision de l'histoire défendue par les intellectuels communisants est très proche de celle des messies politiques selon Talmon. Il insiste particulièrement sur l'idée de rationalité historique, sur la conception eschatologique et téléologique de l'histoire. Tout d'abord, pour lui, les intellectuels communisants ont une foi intense envers une conception rationaliste de l'histoire qui serait divisée en plusieurs phases distinctes et clairement délimitées, que l'on peut connaître certainement. Ils ont aussi une conception totale de l'histoire qui s'incarne dans une dialectique implacable et ultra-cohérente. Déterminisme inflexible, simplifications, certitudes et lois historiques, optimisme éhonté, forment le cortège de ce qu'Aron nomme l'idolâtrie de l'Histoire.¹⁴⁴ Ce nouveau culte moderne de l'histoire va aussi de pair avec l'eschatologie, une pensée millénariste et un prophétisme révolutionnaire. Cette composante de la philosophie de l'histoire propre aux intellectuels communisants semble particulièrement l'irriter : « J'attaquais « les prophètes de salut » et les annonceurs de catastrophes, tout ceux pour lesquels l'extermination de millions d'hommes est la première étape de la rédemption. »¹⁴⁵ Ici aussi, la conception de l'histoire est avant tout téléologique dans la mesure où le processus historique aboutit indubitablement à un moment final donnant sens à l'ensemble, à une fin de l'histoire d'inspiration rationnelle. Cette vision eschatologique aboutit à une conception rationaliste du prolétariat qui devient démiurgique : « L'eschatologie marxiste attribue au prolétariat le rôle d'un sauveur collectif. »¹⁴⁶ Le prolétariat est défini par rapport à une conception rationaliste de l'histoire et non à partir d'une conception empirique : « Le prolétariat authentique n'est pas défini par l'expérience vécue des travailleurs d'industrie mais par une doctrine de l'histoire. »¹⁴⁷

Pour Aron, une telle conception de l'histoire a des potentialités graves qu'il faut dénoncer et combattre. Tout d'abord, l'idée de se représenter l'histoire comme une rationalité à l'œuvre et comme destination finale, mène à la déresponsabilisation de l'individu : « Ce

¹⁴⁴ Voir la deuxième partie « L'idolâtrie de l'Histoire » in *L'opium des intellectuels*, *op.cit.*, p.115-202.

¹⁴⁵ Raymond ARON, *L'opium des intellectuels*, *op.cit.*, p.191.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.78.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.42.

mode de pensée, celui des orthodoxes aussi bien que celui des idéalistes, aboutit à consacrer le verdict de l'Histoire. »¹⁴⁸ Ceux-ci ne sont plus responsables de leurs actes et de leurs conséquences étant donné que l'histoire suit un cours inflexible et écrit d'avance et que la rationalité historique est à l'œuvre peu importe ce que les hommes font ou feront. Le déterminisme historique évacue l'idée de responsabilité historique. Tout peut maintenant être justifié par l'idolâtrie de l'histoire.

Tout comme Talmon, Aron penche pour une conception probabiliste, empirique et plurielle de l'histoire.¹⁴⁹ Il oppose d'ailleurs la conscience historique à la philosophie de l'histoire millénariste. À l'idée d'un déterminisme économique inflexible, Aron oppose une conception probabiliste de l'histoire reposant sur l'idée qu'il est difficile voire impossible de prévoir absolument le cours de l'histoire. Les prospectives certaines sont le fait de faussaires et de charlatans, adeptes de la funeste futurologie. Dogmes, recherche d'unité et conceptions rigides de l'histoire, s'inclinent devant la contingence des événements et la pluralité des perspectives. L'idée de totalité historique doit s'effacer et laisser la place à l'interdépendance complexe des ensembles historiques. Plutôt que de croire que l'on peut saisir le sens dernier de l'histoire il faut accorder une grande importance au hasard, aux zones grises et à l'insaisissable. L'empirisme révèle la nature véritable de l'histoire qui est avant tout plurielle et complexe et ne saurait se réduire aux simplifications de la dialectique marxienne : « La conscience historique révèle cette diversité, l'idéologie la dissimule, même quand elle se drape dans les oripeaux de la philosophie de l'Histoire. »¹⁵⁰ L'histoire est complexe et l'esprit humain ne sera jamais en mesure d'en venir à des conclusions définitives et à une vision achevée : « La reconstruction historique garde un caractère inachevé, parce qu'elle n'a jamais dégagé toutes les relations, ni épuisé toutes les significations. »¹⁵¹ « C'est l'esprit qui n'arrive pas à déchiffrer les conjonctures ou à épuiser l'énumération des causes. »¹⁵² Le déterminisme historique est tout au plus approximatif et même le fruit de hasard : « Les événements ne découvrent qu'un déterminisme aléatoire, lié non pas tant à l'imperfection de notre société

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.141.

¹⁴⁹ Nous allons présenter les positions théoriques de Aron que l'on retrouve dans la section « Idolâtrie de l'Histoire », in *L'opium des intellectuels*. Aron révèle aussi sa conception de l'histoire dans le chapitre « Alexis de Tocqueville et Karl Marx », dans le livre *Essais sur les libertés*.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.43.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.152.

¹⁵² *Ibid.*, p.177.

qu'à la structure du monde humain. »¹⁵³ La conscience historique rime donc avec respect et prise en compte des faits innombrables formant la fabrique historique, de la multiplicité des significations possibles de chaque moment historique, de l'importance de l'incohérence et du hasard, de la limitation de notre savoir.

Daniell Bell présente une vision très proche de celle de Talmon et Aron. Il rejette l'idée d'une rationalité historique et de la représentation qui fait du marxisme la doctrine objective de l'histoire. Les prévisions historiques du marxisme, comme celles de l'autodestruction du capitalisme ou de la paupérisation croissante des masses ne se sont pas réalisées, bien au contraire : « But History (to use this personification) confounded Marx's prophecy, at least in the West. »¹⁵⁴ Il dénonce aussi l'idée d'un progrès continu et radical de l'histoire qui aboutirait à une société sans classes ou une utopie rationaliste. Ces conceptions fausses et erronées de l'histoire ont pu avoir des conséquences sanglantes et ont pu mener au sacrifice d'une génération entière pour ne mener qu'à un nouveau despotisme. L'histoire n'est pas constituée de phases successives s'enchaînant logiquement. Il insiste particulièrement sur l'idée d'eschatologie très présente dans la philosophie de l'histoire d'inspiration hégélienne ou marxiste. Pour Bell, qui emploie même un vocabulaire pratiquement identique à celui de Talmon, la doctrine socialiste a des origines messianiques et millénaristes. Il utilise le terme « chiliast » et fait référence explicitement au messianisme politique quand il traite de la conception de l'histoire défendue par les socialistes radicaux : « Yet not only the Anarchist, but every socialist, every convert to political messianism, is in the beginning something of a chiliast. »¹⁵⁵ Le mouvement socialiste est un mouvement eschatologique: «Socialism is an eschatological movement; it is sure of its destiny, because «History» leads it to its goal. »¹⁵⁶ La conception eschatologique et millénariste de l'histoire a aussi une influence sur le style politique des croyants, sur la nature de leur action dans la sphère politique. Plutôt que de s'impliquer comme citoyen dans les institutions en place, ceux-ci préfèrent le retrait et l'apathie politique puisque le jour du jugement dernier est à nos portes : «He stands outside of it and against it because salvation, the Millennium, is

¹⁵³ *Ibid.*, p.174.

¹⁵⁴ DANIEL BELL, , *op. cit.*, p.283.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.281.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.288.

immediately at hand. »¹⁵⁷ Pourquoi participer politiquement dans des institutions viciées et vouées à disparaître après le raz-de-marée révolutionnaire?

En définitive et malgré quelques nuances, nous croyons que le concept de messianisme politique partage de nombreuses conventions avec les écrits emblématiques du contexte intellectuel de la fin des idéologies de Raymond Aron, Edward Shils et Daniel Bell. En effet, dans tous ces textes, on retrouve une critique empirique, pragmatique et positiviste du rationalisme radical des messies politiques ou des intellectuels communisants. Ces textes sont aussi unis par une critique commune de l'idée de révolution, de l'ambition prométhéenne et du volontarisme révolutionnaire. Pragmatisme politique, recherche du compromis et du consensus, modération, réformisme et ingénierie sociale, sont toutes des valeurs défendues par les trois auteurs. Finalement, la philosophie de l'histoire téléologique et rationaliste des intellectuels de gauche radicaux est aussi critiquée par les trois auteurs qui lui opposent plutôt conscience historique, probabilisme, histoire complexe et plurielle et limitation de la connaissance historique. Toutes ces ressemblances peuvent nous faire affirmer que le concept de messianisme politique est représentatif du contexte intellectuel de la fin des idéologies. Les intellectuels communisants et radicaux visés par Bell et Aron ne sont-ils pas tous des messies politiques?

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.281.

TROISIÈME PARTIE

COMMENTAIRE CRITIQUE

CHAPITRE IV

COMMENTAIRE CRITIQUE

L'œuvre de Talmon a fait l'objet de critiques soutenues durant les années 1950 et 1960. Nous allons poursuivre la discussion de celle-ci dans ce dernier chapitre. Tout d'abord, nous présenterons les principales critiques que l'on peut retrouver dans la littérature secondaire. Puis, en nous appuyant sur celles-ci, nous allons critiquer l'approche idéologique de Talmon (et le concept de messianisme politique en découlant) et son opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale.

4.1 Présentation des critiques

Comme nous l'avons vu auparavant, de nombreuses critiques insistent sur les liens entre l'œuvre de Talmon et le contexte historique de la Guerre froide. Cette œuvre ne serait que le reflet de l'affrontement entre l'Union Soviétique et les États-Unis. Talmon aurait défendu des thèses manichéennes et manquant de nuances. Il aurait été un « cold warrior », un partisan dans la croisade intellectuelle contre le communisme international. Ennemi juré de la révolution, de l'utopie et du rationalisme, Talmon fait aussi l'apologie de la démocratie libérale occidentale, exemplifiée avant tout par les institutions politiques anglaises, caractérisée par la modération, le compromis et le pragmatisme.

La plupart des critiques insistent sur le caractère subjectif de l'œuvre de Talmon.¹⁵⁸ D'ailleurs, le concept de totalitarisme est le concept subjectif par excellence. Nous allons présenter celles que nous jugeons les plus importantes. Premièrement, plusieurs vont mettre en relief le caractère manichéen de l'œuvre. Le schéma bipolaire de la Guerre froide est projeté sur les deux derniers siècles. L'affrontement supposé entre la démocratie totalitaire et la démocratie libérale qui transcenderait la modernité est une chimère produite par l'implication émotive de Talmon dans les événements de son époque. Prétendre que la modernité est le terrain d'affrontements entre les forces de la vertu (démocrates, réformistes, Constant, Guizot, Jaurès, auteurs libéraux) et les forces du mal (utopistes, marxistes, anarchistes, critiques du libéralisme, etc.) est une immense simplification qui prend toutes les tendances antiparlementaires et antilibérales pour les constituer dans une fausse unité désignée sous le nom de messianisme politique. Selon plusieurs auteurs, comme Dunn, il faut plutôt considérer la diversité des auteurs représentés et insister, par exemple, sur la pluralité à l'intérieur du marxisme. De plus, de nombreux a priori se trouvent dans l'analyse de Talmon. Les doctrines sont jugées à partir des régimes communistes du 20^e siècle ce qui fait en sorte qu'elles sont considérées comme vicieuses au point de départ. Il s'ensuit que Talmon va sélectionner certains passages qui le servent bien au détriment d'autres qui pourraient remettre en question ses thèses. Talmon utilise donc une lunette déformante lorsqu'il aborde les textes et rend les auteurs coupables de participer à des réalités qu'ils ne connaissaient même pas.

Le caractère déterministe de l'œuvre est également mis de l'avant. Selon Talmon, il y aurait une loi d'airain qui ferait en sorte que tout régime reposant sur des visées de salut et sur un discours non libéral ne peut que mener à la barbarie érigée en système.

La position défendue par Talmon sur la causalité des idées dans le processus historique va aussi être remise en question par de nombreux auteurs.¹⁵⁹ Talmon aurait accordé

¹⁵⁸ Voir surtout l'article de John DUNN, «Totalitarian Democracy and the Legacy of Modern revolutions- Explanation or Indictment? », in ARIELI, *op.cit.*

¹⁵⁹ Voir Baruch KNEI-PAZ, «Ideas, Political Intentions and Historical Consequences – The case of the Russian Revolution», in ARIELI, *op.cit.*, p.232-262. et BRUNETTEAU, *op.cit.*, p.95.

trop d'importance à l'impact des idées sur le processus historique. Il est difficile d'établir un lien de causalité directe entre idée et histoire : «It is, of course, notoriously difficult to establish a causal relationship between the realm of ideas and that of social change, between ideologies and voluntary choices, on the one hand, and political developments or historical outcomes in general, on the other. »¹⁶⁰ Les idées auraient plutôt un impact indirect. En définitive, il n'y aurait pas un programme philosophique cohérent et unitaire qui aurait un impact direct et mesurable sur l'histoire et le développement des processus révolutionnaires. Un système de croyances d'un temps lointain ne détermine pas un système politique d'une autre époque.

Finalement, pour continuer sur le même point, Talmon est accusé de sous-estimer l'importance des facteurs socio-historiques dans l'explication du phénomène totalitaire.¹⁶¹ Les conditions socio-économiques sont de première importance pour comprendre l'émergence du totalitarisme. Par exemple, l'humiliation des Allemands suite au Traité de Versailles ou encore le contexte de guerre qui prévalait lors des premières années de la Russie bolchevique peuvent aussi expliquer grandement pourquoi on assiste à la mise en place des États totalitaires. En somme, il faut s'intéresser aux conditions historiques qui étaient en place dans les sociétés prététotalitaires pour bien saisir les origines du totalitarisme, ce que Talmon ne fait pas assez.

4.2 L'approche idéologique : une version radicale

D'entrée de jeu, il faut rappeler que Talmon est un partisan de l'approche idéologique¹⁶² ou intellectuelle du totalitarisme. Pour les tenants de celle-ci, le totalitarisme

¹⁶⁰ KNEI-PAZ, *op.cit.*, p.232.

¹⁶¹ Voir l'article de, Karl DIETRICH BRACHER, «Turn of the century and Totalitarian Ideology», in ARIELI, *op.cit.*, et BRUNETTEAU, *op.cit.*, p.95.

¹⁶² Pour une présentation des principales œuvres se situant dans cette approche, voir Enzo TRAVERSO, « La recherche des précurseurs idéologiques », in *Le totalitarisme : le 20^e siècle en débat*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2001, p.591-632. Bernard Brunetteau s'intéresse aussi à cette approche idéologique qu'il nomme la matrice intellectuelle du totalitarisme et qui peut s'opposer à la matrice historique ou la matrice politique. Voir Bernard BRUNETTEAU, *Les Totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999, 240p.

est avant tout le produit des idées, des croyances, des valeurs, de la foi. Talmon n'est pas le seul représentant de cette approche proposant une interprétation des œuvres philosophiques à la lumière des événements historiques récents. Nous avons inclus dans notre corpus trois autres œuvres représentatives de l'approche idéologique du totalitarisme. Tout d'abord, il y a deux monographies parues au milieu des années 1940, *Le Mythe de l'État*¹⁶³ d'Ernst Cassirer et *La société ouverte et ses ennemis : Hegel et Marx*¹⁶⁴ de Karl Popper. Il y a aussi un article écrit par Isaiah Berlin intitulé « Joseph de Maistre and the Origins of Fascism » se trouvant dans le livre *The Crooked Timber of Humanity*.¹⁶⁵ Tous ces auteurs vont utiliser la même méthode que Talmon et identifier certaines œuvres philosophiques ayant pu contribuer à la mise en place des régimes totalitaires du 20^e siècle. Par exemple, pour Cassirer, le culte des héros de Carlyle, la théorie raciale de Gobineau et la théorie de l'État d'Hegel font partie de la préhistoire philosophique du totalitarisme. Pour Popper, théorie de l'État et philosophie de l'histoire hégéliennes sont pointées du doigt comme ayant pu contribuer à la formation du phénomène totalitaire. Il identifie aussi la dimension messianique de la pensée de Marx. Finalement, Berlin va identifier certains thèmes de la philosophie de De Maistre¹⁶⁶ comme sa réflexion sur la nécessité de la violence, l'éloge d'une autorité absolue et transcendante et sa critique du rationalisme comme étant des réflexions entrant dans la préhistoire philosophique du fascisme. Quelles sont les différences entre ces œuvres utilisant la même approche? Est-ce que Talmon arrive aux mêmes conclusions? Nous croyons que l'essentiel n'est pas de savoir si les mêmes auteurs sont identifiés dans les ouvrages en question. Il n'est pas important de relever le fait que Popper et Talmon désignent Marx dans la généalogie intellectuelle du totalitarisme. C'est plutôt dans l'étendue et la nature des accusations que l'on retrouve toute la spécificité du projet intellectuel de Jacob Talmon.

¹⁶³ Ernst CASSIRER, « Le mythe du 20^e siècle », in *Le Mythe de l'État*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1993, p.267-402.

¹⁶⁴ Karl POPPER, *La société ouverte et ses ennemis : Hegel et Marx (Tome 2)*, Paris, Seuil, 1979, 254p.

¹⁶⁵ Isaiah BERLIN, « Joseph de Maistre and the Origins of Fascism », in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, New York, Alfred A. Knopf, 1991, p.91-175.

¹⁶⁶ Talmon va aussi présenter la pensée de De Maistre dans une section du deuxième tome de sa trilogie. Toutefois, contrairement à Berlin, il ne lie pas la pensée du philosophe contre-révolutionnaire français au totalitarisme du 20^e siècle. Il le présente plutôt comme un adversaire idéologique des messies politiques durant la première moitié du 19^e siècle, aux côtés de De Bonald. Voir la section « Confrontations : The Right of the Day », in *Political Messianism : The Romantic Phase, op.cit.*, 295-315.

Logiquement, si les idées sont le moteur des totalitarismes, les intellectuels et les idéologues deviennent des acteurs de premier plan dans l'œuvre de Talmon. Ils sont les principaux responsables des idées ayant pu mener au phénomène totalitaire. Pour Talmon, la responsabilité des intellectuels est directe et indéniable. Il ne se soucie pas d'établir des nuances, de relativiser les liens entre les idées émises par les intellectuels et les phénomènes historiques postérieurs. Par exemple, Rousseau est responsable des effusions de sang lors de la Révolution Française, puisque les Jacobins n'ont fait qu'appliquer ses idées. Marx est lié de manière directe au régime totalitaire russe, puisque les Bolcheviques ont toujours maintenu qu'il était la source d'inspiration principale de leur conception du monde et de l'histoire. Tous les messies politiques font la promotion d'une idéologie totalitaire en soi menant nécessairement à la barbarie et au bain de sang. Les autres auteurs retenus¹⁶⁷, quant à eux, établissent des nuances.¹⁶⁸ Ils mentionnent que les idées défendues par les philosophes ont pu avoir une incidence sur la formation des régimes totalitaires. Toutefois, celles-ci n'ont pas mené directement au totalitarisme, comme le soutient Talmon dans le cas du totalitarisme de gauche. Par exemple, pour Cassirer, la philosophie de Carlyle a été complètement transformée par les mouvements fascistes et ce dernier n'est donc pas directement responsable : « Les défenseurs modernes du fascisme n'ont pas manqué d'apercevoir là une opportunité en leur faveur, et ils n'ont eu aucun mal à transformer les discours de Carlyle en armes politiques. »¹⁶⁹ Cassirer va même plus loin : « Quoi que l'on puisse objecter à la théorie du culte des héros, on n'a pas le droit d'accuser un homme qui a parlé de la sorte d'avoir été l'avocat des idéaux nationaux-socialistes. »¹⁷⁰ Cassirer a le même genre de réflexion sur les liens entre la philosophie d'Hegel et le totalitarisme : « Hegel pouvait porter l'État aux nues, le glorifier ou en faire l'apologie, il n'en demeure pas moins qu'il y a une nette différence entre l'idéalisation qu'il a pu en faire et l'espèce d'idolâtrie qui est la

¹⁶⁷ Il faut mentionner que les accusations portées par Popper à l'endroit d'Hegel sont aussi polémiques et incendiaires que celles portées par Talmon face aux messies politiques. Toutefois, il se montre beaucoup plus indulgent face à Marx dans le même ouvrage.

¹⁶⁸ Pour une brève discussion sur la question du degré d'influence des textes philosophiques et des idées sur la formation du totalitarisme, voir Leonard SCHAPIRO, *Totalitarianism*, New York, Praeger Publishers, coll. « Key Concepts in Political Science », 1972, p.72-73. En ce qui nous concerne, il ne fait aucun doute que Schapiro critique vertement la radicalité de l'approche de Talmon dans ses pages sans faire référence à lui de manière explicite. Selon Schapiro, il faudrait plutôt parler d'affinité indirecte que d'influence directe comme le fait Talmon.

¹⁶⁹ CASSIRER, *op.cit.*, p.295.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.302-303.

caractéristique des systèmes totalitaires modernes.»¹⁷¹ Prenons un autre exemple. Pour Popper, il y a des nuances à établir quand on traite de la pensée de Marx. Bien que sa pensée prophétique ait pu avoir un impact dans la formation du totalitarisme, Popper concède qu'il était un penseur humaniste ayant à cœur les souffrances des classes laborieuses. Il ne réduit pas Marx à un simple messie politique. Talmon se distingue donc des autres représentants de l'approche idéologique par le ton de ses accusations et la nature des liens qu'il suppose entre les écrits pointés du doigt et les régimes totalitaires du 20^e siècle. Une autre différence importante mérite d'être soulignée. Elle concerne le nombre de philosophes ou d'intellectuels cités dans sa généalogie intellectuelle du totalitarisme.

Quand on compare l'œuvre de Talmon à celle des autres auteurs retenus, une différence quantitative apparaît. Prenons par exemple le cas de Cassirer qui est sans doute le plus modéré parmi les auteurs retenus. Ce dernier identifie trois auteurs qui auraient pu avoir une incidence sur le développement du totalitarisme : Carlyle, Gobineau et Hegel. Popper identifie uniquement Platon, Hegel et Marx dans son ouvrage. Comme nous l'avons présenté précédemment, Talmon identifie de nombreux messies politiques. La liste est longue et elle couvre plus qu'un siècle. Il va beaucoup plus loin. Pour lui, le messianisme politique et la tendance démocrate totalitaire ne sont pas l'apanage exclusif des idéologues. Ils sont aussi la force motrice, l'impulsion fondamentale animant des groupes, des associations et de nombreux individus de toutes les classes sociales. Le messianisme politique est une tendance historique unitaire et large englobant un nombre indéterminé d'individus. Il ne se limite pas à la sphère intellectuelle.

Rapidement, l'approche généalogique de Talmon se transforme en chasse aux sorcières. Il identifie des coupables et des hérétiques ayant professé des idées menant aux régimes totalitaires du 20^e siècle. Il accuse et regroupe les pécheurs à l'intérieur d'un concept général aux contours flous, le messianisme politique. Tous les auteurs appartenant à la tradition antiparlementaire et critiquant la démocratie libérale sont mis dans le même bateau. Tous les philosophes défendant une pensée contenant des bribes d'utopie sont aussi porteurs de mauvaises croyances. Son approche généalogique est du même coup une critique de la tendance de gauche révolutionnaire traversant la période moderne. Les philosophes

¹⁷¹ *Ibid.*, p.373.

rationalistes du 18^e siècle comme Rousseau sont mis dans le même bateau que des agitateurs politiques comme Blanqui, des penseurs utopistes comme Fourier ou des philosophes comme Karl Marx. Ils sont tous des messies politiques responsables de l'avènement du totalitarisme. Le patrimoine intellectuel de la tendance révolutionnaire de gauche est donc bel et bien l'objet visé par Talmon quand il déploie son approche généalogique. Celle-ci va d'ailleurs trouver son expression la plus tentaculaire et la plus radicale par l'entremise de la plume de l'historien israélien.

4.3 L'opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale

Il est aussi possible de critiquer Talmon en traitant de la nature de l'opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale. Pour ce faire, nous allons la situer par rapport à deux autres oppositions conceptuelles proposées par Edward Shils (politique idéologique et politique civique) et Raymond Aron (libertés formelles et libertés réelles). Il faut noter que ces oppositions ont été proposées dans le cadre du débat sur la fin des idéologies.

4.3.1 Face à Shils

Débutons avec l'opposition entre « ideology politics » et « civil politics » présentée par le sociologue américain Edward Shils. Pour Shils, le fascisme italien, le national-socialisme allemand, le bolchevisme, les communismes français et italien, la revue *L'Action française*, l'Union des Fascistes anglais et le maccarthysme, font tous partie de la même famille historico-politique : la politique idéologique. Le concept « ideology politics » englobe donc à la fois des mouvements politiques actifs à l'époque et des mouvements politiques appartenant à l'histoire récente et ayant pris le pouvoir dans un pays d'Europe durant la première moitié du 20^e siècle. Malgré le fait que Shils nomme le national-socialisme allemand ou encore certains groupuscules fascistes, il ne fait aucun doute que son texte vise

avant tout la gauche révolutionnaire moderne proche de Marx et Lénine et se situant dans l'orbite de l'Union Soviétique.

Les partisans de la politique idéologique ont avant tout une foi radicale envers une idéologie totale, un système de croyances cohérent, total et hégémonique, détenant la clé de la vérité du monde. Cette idéologie totale amène la politisation totale de l'existence sur la base de la vérité idéologique. Le concept « ideology politics » fait référence à des mouvements qui ont une vision manichéenne du monde : « Ideological politics are the politics of « friend-foe », « we-they », « who-whom ». Those who are not on the side of the ideological politicians are, according to the ideologists, against him. »¹⁷² La politique idéologique est aussi liée à l'utopisme et une philosophie de l'histoire téléologique : « The new order would have none of the evils which make up the existing system; the new order would be fully infused with the ideological belief which alone can provide salvation. »¹⁷³ Finalement, la politique idéologique est résolument anti-politique aux yeux de Shils. Elle carbure au ressentiment et à la haine de l'ordre établi. Elle fait la promotion d'une pensée et d'un style politique antiparlementaire. Elle se positionne contre la démocratie représentative. Il ne faut pas participer à l'intérieur des institutions politiques existantes ou tenter de les améliorer progressivement par des réformes ponctuelles. Elles doivent être détruites et remplacées par de nouvelles institutions conformes à l'idéologie des croyants. À cette participation politique traditionnelle, les idéologues opposent la subversion, la paralysie et, éventuellement, la destruction de ces institutions illégitimes. Rappelons en terminant que les grands responsables de la politique idéologique sont les intellectuels modernes, comme classe sociale indépendante.

Shils croit qu'il faut penser une alternative viable et crédible à la politique idéologique si l'on veut éviter les erreurs du passé. Cette alternative est la politique civique ou « civil politics » : « The quiescence can be sustained only if an effective alternative is available. Civil politics is this alternative. »¹⁷⁴ La politique civique ne fait pas référence à un système politique, à un régime politique ou à un ensemble d'institutions. Elle se situe dans le sillon de la tradition républicaine et non dans la tradition libérale. D'ailleurs, Shils ne met pas

¹⁷² Edward SHILS, « Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectuals », *op.cit.*, p.219.

¹⁷³ *Ibid.*, p.218.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.236.

l'accent sur la promotion des articles de base du libéralisme moderne comme l'importance de la liberté individuelle et d'une sphère privée inviolable, de la modération du pouvoir et de sa division. Il lie le civisme politique à quelques grands noms qui ont jalonné l'histoire occidentale : Cicéron, Tacite, More, Raleigh, Clarendon, Masaryk, Disraeli, Gladstone, Guizot, Wilson. La politique civique réfère en premier lieu à la vertu du citoyen, à son civisme politique. Celui-ci a le devoir éthique de participer aux institutions politiques en tant que citoyen informé et soucieux du bien commun. Celui-ci est d'ailleurs la valeur cardinale qui doit être visée en tout temps dans le cadre de la politique civique. Une éthique de la modération, de l'empathie et de l'affinité envers l'autre, de la sobriété doit être développée par chaque individu et mener à un gouvernement de soi favorisant la vertu civique. Gouvernants et gouvernés doivent à tout prix développer cette vertu civique. La politique civique mène à un exercice modéré et prudent du pouvoir politique s'opposant à l'ambition prométhéenne des idéologues : « They involve the prudent exercise of authority, which tries to foresee the consequences of that exercise while appreciating the undeterminable limitations of human powers and the uncertainties of foresight. »¹⁷⁵

La politique civique est basée sur le respect de la tradition qui est d'ailleurs un thème cher à Shils. Il est primordial de respecter et de développer des affinités avec le passé. Il faut valoriser et prendre en compte les réalisations et les valeurs de nos ancêtres. Il faut toujours considérer les générations futures dans nos décisions politiques. Le continuum historique s'oppose donc encore à la volonté de table rase et à la critique implacable des idéologues envers les institutions du passé comme l'Église. Dans un autre ordre d'idées, la politique civique repose sur une appréciation des différentes vertus (liberté, égalité, etc.) qui prend en compte leur complexité et leur caractère pluriel. Bien et mal ne forment pas des entités séparées et irréconciliables, mais sont intriquées et difficiles à démêler. Politique civique rime donc avec vertu républicaine, pragmatisme et scepticisme idéologique. Ce sont les intellectuels qui doivent avant tout quitter les dédales idéologiques qui ne mènent nulle part pour épouser la cause du civisme politique : « If intellectuals could settle down to a more reasonable political outlook, their concern for the more general and for what transcends the

¹⁷⁵ *Id.*

immediate advantages of particular «interests» would infuse a most precious ingredient into political life.»¹⁷⁶

Que dire de cette opposition théorique quand on la compare à celle de Talmon? À première vue, l'opposition semble reposer sur de nombreux critères communs. En effet, le concept de démocratie totalitaire et le concept « ideology politics » dénoncent les mêmes éléments : l'idéologie totale, l'utopie démesurée, le rationalisme radical qui se transforme en foi ardente. Les concepts de démocratie libérale » et politique civique ont aussi des points en commun : l'éloge d'un pouvoir politique pragmatique et modéré, l'idée de réforme et de participation à l'intérieur d'un cadre établi, l'importance de la limitation de la sphère politique. Toutefois, quand on creuse et que l'on s'intéresse au déploiement de la logique binaire, de l'opposition conceptuelle, on se rend compte qu'il y a des différences significatives entre les contrastes proposés par les deux auteurs. Talmon propose une opposition tranchée entre démocratie totalitaire et libérale qui se perpétue dans le temps et qui était encore actuelle à ses yeux au moment où il écrivait le premier tome de la trilogie durant les premières années de la Guerre froide. Affrontement continu et mortel, combat perpétuel, différence fondamentale de nature, antagonisme irréconciliable, telle est la représentation que Talmon propose quand il traite de la relation entre les deux types de démocratie issues de la modernité. Talmon opte pour une opposition entre deux idéaux-types. Les régimes sont définis en termes abstraits et de manière statique. Ils forment un amas de caractéristiques que Talmon lie de manière plus ou moins arbitraire et servant à sa comparaison. Démocratie totalitaire et démocratie libérale sont des représentations idéalisées. Elles ne semblent pas évoluer, se métamorphoser, changer avec le passage du temps. La démocratie totalitaire restera toujours totalitaire et ne saurait évoluer vers plus de libertés, moins de contraintes. Elle est associée à un mal politique permanent pétrifié. À l'envers du spectre, la démocratie libérale semble incarner la vertu politique pure et inaltérable. Talmon ne porte aucun jugement critique sur la démocratie libérale. À aucun moment, il ne va traiter de ses faiblesses, de ses insuffisances ou des risques de corruption associés à ce régime tout de même imparfait de l'avis de plusieurs. La simple existence d'une sphère privée dans laquelle l'État ne peut s'immiscer est assez pour garantir la liberté selon Talmon. Il semble

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.239.

adopter une position réductrice faisant de la démocratie libérale le régime unique de la liberté et de la vertu politique. Adhésion dogmatique, apologie aveugle et foi fanatique sont donc au menu quand Talmon traite de cette démocratie libérale qui, si l'on se réfère à sa définition, ne possède aucune faiblesse, aucun problème. De plus, il n'y a aucun dialogue possible, aucune zone mitoyenne dans le déploiement de sa logique binaire implacable : d'un côté, un régime despotique ou de l'autre, le régime de la liberté. Il ne semble pas partager aucun point commun, il semble impossible qu'il puisse converger et se rapprocher avec le temps.

Le déploiement de l'opposition entre « ideology politics » et « civil politics » est beaucoup plus nuancé chez Shils. Contrairement à Talmon, Shils ne propose pas une antithèse mettant en relief des bonnes croyances et des solutions magiques et des mauvaises croyances qui sont la source du mal. La politique idéologique et la politique civile ne sont pas en simple opposition tranchée : « The avoidance of ideological politics is not synonymous with the practice of civil politics. »¹⁷⁷ Pas plus qu'elle ne s'oppose naturellement à la politique idéologique, la politique civique n'est pas une solution magique. Le civisme politique s'oppose avant tout aux dérives possibles de la démocratie comme la démagogie, le clientélisme, l'électorisme et le populisme. Toutes ces sources de corruption du régime démocratique constituent des obstacles à la mise en place de l'idéal républicain de Shils, car elles font perdre de vue la notion essentielle qu'est le bien commun. Shils ne fait pas qu'une apologie de la démocratie libérale. Il pose un regard critique sur les institutions du « monde libre ». Démocratie libérale et civisme politique ne sont pas synonymes. La première peut même entraver la mise en place de l'idéal républicain, qui fait la promotion de la participation politique citoyenne et de la recherche du bien commun. De plus, contrairement à Talmon qui semble maintenir que la démocratie libérale n'a pas évolué en faisant face à des défis nouveaux et exigeants, Shils remet son concept de « civil politics » dans le contexte de la Guerre froide et des événements significatifs ayant eu lieu durant ces années et ayant une influence sur la sphère politique. La menace de la guerre nucléaire, le développement des médias de masse, la perte de confiance des électeurs envers les élus, sont tous des facteurs allant à l'encontre de la politique civique. Inaugurer le règne de cette politique civique ne se fera pas en un tournemain. La tâche sera difficile et elle exigera des efforts redoublés.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.239.

4.3.2 Démocratie totalitaire et démocratie libérale : face aux libertés formelles et réelles de Raymond Aron

Nous allons maintenant examiner une autre dichotomie proposée durant cette période soit l'opposition entre libertés formelles et libertés réelles discutée par Aron dans son livre *Essais sur les libertés*. Comment Aron définit-il ces deux libertés¹⁷⁸ qui sont souvent opposées dans les débats théoriques? Aron s'inspire des travaux de Tocqueville quand il définit les libertés formelles. Elles font référence aux libertés de base comme la liberté d'expression, la liberté d'opinion et la liberté d'enquête. Elles incluent aussi les libertés intellectuelles. Elles sont les « lumières naturelles » permettant à l'homme de se conduire de manière autonome. Les libertés formelles sont habituellement définies en termes négatifs. Le droit à l'indépendance face aux autres individus est un élément important. Les libertés formelles sont avant tout « freedom from », protection contre un pouvoir politique arbitraire ou contre tout empiètement dans une sphère privée qui est le terrain réservé exclusivement à l'individu autonome. Dans la définition proposée par Aron et inspirée de Tocqueville, les libertés formelles ne se limitent pas uniquement à cette connotation négative. Elles sont aussi positives, « freedom to », parce qu'elles incluent la participation politique individuelle dans la gestion des affaires publiques. Les libertés formelles sont donc à la fois négatives et positives dans la définition de Aron.

Les libertés réelles font référence à une libération totale de nature utopique. Pour Aron, le principal représentant intellectuel de ce type de libertés est Karl Marx. Pour lui, les libertés réelles impliquent la fin de la dualité entre État et société civile, entre sphère privée et sphère publique. Une démocratie totale permettrait l'accomplissement total de la liberté humaine qui est synonyme de la fin de l'aliénation et de l'exploitation. Les libertés réelles vont de pair avec une révolution économique et sociale qui permettrait de renverser l'oppression, l'exploitation et l'aliénation. Les libertés réelles seront instaurées après une révolution totale et la réalisation de l'orgueil prométhéen. Pour Marx, les libertés formelles

¹⁷⁸Pour les définitions, voir le chapitre « Alexis de Tocqueville et Karl Marx » (chapitre 1) in Raymond ARON, *Essais sur les libertés*, *op.cit.*, p.21-71.

ne valent rien si l'on ne s'assure pas de mettre en place les conditions socio-historiques permettant aux hommes d'accéder aux libertés réelles.

À première vue, ces deux définitions peuvent sembler très proches des définitions de la liberté proposées par Talmon quand il oppose la démocratie totalitaire et la démocratie libérale. En effet, la démocratie totalitaire fait la promotion d'une liberté totale et utopique devant être réalisée grâce au volontarisme révolutionnaire et au travail acharné d'une avant-garde politique éclairée. Cette liberté totale devient un but collectif absolu, la volonté de mettre en place un état d'harmonie totale et d'unanimité. La liberté va de pair avec la politisation totale de l'existence et la fin de la dichotomie entre sphère privée et sphère publique. De l'autre côté, dans sa définition de la démocratie libérale, Talmon insiste sur la séparation entre sphère privée et sphère publique, sur l'absence de contraintes et sur la valeur de la spontanéité. La liberté individuelle est la valeur cardinale dans la définition du concept de démocratie libérale. On pourrait affirmer que Talmon oppose en quelque sorte libertés formelles et libertés réelles quand il oppose démocratie libérale et démocratie totalitaire. Un régime politique est lié à une conception spécifique de la liberté et les deux régimes s'opposent radicalement sur ce point. Toutefois, contrairement à Talmon qui cherche à renforcer l'opposition et à lui conférer un caractère historique, Aron cherche à dépasser cette fausse opposition entre libertés formelles et libertés réelles pour trouver un terrain mitoyen et nuancer ce qu'il considère comme étant une dichotomie simplificatrice, réductrice et dogmatique.

Dans le chapitre « Liberté formelle et réelle », l'objectif d'Aron est de dépasser cette fausse dichotomie entre les deux types de liberté. Cette opposition doctrinale est maintenue par les intellectuels marxistes-léninistes voulant critiquer la conception formelle des libertés pour se dédier à la cause des libertés réelles. Pour ces derniers, les libertés formelles n'ont aucune valeur en soi si on ne poursuit pas la réalisation de la liberté réelle, de la libération totale, de l'élimination des contraintes comme l'exploitation ou l'aliénation. Sacrifier les libertés formelles comme le régime politique de l'Union Soviétique l'a fait en vue d'instaurer une hypothétique liberté réelle ne pose pas problème pour les partisans de la liberté totale. Se résigner aux libertés formelles de base en renonçant aux libertés réelles est un crime politique qui méconnaît les potentialités de l'homme. Les intellectuels marxistes-léninistes, dénoncés

par Aron dans son essai, maintiennent donc une opposition ferme et insolvable entre les deux types de liberté un peu à la manière de Talmon. La position intellectuelle de Raymond Aron est tout autre. Son but est de critiquer cette fausse opposition pour tenter de la dépasser. Comment s'y prend-il?

Tout d'abord, il remet en cause le caractère absolu de la liberté. Il n'y a pas une bonne conception de la liberté mais bel et bien des libertés plurielles. Elles ont un caractère relatif et historique et on ne peut pas se dédier corps et âme à une conception rigide et dogmatique de la liberté. Pour Aron, il est possible de concilier les deux types de liberté. Les sociétés industrielles occidentales de l'après-guerre le démontrent bien. Pour lui, ces sociétés représentent la compatibilité possible des deux types de liberté. La croissance économique, la prospérité, l'accessibilité de la consommation, l'intervention de l'État par l'entremise de réformes ponctuelles pour contrer les excès des marchés économiques, permettent à de plus en plus de citoyens de jouir de ce qui s'approche des libertés réelles sans toutefois esquinter les libertés formelles. Les deux types de libertés ne sont pas incompatibles, mais il est impératif de modérer nos espoirs. À des libertés réelles utopiques et déraisonnables, il faut désormais tendre vers des libertés réelles imparfaites et inachevées mais bien plus réelles que celles supposément incarnées par l'Union Soviétique et ses satellites. D'ailleurs, comment se fait-il que les citoyens des pays sous le joug soviétique revendiquent fortement les libertés formelles alors qu'ils seraient supposément dans le pays des libertés réelles? Ici, Aron dénote une préférence pour les libertés formelles, mais celle-ci n'entraîne pas un rejet catégorique des libertés réelles. Pour lui, les libertés formelles sont d'une importance capitale et leur suspension même momentanée en vue d'instaurer le règne des libertés réelles fait courir des dangers graves aux hommes. Par exemple, la séparation entre sphère privée et publique ne rime pas avec aliénation et esclavage mais avec liberté : « Mais la discrimination des sphères, bien loin de livrer le membre de la société civile à la servitude, lui assure des droits, donc des pouvoirs supplémentaires. »¹⁷⁹ Le libéralisme politique faisant la promotion de la limitation des pouvoirs de l'État, des droits individuels, de la spontanéité humaine, est aux yeux d'Aron un allié de taille si l'on veut jouir des libertés. Les institutions constitutionnelles-pluralistes exprimant la volonté du peuple dans le cadre d'élections organisées, balisées et mettant en

¹⁷⁹ Raymond ARON, *Essais sur les libertés*, *op. cit.*, p.73.

place une compétition entre différents partis qui doivent respecter des règles établies, lui semblent les meilleures institutions pour sauvegarder les libertés.

Toutefois, tout comme Shils et contrairement à Talmon, Aron ne présente pas une vision idyllique de la démocratie libérale ou de ce qu'il nomme les institutions constitutionnelles-pluralistes. Celles-ci ne sont pas les régimes de la liberté par excellence : « En d'autres termes et pour m'exprimer brutalement, les institutions de la démocratie représentative ne me paraissent pas l'expression nécessaire, en notre siècle, du désir universel de liberté. »¹⁸⁰ La démocratie n'est pas parfaite et est sujette à un processus de corruption à l'instar de tous les régimes politiques. Elle peut évoluer vers une forme dégradée laissant une trop grande place à la bureaucratisation ou à la personnalisation du pouvoir. Elle peut laisser les inégalités atteindre des stades beaucoup trop avancées. La participation électorale est parfois « une caricature de la liberté authentique ». Comme le régime idéocratique sensé incarné l'idéal de liberté humaine, la démocratie libérale doit être critiquée pour éviter de tomber dans une fausse alternative idéologique : « Le régime idéocratique ne se présente donc pas comme stabilisé, comme l'expression normale de la démocratie ou comme l'accomplissement final de la liberté. Mais la démocratie libérale n'échappe pas à la critique. »¹⁸¹ Aron a donc un faible pour les libertés formelles et les institutions démocratiques qui les supportent. Toutefois, cela ne l'empêche pas de poser un regard critique par rapport à celles-ci et d'avouer que les simples libertés formelles ne sont pas suffisantes. En effet, comme nous l'avons mentionné, Aron n'est pas un partisan des libertés réelles totales, scepticisme idéologique oblige. Bien que l'inégalité soit inscrite dans la fabrique humaine et qu'il ne sera jamais possible d'arriver à une égalité intégrale, l'homme, en s'organisant politiquement, doit tendre vers plus de justice sociale. Grâce à l'État mixte interventionniste, il est possible de tendre vers cet idéal irréalisable des libertés réelles et d'améliorer substantiellement et réellement les conditions de la vie de la majorité. Libertés formelles et libertés réelles imprégnées d'une dose de pragmatisme et d'un soupçon de scepticisme idéologique, peuvent être réalisées conjointement dans le cadre des sociétés industrielles post-idéologiques.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.99.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.102.

Lorsque Aron oppose libertés formelles et libertés réelles, il ne veut pas réifier cette dichotomie et lui conférer un caractère figé et insoluble. Dans sa façon d'aménager la binarité, Aron veut la dépasser et créer des ponts entre les concepts. Il pose un regard critique sur ce qui reflète ses propres valeurs, ses propres préférences. Il n'y a pas une bonne définition de la liberté et un régime politique vertueux correspondant. Il y a plutôt des conceptions de la liberté qui peuvent être conciliées dans la société industrielle de l'après-guerre, bien que de manière imparfaite.

À l'opposé, Talmon opte pour une opposition rigide, fixe et dogmatique entre deux conceptions idéelles de la liberté et des régimes politiques (sous forme d'idéaux-types) correspondant en tous points à la conception de la liberté définie pour chacun. Il ne pose aucun regard critique sur les insuffisances potentielles d'une liberté définie uniquement sous la forme d'absence de contraintes. Il rejette dogmatiquement toute volonté de tendre vers un idéal de liberté et d'égalité qui, selon lui, ne peut que mener au totalitarisme et au règne d'une avant-garde éclairée violente. Il pose un regard complaisant et simpliste sur la démocratie libérale telle qu'il la définit.

TALMON AUJOURD'HUI

Durant trente années, l'œuvre de Talmon a été reléguée aux oubliettes de l'histoire. Critiqué de toutes parts durant les années 1950 et 1960, Talmon attira peu l'attention avec la publication de son troisième tome, sauf peut-être en Israël. Puis, depuis quelques années, son œuvre a refait surface et est redevenue un objet de recherche bien, qu'encore une fois, l'attention se concentre presque uniquement sur les thèses défendues par Talmon dans son livre le plus célèbre, *Les origines de la démocratie totalitaire*, paru en 1952. Nous allons donc conclure en nous attardant à deux publications relativement récentes s'intéressant aux thèses de Talmon et, dans une grande mesure, à leur valeur historique. Dans le premier livre, *Le Révisionnisme en histoire : Problèmes et mythes*¹⁸², Domenico Losurdo, historien italien communiste et professeur à l'Université d'Urbino, nous propose un autre contexte intellectuel, le révisionnisme historique. Il situe l'œuvre de Talmon aux côtés de celles de Furet, Nolte, Pipes et Cochin. Dans le deuxième livre, l'historien israélien Zeev Sternhell, dans *Les Anti-Lumières : du XVIIIe siècle à la Guerre Froide*¹⁸³, traite de Talmon en le liant à la tradition intellectuelle des Anti-Lumières qui inclut des noms comme Burke, Herder, Taine et plus récemment Berlin. Nous allons donc présenter les thèses de ces livres et ce qui est dit sur Talmon. Puis, nous allons donner notre modeste opinion sur ces sujets.

¹⁸² Domenico LOSURDO, *Le révisionnisme en histoire : Problèmes et mythes*, Paris, Albin Michel, coll. « Histoire », 2006, 316p.

¹⁸³ Zeev STERNHELL, *Les Anti-Lumières : du XVIIIe siècle à la Guerre Froide*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 2006, 590p.

Talmon et le révisionnisme historique

Dans son ouvrage, paru en 1996 et traduit en 2006, l'intellectuel italien Domenico Losurdo fait référence à une partie de l'œuvre de Jacob Talmon. L'objet de son livre est ce qu'il nomme le révisionnisme historique. Pour lui, celui-ci est avant tout une gigantesque relecture du monde contemporain ayant pour but de liquider la tradition révolutionnaire occidentale qui s'étend entre 1789 et 1917. Pourquoi avoir choisi ces années? Les auteurs désignés comme étant révisionnistes n'hésitent pas à lier jacobinisme et bolchevisme. La Révolution russe de 1917 est la suite logique de la Révolution française de 1789. Jacobins et Bolcheviques sont liés et appartiennent à la même famille idéologique et intellectuelle. Furet, Nolte, Cochin et Pipes sont tous des historiens accusés de révisionnisme par Losurdo. Ils sont tous, d'une certaine façon, des descendants d'Edmund Burke. Les liens entre révolutions russe et française ne sont pas fortuits pour tous ces auteurs. En effet, ces derniers opposent celles-ci aux révolutions anglaise et américaine. Les deux premières révolutions sont mauvaises pour les tenants du révisionnisme. Elles sont violentes, idéologiques, métaphysiques. Elles ont soif d'universalisme, d'égalité. Elles font référence à des principes abstraits et généraux comme les droits naturels. En définitive, elles riment avec le débordement, le dérapage et l'effusion de sang. À l'opposé du spectre, les révolutions ayant eu lieu dans le monde anglo-saxon sont portées aux nues parce qu'elles sont modérées, pacifiques, ordonnées. Elles célèbrent le patrimoine, l'héritage, la sagesse des peuples et le règne du particulier. Le révisionnisme historique oppose donc bonne et mauvaise révolution.

Losurdo est très critique par rapport aux historiens révisionnistes. Pour lui, les termes de la comparaison proposés par ces derniers sont totalement arbitraires et indignes d'une analyse historique rigoureuse. Pourquoi? Deux grands éléments sont mis de l'avant par Losurdo. En premier lieu, la comparaison entre révolutions française et russe d'un côté et révolutions américaine et anglaise de l'autre, est déployée de manière totalement arbitraire. Pourquoi? Les auteurs révisionnistes vont comparer l'ensemble du cycle révolutionnaire français à une seule phase de la Révolution anglaise, soit celle de la Révolution glorieuse de 1688. Cette façon de procéder produit des résultats discutables. Pour Losurdo, cette comparaison ne tient pas la route et ne peut que remplir une fonction idéologique. Il s'efforce

de démontrer que la terreur jacobine et les violences en Vendée ont eu leurs contreparties durant les deux révolutions du monde anglo-saxon, notamment l'extermination des Peaux-Rouges d'Amérique et les guerres civiles irlandaises et écossaises au 17^e siècle. En isolant une phase de la Révolution anglaise pour servir les termes de la comparaison, il est possible d'affirmer que celle-ci est non violente et non idéologique. En s'intéressant à l'ensemble du processus révolutionnaire anglais, cette position est intenable.

Aussi, les auteurs révisionnistes accordent-ils beaucoup trop d'importance à l'idéologie dans l'analyse des révolutions française et russe. L'idéologie serait le seul facteur qui expliquerait la terreur et le dérapage. En mettant l'accent sur l'idéologie dans l'analyse des événements historiques, les révisionnistes accordent donc une immense importance au rôle des intellectuels et à leur influence. Les révisionnistes dépeignent les intellectuels comme des fanatiques, des révolutionnaires exaltés épris de principes métaphysiques généraux et abstraits, comme des fous furieux ayant soif de sang et tentant par tous les moyens de hâter la venue de la révolution totale. La Révolution française et ses débordements vont de pair avec la naissance de l'*homo ideologicus*. Suite à la Révolution française, ces intellectuels radicaux et révolutionnaires seront présents durant tout le 19^e siècle et seront très actifs durant la Révolution russe et la Guerre froide. Aux yeux des historiens révisionnistes, les intellectuels révolutionnaires ont donc une grande responsabilité quand on analyse la terreur qui est à l'œuvre à la fois dans le cycle révolutionnaire français et durant la Révolution russe.

Encore ici, Losurdo est très critique par rapport à la centralité de l'idéologie dans les analyses révisionnistes. Pour lui, l'idéologie n'est pas le seul facteur qui a mené à la terreur et au « dérapage ». Cette analyse ne peut que s'inscrire dans la volonté de liquider la tradition révolutionnaire moderne et de réécrire l'histoire en vue de célébrer la tradition politique anglo-saxonne en mettant en place la fausse dichotomie entre bonne et mauvaise révolution, bonnes et mauvaises croyances, bon et mauvais styles politiques. Pour procéder à une analyse honnête et rigoureuse de la révolution, il faut plutôt prendre en compte trois éléments : l'idéologie, les conditions historiques et les mouvements politiques présents. Ce faisant, il sera possible d'arriver à des conclusions moins polémiques et plus nuancées.

Qu'en est-il de Talmon dans cette analyse? Losurdo fait référence aux écrits de Talmon à quatre reprises dans son livre et ce, uniquement dans le chapitre « Deux siècles en discussion : le révisionnisme historique ». C'est dans ce chapitre qu'il définit ce qu'il entend par « révisionnisme historique » et qu'il se livre à une critique soutenue de ce courant. Talmon est placé aux côtés des principaux représentants du révisionnisme historique comme Furet, Nolte, Cochin et Pipes. Il s'inscrirait dans la lignée d'Edmund Burke, de Thomas Payne et d'Alexis de Tocqueville, à qui il emprunterait leurs interprétations de la Révolution française. Pour Losurdo, Talmon est avant tout un sophiste passé maître dans l'art de la comparaison arbitraire entre traditions politiques. « C'est là le fondement sur lequel s'élève ce que nous pourrions appeler le sophisme de Talmon, en référence à l'auteur qui s'est le plus distingué dans l'opposition en noir et blanc des différentes traditions politiques, le tout à la plus grande gloire du libéralisme anglo-saxon. »¹⁸⁴ Quand Talmon oppose démocratie totalitaire et démocratie libérale, il le ferait uniquement pour mettre en relief le caractère idéologique et violent des révolutions française et russe qui sont mises dans le même bateau. Rousseau, Babeuf et compagnie ne seraient que des paranoïaques, des dévots de la révolution sous le joug de principes abstraits et rationalistes. Ils seraient des représentants précoces de l'*Homo Ideologicus*. Pour Losurdo, et bien qu'il passe très rapidement sur ce sujet, Talmon procéderait lui aussi à une comparaison arbitraire en opposant démocratie libérale et démocratie totalitaire, bonne et mauvaise révolutions. Que penser des liens entre Talmon et le révisionnisme historique proposés par Losurdo?

Si nous acceptons la définition du révisionnisme historique proposée par ce dernier, nous croyons qu'il ne fait aucun doute que Talmon puisse être replacé dans ce nouveau contexte intellectuel aux côtés de Furet et Pipes qui seraient des descendants de Burke et Taine. Toutefois, nous tenons à souligner le fait que l'attention de Losurdo est centrée uniquement sur l'opposition entre démocratie totalitaire et démocratie libérale et sur les thèses défendues par Talmon dans le premier volume de la trilogie, *Les origines de la démocratie totalitaire*. Si l'on s'en tient uniquement aux thèses de cet opus, Talmon peut très bien être taxé de révisionnisme historique. En effet, il oppose bonne et mauvaise révolution, croyances légitimes et croyances dangereuses. Il met l'accent sur le caractère violent des

¹⁸⁴ LOSURDO, *op.cit.*, p.84.

révolutions française et bolchevique en les opposant à la Révolution anglaise et à son prétendu refus d'utiliser la violence et la coercition. Il crée une antithèse insoluble entre le caractère idéologique et fanatique des révolutionnaires français et le caractère pragmatique et modéré des révolutionnaires anglais. Donc, pour nous, quand Losurdo affirme que Talmon est un révisionniste, nous croyons qu'il a raison, mais son analyse semble se limiter uniquement au premier tome de la trilogie de Talmon. Qu'en est-il quand on s'intéresse aux deux autres tomes de la trilogie ?

Nous croyons aussi que les thèses défendues par Talmon dans le deuxième volume de la trilogie, *Political Messianism : The Romantic Phase*, peuvent aussi le rapprocher du révisionnisme historique tel que défini par Losurdo. Pourquoi affirmons-nous cela? Tout d'abord, pour nous, le concept central du deuxième volume, le messianisme politique, fait référence au rôle des intellectuels révolutionnaires modernes, sous le joug du mythe de la Révolution Française et responsables de l'idéologisation du monde et de la conception des idées ayant mené à la Révolution d'Octobre. Enfants de la Révolution française et descendants spirituels de Rousseau, Robespierre et Babeuf, les messies politiques sont avant tout des fanatiques illuminés, des utopistes, des individus intoxiqués par le délire idéologique. Ils ont une disposition d'esprit, une conscience idéologique inébranlable et trouvant bien souvent ses racines dans ce rationalisme des Lumières franco-kantiennes, véritable source d'inspiration. Les messies politiques sont avant tout des *Homo ideologicus*, dédiés à la cause de la révolution. Ce sont leurs idées mortifères qui seront à la base de la regrettable révolution russe de 1917. Leur conception de la raison humaine, de l'utopie, de la révolution, de l'histoire, vont mener à la terreur rouge bolchevique. Pour Talmon, leur importance dans l'histoire du 19^e siècle et du début du 20^e siècle n'est pas mineure. La première moitié du 19^e siècle est avant tout l'époque des messies politique constamment opposés aux penseurs libéraux modérés comme Tocqueville, Guizot, Constant, Humboldt. Le messianisme politique forme une tendance historique continue, importante et unitaire pour l'historien juif.

Pour nous, il est clair que le concept de messianisme politique est représentatif de l'historiographie révisionniste et que celui-ci est très proche des thèses défendus par Furet par exemple quand il traite de la maladie révolutionnaire et de l'intoxication idéologique. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné auparavant, les messies politiques sont avant tout

des intellectuels français et russes. De plus, la France est dépeinte par Talmon comme nation idéologique par excellence par Talmon. L'Angleterre et sa culture politique représentent la vertu politique. Aucun messie politique ne vient de ce pays. Le concept « messianisme politique » sert donc, en définitive, à la critique et à la liquidation de la tradition révolutionnaire moderne assimilée au fanatisme, à l'utopisme et à la violence. Toutefois, dans son analyse, Losurdo s'est arrêté au premier tome de la trilogie quand il traite de Talmon alors que le concept « messianisme politique » aurait pu lui permettre d'étayer encore plus son argumentation et de lier encore davantage les thèses de Talmon et le révisionnisme historique.

De plus, nous croyons que certains éléments retrouvés dans le troisième tome de la trilogie, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, peuvent également lier l'entreprise intellectuelle de Talmon et le révisionnisme historique. En effet, pour Talmon, les auteurs russes révolutionnaires de la deuxième moitié du 19^e siècle (Bakounine, Belinski, Lavrov, Chernichevski, etc.) sont tous des messies politiques tout comme les messies politiques romantiques (Marx, Fourier, Saint-Simon, Fichte, Michelet, etc.) de la première moitié du 19^e siècle en Europe occidentale. Leur idéologie repose sur les mêmes fondements intellectuels que celle des messies politiques romantiques (rationalisme exacerbé, foi en la révolution, utopisme, philosophie de l'histoire téléologique, égalitarisme). La position critique de Talmon par rapport aux messies politiques russes vise donc à dénoncer leur fanatisme et leur ardeur révolutionnaire. De plus, pour Talmon, comme nous l'avons vu auparavant, révolutions française et russe sont avant tout des révolutions idéologiques menant à la terreur et à la désignation d'ennemis objectifs. Le messianisme politique russe repose donc en définitive sur l'importation du messianisme politique européen en sol russe. Sa figure culminante est Lénine, messie politique par excellence. Ces éléments peuvent selon nous rapprocher les thèses contenues dans le troisième volume du révisionnisme historique dénoncé par Losurdo.

Toutefois, l'étude du troisième tome de la trilogie, et particulièrement du mythe de la nation et des origines intellectuelles du totalitarisme de droite, peut pointer vers une autre direction. En effet, dans sa version la plus radicale incarnée par l'historien Ernst Nolte et par François Furet, le révisionnisme historique défend des thèses controversées et largement

critiquées liant les Lumières franco-kantiennes, le bolchevisme et le nazisme. Pour Nolte, le nazisme est une imitation du bolchevisme. Celui-ci était caractérisé par la grandeur de son entreprise, par la volonté de créer à un nouvel homme. Le bolchevisme est aussi caractérisé par l'utilisation de la terreur politique envers les ennemis objectifs du régime qui culmine dans le génocide de classe. Pour Nolte (et Furet), le nazisme imite le bolchevisme purement et simplement. Ses origines idéologiques se trouvent notamment dans la pensée de Lénine, descendant par excellence des Lumières franco-kantiennes. Stalinisme, léninisme et la philosophie des Lumières sont donc pointés du doigt quand on recherche les origines intellectuelles et historiques du nazisme qui s'en trouve alors fortement historicisé. L'histoire intellectuelle et le nationalisme allemand sont mis de côté par Nolte quand il recherche les origines du nazisme. Les différences idéologiques entre communisme et nazisme ne sont pas importantes. Le génocide de classe et le génocide des Juifs sont comparables, le deuxième n'étant qu'une autre version du premier.

Sur ces éléments, Talmon ne défend pas les mêmes points de vue que l'historien allemand nationaliste. Dès l'introduction du premier tome de sa trilogie, Talmon insiste sur la distinction entre totalitarisme de gauche et totalitarisme de droite. Nazisme et communisme ne sont pas semblables et n'ont pas les mêmes sources intellectuelles et philosophiques. Pour Talmon, les sources intellectuelles du communisme sont avant tout les Lumières franco-kantiennes et la philosophie de Rousseau avant tout. Pour lui, le totalitarisme de gauche (démocratie totalitaire) repose sur une croyance fanatique envers les idéaux des Lumières comme la liberté, l'égalité et la fraternité. Il est avant tout universaliste, utopiste et individualiste. Il fait la promotion d'une vision positive de la nature humaine. Il estime que l'utilisation de la violence est légitime et nécessaire pour accélérer le passage à l'utopie rationaliste. De l'autre côté, le totalitarisme de droite (qui inclut fascisme italien et nazisme allemand) est une nouveauté du 20^e siècle qui a pour origines intellectuelles l'antisémitisme, le darwinisme social, le racisme et le nationalisme radical et organique de la deuxième moitié du 19^e siècle. Le totalitarisme de droite prône le rejet explicite de la philosophie des Lumières et est synonyme de névrose et de pathologie chez Talmon. Il vise avant tout le salut d'entités collectives comme le peuple ou la nation et défend une vision négative de la nature humaine faible et corrompue. Pour Talmon, le totalitarisme de droite utilise la violence politique pour maintenir l'ordre chez des êtres indisciplinés.

En faisant la distinction entre les deux totalitarismes, Talmon annonce ses couleurs. Tout au long du troisième tome, il insiste sur cette dissociation et sur l'idée que les origines du totalitarisme de droite ne pourraient être retrouvées dans la philosophie des Lumières. À aucun moment il ne va déclarer explicitement ou implicitement que le communisme soviétique porte les germes du nazisme. Son combat contre les Lumières françaises n'ira donc pas aussi loin que celui de Nolte et Furet qui n'hésitent pas à lier nazisme et les Lumières franco-kantiennes. Sur ce point, nous pouvons donc affirmer que Talmon n'est peut-être pas aussi radical que Nolte, à titre de représentant du révisionnisme historique.

En définitive, bien que les concepts et les thèses défendus par Talmon dans les deux premiers tomes de la trilogie puissent être interprétés comme du révisionnisme historique, nous pensons tout de même que Talmon n'est pas aussi radical que Nolte et Furet qui lient nazisme et Lumières par le biais de la comparaison communisme et nazisme. Toutefois, il faudrait procéder à une étude plus poussée sur les liens entre Talmon et l'école révisionniste pour porter un jugement définitif sur ces questions.

Talmon et les Anti-Lumières

Dans son dernier ouvrage intitulé *Les Anti-Lumières : du XVIIIe siècle à la Guerre Froide*, l'historien israélien Zeev Sternhell s'intéresse à la tradition intellectuelle des Anti-Lumières. Ses objets précis sont les fondements intellectuels et les idées-mères qui sont à la base de cette tradition intellectuelle encore vivante de nos jours sous la forme du néo-conservatisme américain représenté entre autres par Irving Kristol et son épouse Gertrude Himmelfarb. Pour Sternhell, les Anti-Lumières ne sont pas une simple réaction aux Lumières franco-kantiennes et à leurs grands représentants intellectuels comme Kant, Rousseau, Locke et Voltaire. Elles forment plutôt une autre modernité, une alternative globale à la philosophie des Lumières françaises. « La coexistence conflictuelle de ces deux modernités constitue l'un des grands axes de l'histoire des deux siècles qui séparent notre monde de celui de la fin du XVIIIe siècle. »¹⁸⁵ Sternhell identifie deux grands fondateurs de cette tradition : Burke et

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.15.

Herder. Pour lui, ces deux penseurs fixent le cadre théorique des Anti-Lumières pour les deux siècles suivants. Ils forment la première génération des Anti-Lumières. La deuxième génération inclut des auteurs comme Taine, Renan et Carlyle. Puis vient la troisième génération regroupant des auteurs ayant écrit à la fin du 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e siècle : Sorel, Maurras, Spengler et Croce. Finalement, le dernier illustre représentant de cette tendance intellectuelle continue est Isaiah Berlin, très actif durant les années de la Guerre froide.

Aux yeux de Sternhell, ce sont bel et bien les idées de Burke et Herder qui sont à la base de cette tradition intellectuelle féconde. De Herder, grand critique de Kant, on retient sa philosophie communautariste opposée à l'universalisme kantien, son antirationalisme, son éloge du particularisme tant national qu'historique, sa conception d'une histoire plurielle, son relativisme au niveau des valeurs. Tous les représentants postérieurs des Anti-Lumières se sont aussi intéressés à sa conception de la langue et de la culture qui s'inscrit en faux face à l'universalisme des Lumières, en insistant sur la spécificité de chaque groupement humain.

Que retient-on de la pensée de Burke? Sa critique du rationalisme abstrait et métaphysique, de l'utopisme, des droits naturels, de la volonté de détruire l'ordre existant grâce à une révolution totale (Révolution française). Pour lui, les révolutionnaires français n'avaient aucun droit de s'attaquer à l'ordre établi depuis des siècles et reposant sur la toute-puissance de l'Église et de la monarchie héréditaire, sur les coutumes, les préjugés, la tradition et l'obéissance à l'autorité. Burke est un des premiers à avoir opposé Révolution française et Révolution anglaise en insistant sur un point particulier : la première est idéologique et terroriste alors que l'autre est modérée et pacifique. D'ailleurs, l'antirationalisme est un des éléments fondamentaux qui unit tous les penseurs retenus par Sternhell :

Pour tous ces penseurs, le rationalisme est à la racine du mal : il mène au matérialisme, à l'utopie, à l'idée néfaste entre toutes selon laquelle l'homme est capable de changer le monde ; il tue les instincts et les forces vitales ; il détruit les liens quasiment charnels qui unissent les membres d'une communauté ethnique; il nous fait vivre dans un monde chimérique.¹⁸⁶

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.27.

Tous ces thèmes seront repris par les générations des Anti-Lumières qui seront d'avidés lecteurs d'Herder et de Burke. D'ailleurs, tous les penseurs retenus par Sternhell se connaissaient. Berlin était un admirateur d'Herder et de Burke à l'instar de Taine, Spengler, Croce et compagnie.

Il faut aborder un dernier point avant de revenir à Talmon. Sternhell est très critique face aux Anti-Lumières. Il n'affiche pas beaucoup de sympathie par rapport à ces intellectuels qui ont pourfendu les valeurs universelles, remis en cause l'importance de la liberté individuelle, critiqué la quête de l'égalité, les droits naturels et la valeur inestimable de la raison humaine. Pour lui, la plupart des représentants des Anti-Lumières font une représentation caricaturale de la pensée des Lumières en présentant ses tenants comme des fanatiques, des illuminés et en les rendant responsables des pires maux comme la Première Guerre mondiale et la mise en place des régimes totalitaires du 20^e siècle. Cette position très critique est explicite à plusieurs reprises dans des passages éloquentes de son livre. « Le siècle des Lumières n'a jamais été ce siècle de sécheresse intellectuelle et de dévalorisation des sens qu'aujourd'hui encore dépeignent à satiété leurs ennemis. »¹⁸⁷ Les penseurs des Anti-Lumières présentent une vision totalement fautive et diamétralement opposée à la réalité selon l'historien juif :

Tous les détracteurs des Lumières en font les fondateurs du fanatisme moderne, alors qu'ils se battaient contre tout fanatisme et pour la tolérance, des « monistes » et européocentristes engagés, alors qu'ils affichaient un respect inconnu dans la chrétienté pour les cultures non-européennes et pour le pluralisme culturel.¹⁸⁸

Sternhell va même plus loin et répond catégoriquement à ceux qui tentent de lier les événements européens de la première moitié du 20^e siècle à la pensée des Lumières franco-kantiennes. Il pose la question suivante :

Car en dernière analyse, qui porte la responsabilité intellectuelle de la catastrophe européenne du 20^e siècle? Les hommes qui tout au long du XVIII^e siècle, de 1689 à 1789, parlent du droit naturel, de l'unité du genre humain, de droits universels, « de cette nudité abstraite de l'être humain » tant décriée par Arendt, ou ceux qui nient l'existence des valeurs universelles?¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.9.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.541.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.558.

Pour Sternhell, il ne fait aucun doute que ce ne sont pas les Lumières franco-kantiennes qui sont responsables du carnage du 20^e siècle mais bien la tradition intellectuelle qu'il se propose d'étudier dans son dernier livre. Sternhell s'inscrit donc en faux face aux prétentions de Berlin, par exemple, qui lie plutôt le totalitarisme du 20^e siècle à la pensée de Rousseau avant tout.

Revenons à Talmon. Il faut rappeler que Sternhell et Talmon se connaissaient et entretenaient de bonnes relations. Sternhell a dédié son livre *Naissance de l'idéologie fasciste*¹⁹⁰ à la mémoire de celui-ci. Il a aussi écrit un article dans le livre *Totalitarian Democracy and After*¹⁹¹ en hommage à l'historien d'origine polonaise. Finalement, il a dirigé un ouvrage collectif, *The International Revolt against Liberal Democracy, 1870-1945: International Conference in Memory of Jacob L. Talmon*¹⁹², qui traite, comme le titre l'indique, de la critique et du rejet de la démocratie libérale durant ces années mouvementées. Il s'intéresse à la pensée de Jacob Talmon plus particulièrement dans le dernier chapitre de son livre, « Les Anti-Lumières de la Guerre Froide », presque exclusivement consacré à la pensée d'Isaiah Berlin en tant que dernier grand représentant des Anti-Lumières.

Quand Sternhell traite de Talmon, en effet, il le situe avant tout par rapport à Berlin et à l'ensemble des livres des années 1940 liant la pensée de Rousseau et les dictatures modernes.¹⁹³ Sternhell remonte aussi plus loin dans l'histoire des idées modernes et affirme que l'on retrouve les thèses défendues par Talmon chez Taine et chez Constant. Sternhell traite donc brièvement de certaines œuvres qui auraient pu influencer Talmon et il le fait en ne nommant pas Burke et Tocqueville, qui sont normalement les plus cités à ce sujet. En plus, il voit en lui un des précurseurs intellectuels de Berlin. « Sans le reconnaître, Berlin s'avance sur les pas de Talmon et s'abreuve aux mêmes sources. »¹⁹⁴ En effet, Berlin emprunterait de

¹⁹⁰ Dans la préface de son livre, Sternhell le dédie à Jacob Talmon. De plus, à la page 342 dans une note de bas de page, il mentionne que ce dernier était un grand historien. Voir Zeev STERNHELL, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1989, 424p.

¹⁹¹ Zeev STERNHELL, « Aux sources de l'idéologie fasciste : La révolte socialiste contre le matérialisme », in ARIELI et ROTENSTREICH, *op.cit.*, p.197-232.

¹⁹² Zeev STERNHELL (éd.), *The International Revolt against Liberal Democracy 1870-1945: International Conference in Memory of Jacob L. Talmon*, Jerusalem, Israël Academy of Sciences and Humanities, 1996, 397p.

¹⁹³ A.D. LINDSAY, *The Modern Democratic State*, Londres, Oxford University Press, 1959, 286p.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.499.

nombreux thèmes que l'on retrouve dans *Les origines de la démocratie totalitaire* comme son interprétation de la philosophie de Rousseau et de son livre *Le contrat social*, sa critique de l'utopisme et du rationalisme, son interprétation de la Révolution française comme matrice des mouvements révolutionnaires modernes et comme ancêtre historique du bolchevisme, et finalement sa critique du monisme moderne sur la base d'un pluralisme objectif. Pour Sternhell et malgré ce que Berlin ait pu en dire, il ne fait aucun doute que Talmon aurait eu une immense influence sur cette figure emblématique du libéralisme contemporain et dernier représentant des Anti-Lumières dans la deuxième moitié du 20^e siècle.

Si les deux premiers tomes de la trilogie de Talmon semblent représentatifs de la tradition intellectuelle des Anti-Lumières, ses positions par rapport aux origines intellectuelles du totalitarisme de droite et au nationalisme radical l'éloignent cependant de cette nébuleuse. Contrairement à Berlin, grand défenseur du sionisme et chantre de la pensée d'Herder, Talmon a toujours été un critique farouche du nationalisme et plus particulièrement du sionisme. Répétons-le une dernière fois : pour lui, ce ne sont pas les valeurs des Lumières franco-kantiennes qui ont mené au fascisme italien et au nazisme, mais bel et bien le nationalisme radical de la deuxième moitié du 19^e siècle, particulièrement le nationalisme allemand empreint d'antisémitisme, de racisme et de darwinisme social. Les totalitarismes de gauche et de droite sont clairement séparés et n'ont pas les mêmes racines intellectuelles. D'ailleurs, les références à Herder sont totalement absentes de l'œuvre de Talmon. Celui-ci, tout en étant un critique implacable d'une version caricaturale des Lumières franco-kantiennes, ne passe pas sous silence les affres du nationalisme radical qui trouve sa source, selon plusieurs dont Sternhell, dans la pensée d'Herder. Ce faisant, il ne commet pas l'erreur de passer sous silence l'influence néfaste des Anti-Lumières sur le cours de l'histoire comme Berlin.

En définitive, tous ces débats démontrent bien que l'histoire des idées, loin d'être une discipline coupée du monde et à prétention objective, devient bien souvent une arme intellectuelle de premier plan. Talmon l'avait bien compris et n'hésitait pas à faire la promotion de ses préférences politiques en mobilisant l'héritage intellectuel de certains auteurs comme Tocqueville, Burke et Constant ou en liant Rousseau et le communisme soviétique. Sous le couvert de l'érudition et de l'exégèse, Talmon était très conscient de la

nature de son entreprise. C'était un intellectuel en croisade contre l'ennemi du monde libre, convaincu que ses écrits et ses actions participaient à la défense de la civilisation et de la liberté authentique. Du coup, ses écrits demeurent, pour l'essentiel, des œuvres de circonstance et, aux yeux de plusieurs, ils ne gardent qu'une valeur historique.

APPENDICE A

LE TROISIÈME TOME DE LA TRILOGIE

Nous n'allons pas nous intéresser au troisième tome de la trilogie, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: the Origins of Ideological Polarisation in the Twentieth Century*, qui a été rédigé en 1980. Trente années se sont écoulées entre le début et la conclusion de la trilogie et ce dernier volume se veut la fin de l'entreprise intellectuelle visant à présenter la généalogie de l'idéologie totalitaire de gauche.

Les deux premiers tomes de la trilogie forment une unité cohérente. Talmon s'en tient à son projet initial tel qu'énoncé dans la préface du premier volume. Au départ, l'auteur souhaitait consacrer le troisième à la tendance démocratique totalitaire dans les pays de l'Europe de l'Est au 20^e siècle et donc couvrir le parcours historique du totalitarisme de gauche depuis la Révolution française. Le totalitarisme de droite et le nationalisme n'étaient donc pas au programme.

Pourtant, ces deux objets occupent une place prépondérante dans le troisième volume au point de remettre en cause la cohérence de l'entreprise. Dans une recension critique, Liah Greenfeld écrit ainsi: « It deviates from the original plan, focuses on a subject for whose central significance in the story the two previous books left the reader unprepared , and contradicts important conclusions reached in them. »¹⁹⁵ Le nationalisme de la deuxième

moitié du 19^e siècle ne peut plus être considéré en effet comme faisant corps avec le messianisme politique. Nous croyons que Talmon n'avait pas réalisé au départ toute l'importance de cette idéologie durant la période qui va de 1848 à 1914. Ce faisant, sa thèse de départ qui faisait de l'affrontement entre démocratie libérale et démocratie totalitaire la réalité fondamentale traversant les deux derniers siècles a été fortement remise en question par l'émergence d'un nationalisme belliqueux, impérialiste et antisémite qui sera d'une immense importance dans l'histoire de la deuxième moitié du 19^e siècle. Ce nationalisme radical va donc occuper une place centrale dans le troisième volume et sera considéré comme élément majeur de la généalogie intellectuelle du totalitarisme de droite. Nous considérons donc que le troisième tome occupe une place à part par rapport aux deux premiers tomes définitivement liés et présentés en conformité avec l'intention énoncée au départ par Talmon.

De plus, le troisième tome ne contient pas une thèse clairement identifiée et défendue avec acharnement par l'auteur comme c'est le cas pour les deux premiers. Irving Horowitz résume bien la différence entre les livres:

In its eclecticism, it seems less concerned with establishing a thesis than the earlier volumes, and less subject with establishing a tension based on dialectical opposites that are not quite as reified as Talmon imagined, such as democracy and totalitarianism, or empirical politics and messianic relations.¹⁹⁶

Plusieurs hypothèses peuvent expliquer pourquoi Talmon semble plus nuancé dans ses propos et dans la présentation de ses conclusions. Horowitz propose l'explication suivante : « In the Myth of the Nation and the Vision of Revolution, Talmon displays a much greater sensitivity to the wide disparities within the same thinkers, the same nations and the same classes. »¹⁹⁷ Nous croyons pour notre part que la période agitée de la Guerre froide, qui était le contexte d'écriture des deux premiers tomes, étant terminée, Talmon a pris une certaine distance par rapport à son objet d'étude. Devant les critiques acerbes formulées à l'égard de ses principales conclusions, Talmon a peut-être admis que ses thèses rigides et englobantes n'étaient pas un reflet fidèle de la réalité historique complexe. Ce faisant, il s'est

¹⁹⁵ Liah GREENFELD, « Review: The Myth of the Nation and the Vision of Revolution : The origins of Ideological Polarisation in the Twentieth Century », *History and Theory*, Vol.32, No.3, Oct. 1993, p.341.

¹⁹⁶ Irving HOROWITZ, « Jacob L. Talmon: The Social Vision of Intellectual History », dans *Tributes: Personal Reflections on a century of Social Research*, New Brunswick, Transaction, 2004, p.299.

¹⁹⁷ *Id.*

bien gardé de tirer des conclusions aussi radicales et aussi peu nuancées quand il a interprété la période qui va de 1848 à 1914. D'ailleurs, peut-être l'étude de cette ère historique lui a-t-elle permis de reconsidérer son point de vue sur l'histoire de la période moderne.

En plus de ne pas défendre une thèse précise, Talmon n'introduit pas de nouveaux concepts comme démocratie totalitaire ou messianisme politique dans son dernier ouvrage. Il propose plutôt de s'intéresser aux origines de la « polarisation idéologique » opposant le totalitarisme de gauche (Russie Bolchevique) et le totalitarisme de droite (Italie fasciste et Allemagne nazie) suite à la Première Guerre mondiale. Pour lui, l'origine de cette polarisation se trouve dans le contexte historique et intellectuel de la deuxième moitié du 19^e siècle. C'est dans l'interaction entre deux grands mythes, deux idéologies que l'on trouve la racine de cette opposition. Ces deux idéologies sont le mythe de la nation et la vision de la révolution mondiale. «This book is the fruit of a long reflection upon the evolution and the impact of the two most potent ideological forces of the last two hundred years, one might call them secular religions: the vision of a total social world revolution and the myth of the nation. »¹⁹⁸ Il faut noter que le mythe de la nation entre dans la généalogie intellectuelle du totalitarisme de droite alors que la vision de la révolution mondiale est un élément constitutif de l'idéologie totalitaire de gauche. Puisque nous allons nous concentrer sur l'analyse des concepts de démocratie totalitaire et de messianisme politique, il ne nous a pas paru pertinent d'inclure dans notre analyse le dernier volume de la trilogie.

¹⁹⁸ Jacob TALMON, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, op.cit., p.i

BIBLIOGRAPHIE :

L'œuvre de Jacob Talmon

- TALMON, Jacob. *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, 412 pages.
- _____. *Political Messianism : The romantic phase*, New York, Frederic A. Praeger, 1960, 607 pages.
- _____. *The myth of the nation and the vision of the revolution*, London, Secker and Warburg, 1981, 632 pages.
- _____. «Utopianism and Politics: A Conservative view», *Commentary*, Août, 1959, p.49-54.
- _____. «The legacy of Georges Sorel», *Encounter*, 1970, p.49-61p.

La littérature secondaire

Monographies et articles sur Talmon

- ARIELI, YEHOSHUA et ROTENSTREICH, Nathan (ed.). *Totalitarian Democracy and after*, Portland, Frank Cass, 1984, 412 pages.
- DUNN, John. «Totalitarian Democracy and the legacy of Modern revolutions-Explanation or Indictment? », in ARIELI, 1984, p.37-56p.
- GLEASON, Abott. «Searching for the Origins of Totalitarianism», in *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1996, p.109-121.

- HOROWITZ, Irving. «The Social Vision of Intellectual History», in *Tributes: Personal Reflections on a Century of Social Research*, New Brunswick, Transactions, 2004, p.297-307.
- LORSURDO, Domenico. *Le révisionnisme en histoire : problèmes et mythes*, Paris, Albin Michel, coll. «Bibliothèque histoire », 2006, 316 pages.
- STERNHELL, Zeev. *Les anti-Lumières : Du XVIIIe siècle à la Guerre froide*, Paris, Fayard, coll. « Espace du politique », 2006, 590 pages.
- STERNHELL, Zeev. *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1989, 424 pages.
- STERNHELL, Zeev (éd.). *The International Revolt against Democracy 1870-1945: International Conference in Memory of Jacob L. Talmon*, Jerusalem, Israël Academy of Sciences and Humanities, 1996, 397 pages.

Les recensions

Les origines de la démocratie totalitaire

- BELOFF, Max. *International Affairs*, vol.28, no.3, Juillet 1952, 1 page.
- GRACE, Franck. *The Western Political Quarterly*, vol.5, no.3, Septembre 1952, 3 pages.
- MACPHERSON, C.B. *Past and Present*, no.2, November 1952, 3 pages.
- POSSONI, Stephane. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol.282, Juillet 1952, 2 pages.
- SABINE, Georges. *The Philosophical Review*, vol.62, no.1, Janvier 1953, 4 pages.

Political Messianism: The Romantic Phase

- BURY, J.P. *The English Historical Review*, vol.77, no.302, Janvier 1962, 2 pages.
- KOLNAI, Aurel. *Philosophy*, vol.37, no.142, Octobre 1962, 2 pages.

- McNEILL, William. *The Journal of Modern History*, vol.34, no.1, Mars 1962, 2 pages.
- NIEMEYER, Gerard. *The Review of Politics*, vol.24, no.4, Octobre 1962, 3 pages.
- PLAMENATZ, John. *Political Science Quarterly*, vol.76, no.4, Décembre 1961, 3 pages.
- SCHALWYN, SCHAPIRO, J. *The American Historical Review*, vol.66, no.4, Juillet 1961, 3 pages.
- WIGHT, Martin. *International Affairs*, vol.38, no.2, Avril 1962, 1 page.

The Myth of the Nation and the Vision of Revolution

- GREENFELD, Liah. *History and Theory*, vol.32, no.3, Octobre 1993, 10 pages.
- KONTOS, Alkis. *Canadian Journal of Political Science*, vol.16, no.1, Mars 1983, 2 pages.
- MORRIS, Richard A. *The History Teacher*, vol.16, no.3, Mai 1983, 2 pages.
- REJAI, Mostafa. *The Journal of Politics*, vol.45, no.2, Mai 1983, 2 pages.
- McCLELLAN, Woodford. *Annals of the American of Political and Social Science*, vol.472, Mars 1984, 1 page.

Monographies et articles sur le concept de totalitarisme

- BRACHER, Karl Dietrich. «The disputed concept of totalitarianism», in MENZE, Ernest, 1981, 23 pages.
- BRUNETTEAU, Bernard. *Les Totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999, 240 pages.
- GLEASON, Abott. *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995, 307 pages.
- GREIFFENHAGEN, Martin, «The Concept of Totalitarianism in Political Theory», in MENZE, Ernest, 1981, 24 pages.
- HASSNER, Pierre. «Le totalitarisme vu de l'Ouest», in HERMET, Guy, *Totalitarismes*, 1984, 28 pages.

- HERMET, Guy. *Totalitarismes*, Paris, Economica, coll. «Politique comparée», 1984, 254 pages.
- JAMES GREGOR, A. «Totalitarianism revisited», in MENZE, Ernest, 1981, 16 pages.
- MENZE, Ernest. *Totalitarianism reconsidered*, New York, National University publications, 1981, 272 pages.
- MOMMSEN, Hans. «The Concept of Totalitarian Dictatorship versus the Comparative Theory of Fascism: The Case of National Socialism», in MENZE, Ernest, 1981, 21 pages.
- SCHAPIRO, Leonard. *Totalitarianism*, New York, Praeger, coll. «Key concepts in political science», 1972, 144 pages.
- TRAVERSO, Enzo. *Le Totalitarisme : Le 20^e siècle en débat*, Paris, Seuil, coll. «Essais», 2001, 923 pages.

La matrice intellectuelle: autres auteurs

- BERLIN, Isaiah. «Joseph De Maistre and the Origins of Fascism», in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, New York, Alfred A. Knopf, 1991, 84 pages.
- _____. *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, coll. «Agora», 1969, 282 pages.
- _____. «Les Contre-Lumières», in *À contre-courant : Essais sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988, 29 pages.
- CASSIRER, Ernst. «Le mythe du 20^e siècle», in *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1993, 145 pages.
- POPPER, Karl. *La société ouverte et ses ennemis : Hegel et Marx (Tome 2)*, Paris, Seuil, 1979, 254 pages.
- TRAVERSO, Enzo. «La recherche des précurseurs idéologiques», in *Le Totalitarisme : Le 20^e siècle en débat*, Paris, Seuil, coll. «Essais», 2001, 41 pages.

Les théories classiques du totalitarisme durant la Guerre Froide

- ARENDT, Hannah. *Le système totalitaire*, Paris, Gallimard, coll. «Points», 2002, 380 pages.
- FRIEDRICH, Carl Joachim et BREZINSKI, Zbigniew. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Praeger, 1968, 439 pages.
- TRAVERSO, Enzo. «L'apogée du débat : la Guerre Froide», in *Le totalitarisme : le 20^e siècle en débat*, Paris, Seuil, coll. «Essais», 2001, 71 pages

Le contexte historique: Guerre Froide, anticommunisme, Congrès pour la liberté de la culture à Paris

- ARON, Raymond. *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, coll. «Liberté de l'Esprit», 1960, 319 pages.
- BERNSTEIN, Serge et BECKER, Jean-Jacques. *Histoire de l'anticommunisme en France 1917-1940*, Paris, Olivier Orban, 1987, 395 pages.
- COLEMAN, Peter. *The Liberal Conspiracy : The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Postwar Europe*, Londres, Collier Macmillan, coll. «The Free Press», 1989, 333 pages.
- COURTOIS, Stéphane (dir.). « Anticommunisme », in *Dictionnaire du communisme*, Paris, Larousse, coll. « À présent », 2007, 8 pages.
- DITTBERNER, John L. «The Congress for Cultural Freedom and the End of Ideology », dans *The End of Ideology and American Social Thought 1930-1960*, New York, UMI Research Press, 1979, 44 pages.
- GLEASON, Abott. *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995, 307 pages.
- GRÉMION, Pierre, «Le Congrès pour la liberté de la culture: origines, contraintes, orientations », in DOCKRILL, Saki et FRANK, Robert, *L'Europe de l'Est et de l'Ouest dans la Guerre Froide*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Mondes contemporains », 2002, 7 pages.

- GRÉMION, Pierre. *Intelligence de l'anticommunisme : Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950-1975*, Paris, Fayard, coll. «Pour une histoire du 20^e siècle», 1995, 642 pages.
- GRÉMION, Pierre. *Preuves : une revue européenne à Paris*, Paris, Julliard, coll. «Commentaire», 1989, 588 pages.
- MACMAHON, Robert J. *The Cold War : A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2003, 185 pages.
- STONOR SAUNDERS, Frances. *Qui mène la danse : La CIA et la guerre froide culturelle*, Paris, Denöel, coll. «Impacts», 1999, 506 pages.
- SCOTT SMITH, Gilles. «The Congress for Cultural Freedom, the End of ideology and the 1955 Milan Conference: Defining the Parameters of Discourse», *Journal of Contemporary History*, vol.37, no.3, 2002, 18 pages.
- SCOTT SMITH, Gilles. «A Radical Political Offensive: Melvin Lasky, Der Monat and the Congress for Cultural Freedom», *Journal of Contemporary History*, vol.35, no.2, 2000, 18 pages.
- SCOTT SMITH, Gilles, et KRABBEMDAM, Hans (ed.). *The Cultural Cold War in Western Europe 1945-1960*, Londres, Frank Cass, 2003, 335 pages.

La fin des idéologies

- ARON, Raymond. *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette, 1991, 337 pages.
- _____. *18 leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1986, 378 pages.
- _____. *Essais sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pluriel », 1976, 251 pages.
- _____. *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, coll. « Preuves », 1966, 239 pages.
- BELL Daniel. *The End of Ideology: On the exhaustion of Political Ideas in the 1950's*, New York, The Free Press, 1965, 474 pages.
- DITTBERNER, John L. *The End of Ideology and American Social Thought 1930-1960*, New York, UMI Research Press, 1979, 361 pages.

LIPSET, Seymour Martin. *L'homme et la politique*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1960, 462 pages.

- SHILS, Edward. «The End of Ideology? », in WAXMAN, Chaim I. *The End of Ideology Debate*, New York, Clarion Books, 1968, 14 pages.
- SHILS, Edward. «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual», in COX, Richard, *Ideology, Politics and Political Theory*, Belmont, Wadsworth, 1969, 29 pages.
- WAXMAN, Chaim I. *The End of Ideology Debate*, New York, Clarion Books, 1968, 397 pages.

Le révisionisme historique

- FURET, François, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au 20^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995, 580p.
- FURET, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, 259p.
- FURET, François et RICHET, Denis, *La Révolution française*, Paris, Hachette, 1963, 544p.
- NOLTE, Ernst, *Les fondements historiques du national-socialisme*, Paris, Le Rocher, 2002, 180 pages

Méthodologie

- BOUTHAT, Chantal. *Guide de présentation des mémoires et thèses*, UQAM, 2003, 110 pages.
- OLIVIER, Lawrence. *L'élaboration d'une problématique de recherche : sources, outils, méthodes*, Paris, L'Harmattan, coll. «Logiques sociales», 2005, 94 pages.
- PRÉVOST, Jean-Guy. *De l'étude des idées politiques*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995, 100 pages.
- TULLY, James (éd.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 353 pages.