

Philippe Nemo

Qu'est-ce que
l'Occident ?

puf

Philippe Nemo

Qu'est-ce que
l'Occident ?



QUADRIGE / PUF

DU MÊME AUTEUR

Job et l'excès du mal, Grasset, 1978. Traductions italienne (Roma, Citta nuova editrice, 1981), espagnole (Madrid, Caparros, 1996), anglaise (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998). Nouvelle édition, avec une postface d'Emmanuel Levinas, Albin Michel, 1999 et 2001.

La société de droit selon F. A. Hayek, PUF, 1988.

Traduction et introduction de *La logique de la liberté*, de Michael Polanyi, PUF, 1989.

Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry ?, Grasset, 1991.

Le chaos pédagogique, Albin Michel, 1993.

Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, PUF, coll. « Fondamental », 1998. Prix Kœnigswarter de l'Académie des Sciences morales et politiques.

Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, PUF, coll. « Quadrige », 2002 ; 2^e éd., 2003.

ISBN 2 13 054628 5
ISSN 0291-0489

Depôt legal — 1^{er} édition : 2004
Reimpression de la 1^{re} édition : 2005, avril

© Presses Universitaires de France, 2004
6, avenue Reille, 75014 Paris

Introduction

Il a paru nécessaire à Fichte, en 1808, d'écrire un *Discours à la nation allemande* ; à Julien Benda, en 1933, d'écrire un *Discours à la nation européenne*. Les circonstances géopolitiques d'aujourd'hui appellent peut-être à leur tour quelque chose comme un « discours à la nation occidentale ».

Il existe une analogie entre les trois situations. Fichte a prononcé ses conférences au moment où les invasions napoléoniennes menaçaient l'Allemagne en son existence même. Benda a publié son essai alors que la « guerre civile européenne » commencée en 1914 menaçait l'Europe en son existence même. Dans les deux cas, ces auteurs s'étaient rendu compte que les communautés concernées par ces traumatismes, la « nation allemande » et la « nation européenne », avaient été jusqu'à plus senties que pensées et que quiconque voulait les défendre devait commencer par les rendre plus reconnaissables aux yeux de leurs propres membres. Ils essayèrent de définir les idéaux et les valeurs qu'elles incarnaient (d'une façon fort contestable en ce qui concerne Fichte, mais c'est un autre problème). Ils contribuèrent ainsi, par leurs livres, à créer une « conscience de soi » de l'Allemagne et de l'Europe, ce qui ne fut pas

de peu d'importance pour la mise en place des institutions politiques capables d'inscrire ces communautés dans la durée de l'histoire, respectivement l'Allemagne unifiée de Bismark et l'Union européenne.

Aujourd'hui, de même, les crises géopolitiques de l'aube du XXI^e siècle ébranlent une réalité que nous sentons essentielle à nos existences, mais dont nous n'avons pas une conscience suffisamment nette. La construction européenne, peu contestée pendant quelque cinquante ans, suscite le scepticisme parce qu'on ne voit pas très bien selon quels critères ses promoteurs entendent élargir l'Europe à l'Est et au Sud. Le terrorisme, la diffusion des armes de destruction massive, la mondialisation économique suscitent de part et d'autre de l'Atlantique des réponses divergentes qui pourraient aller jusqu'à un divorce entre l'Europe et l'Amérique. Les flux migratoires atteignent un seuil critique au-delà duquel l'intégration culturelle des immigrants devient problématique et où l'on voit se profiler une société qui serait culturellement plurielle. Dans tous ces problèmes est manifestement impliquée une réalité – l'« Occident » – dont, pour cette raison, il devient urgent de tenter de se faire une idée précise.

Qu'est-ce que l'« Occident », *the West* ? Cette civilisation ou cette culture – ne cherchons pas ici à distinguer les deux termes – a-t-elle une unité plus profonde que ses divisions géopolitiques ? A-t-elle des valeurs et des institutions communes qui font d'elle un seul et même monde, la distinguant pour longtemps encore des mondes chinois, japonais, indien, arabo-musulman, africain, voire de mondes réputés proches comme l'orthodoxie est-européenne et russe, l'Amérique latine ou Israël ? Si oui, existe-t-il entre les pays de l'Occident une solidarité profonde qui justifierait qu'on unifie politiquement, d'une manière ou d'une autre, cet ensemble

(l'Union européenne et l'Empire américain étant manifestement, à cet égard, deux fausses bonnes idées) ? Et si, dans cette civilisation, ont été atteintes certaines figures de l'universel dont la disparition ou l'affaiblissement affecteraient l'humanité dans son ensemble, doit-on défendre une telle civilisation, non seulement contre les menaces de type militaire, mais aussi contre les risques de désagrégation par essor des communautarismes ou par métissage culturel ?

Le propos du présent essai n'est pas de répondre directement à ces questions – je ne ferai qu'indiquer quelques pistes en conclusion – mais de présenter certaines clefs historiques et philosophiques des réponses possibles.

En effet, la civilisation occidentale peut se définir en première approximation par l'État de droit, la démocratie, les libertés intellectuelles, la rationalité critique, la science, une économie de liberté fondée sur la propriété privée. Or rien de cela n'est « naturel ». Ces valeurs, ces institutions sont le fruit d'une longue construction historique. Il se trouve que j'ai acquis une certaine connaissance de celle-ci à mesure que je travaillais à une volumineuse *Histoire des idées politiques* allant de l'Antiquité jusqu'à l'époque la plus récente¹. À la lumière de ce que m'a appris ce long travail, je pense qu'on peut structurer la morphogenèse culturelle de l'Occident, malgré toute sa complexité, en cinq événements essentiels :

- 1 / l'invention de la Cité, de la liberté sous la loi, de la science et de l'école par les Grecs ;
- 2 / l'invention du droit, de la propriété privée, de la « personne » et de l'humanisme par Rome ;
- 3 / la révolution éthique et eschatologique de la Bible : la charité dépassant la justice, la mise sous tension

eschatologique d'un temps linéaire, le temps de l'Histoire ;

- 4 / la « Révolution papale » des XI^e-XIII^e siècles, qui a choisi d'utiliser la raison humaine sous les deux figures de la science grecque et du droit romain pour inscrire dans l'histoire l'éthique et l'eschatologie bibliques, réalisant ainsi la première véritable synthèse entre « Athènes », « Rome » et « Jérusalem » ;
- 5 / la promotion de la démocratie libérale accomplie par ce qu'il est convenu d'appeler les grandes révolutions démocratiques (Hollande, Angleterre, États-Unis, France, puis, sous une forme ou une autre, tous les autres pays de l'Europe occidentale). Le pluralisme étant plus efficient que tout ordre naturel ou que tout ordre artificiel dans les trois domaines de la science, de la politique et de l'économie, ce dernier événement a conféré à l'Occident une puissance de développement sans précédent qui lui a permis d'engendrer la Modernité.

Le premier événement est couramment appelé le « miracle grec ». Le troisième se donne lui-même pour un événement prophétique. Mais, à certains égards, ce sont les *cinq* événements qui sont des « miracles », puisque tous sont des solutions de continuité dans l'histoire culturelle, des sauts évolutionnaires. Certains ont concerné aussi des civilisations non occidentales. Mais le propre de l'Occident serait d'avoir été modelé *par tous ces cinq et par aucun autre*.

J'aimerais, dans ce qui suit, retracer schématiquement cette morphogenèse. Il va sans dire que mon intention n'est pas de faire en quelques dizaines de pages un résumé de l'« histoire de la civilisation occidentale », ni d'avancer rien de neuf sur chacun des cinq événements pris en eux-mêmes. Elle est de mettre en relief certains

traits abstraits de ces événements – discrétionnairement identifiés, volontairement simplifiés – et de montrer comment ils se sont composés pour créer l'*esprit propre* des Occidentaux d'aujourd'hui.

Je n'ignore pas les nombreuses objections, tant de fond que de méthode, qu'une telle démarche peut susciter. La plus grave est qu'en posant la question « Qu'est-ce que ? » et en paraissant vouloir définir une essence, je risque de tomber dans les pièges de l'essentialisme, qui consistent à attribuer aux groupes humains une nature éternelle et incommunicable et un devenir endogène.

Telle n'est pas ma méthodologie. L'« Occident » que je cherche à définir n'est pas un *peuple*, mais une *culture* successivement portée par *plusieurs peuples*. Ont été impliqués dans cette histoire des hommes d'ethnies différentes qui ont assumé volontairement des valeurs étrangères à celles de leur groupe d'origine. Je songe aux Romains s'hellénisant, aux Gaulois vaincus acceptant d'assez bon gré la latinité (ils abandonnèrent totalement leur langue en deux ou trois générations), aux Européens païens se convertissant en masse au christianisme, plus tard à l'Europe chrétienne elle-même décidant de s'approprier le droit romain et la science grecque et de constituer *ces passés-là* comme *son* passé, la source de ses normes, de son imaginaire et de son identité. Chaque fois, ces groupes ont donc assumé, sur un mode rétrospectif, une filiation spirituelle qui ne correspondait pas à leur filiation biologique ou ethnique, et ils l'ont fait par le libre choix de leurs dirigeants et de leurs penseurs. On a beaucoup raillé l'école coloniale française qui apprenait aux petits Africains les grands moments de l'histoire de France – le vase de Soissons, Jeanne d'Arc –, comme si ces événements étaient *leur* histoire. Était-ce si absurde ? Nous-mêmes, Européens, qui sommes-nous, sinon des colonisés qui avons reconnu

comme nos ancêtres Socrate et Cicéron, Moïse et Jésus, plus que les êtres frustes qui peuplaient les forêts celtiques et germaniques ? Les valeurs et les institutions construites au long de l'histoire culturelle de l'Occident appartiennent à ce que Karl Popper a appelé le « monde 3 » – le monde des idées, des représentations, des doctrines, des réalités proprement culturelles. Elles sont accessibles aujourd'hui à tous les peuples du monde, s'ils les trouvent bonnes, et il n'y a donc là aucune propriété exclusive. Le procès d'essentialisme est hors sujet.

Mais mon propos n'est pas polémique. Je caractériserai de façon positive et analytique l'apport essentiel de chacun des cinq événements et montrerai comment ces apports se sont heureusement composés pour constituer la Forme de l'Occident².

CHAPITRE 1

Le « miracle grec » : la Cité, la science

1. LES TRAITS CONSTITUTIFS DE LA CITÉ GRECQUE D'APRÈS JEAN-PIERRE VERNANT

La Cité grecque est née à la faveur d'une catastrophe : la destruction, vers 1200 avant J.-C., des monarchies sacrées centralisées de type mycénien existant sur le sol grec. S'en est ensuivi un long Moyen Âge, des siècles obscurs d'où a finalement émergé, vers le milieu du VIII^e siècle, une réalité inouïe, produit d'un « saut » évolutionnaire, la Cité³. Jean-Pierre Vernant⁴ a caractérisé cette mutation, accomplie par les hommes politiques et penseurs grecs de l'époque archaïque (les « Sept Sages » et leurs semblables), par les traits suivants :

1 / *La crise de la souveraineté*. Quand la Cité émerge, on constate que le pouvoir magico-religieux du roi sacré mycénien, qui regroupait en sa personne toutes les fonctions sociales, a été démembré. Les fonctions royales sont désormais exercées par une pluralité de magistrats : militaires, juges, gouvernants, prêtres... La monarchie a fait place à la république. Le pouvoir politique est

devenu collectif, il a été placé *en to meson*, au milieu de la communauté, il est devenu l'« affaire de tous ».

2 / *L'apparition d'un espace public*. Alors que le pouvoir du roi mycénien était renfermé dans l'espace secret du palais royal, le pouvoir des magistrats, dans la nouvelle Cité, est public et ouvert, ce dont témoignent l'apparition, attestée par l'archéologie, de l'*agòra*, la place où se tiennent les réunions des citoyens, et le changement de statut de l'*écriture* qui devient le moyen de publier les pensées, de les offrir au jugement d'un public anonyme. Les lois sont mises par écrit. Alors que l'écriture est déjà, à cette date, bimillénaire, c'est dans le contexte de la Cité grecque qu'apparaissent les premiers textes que l'on puisse considérer comme des *livres*.

3 / *La promotion de la parole et de la raison*. Parce que le pouvoir est exposé sur l'*agora* et peut y être remis en cause par n'importe qui, des décisions ou des législations ne peuvent s'imposer que dans la mesure où elles ont convaincu l'assemblée. Cela n'est possible que si, d'une part, elles ont été justifiées par des raisons objectives et universelles, qui ont désamorcé par avance les objections, et si, d'autre part, ces raisons mêmes ont été exposées selon une argumentation convaincante, tenant compte de la psychologie et des capacités d'écoute de l'assemblée. La pensée rationnelle et l'art du discours sont donc, pour Vernant, les deux créations intellectuelles qui sont directement induites par la publicisation du pouvoir dans la Cité naissante. Plus tard, des sciences – la *logique*, la *dialectique*, la *rhétorique* – formaliseront les procédés de l'argumentation rationnelle rigoureuse et de l'art du discours ; mais elles ne feront que recueillir ce qui avait d'abord été spontanément créé sur l'*agora*.

4 / *L'égalité devant la loi*. Les membres de la société civique accédant à l'espace public se vivent de plus en plus comme des semblables, *homoïoi*, et des égaux, *isoï*.

En effet, puisque ce qui compte, pour assurer la situation d'un homme dans la communauté, ce n'est plus la fonction magico-religieuse qu'il assure ou la place qu'il occupe dans un lignage, mais, d'une part, sa capacité de combattre au même rang que les autres dans la phalange hoplitique⁵, d'autre part sa capacité à apporter des arguments rationnels sur l'*agora* ; et puisque, dans l'espace public, l'objection pertinente, l'observation objective peuvent venir du plus petit des citoyens comme du notable, tout citoyen devient substituable à tout autre et interchangeable avec tout autre. Un homme *abstrait* apparaît, égal à tous les autres devant la loi, au double sens où il lui est également soumis et où il prend également part à son élaboration. La vertu de *sophrosyné* (« modération ») se substitue aux vertus aristocratiques qu'on voit encore exaltées chez Homère et qu'Hésiode commence à condamner comme *hybris*, démesure, source de désordres, d'injustices et de violences. En fait, un homme entièrement nouveau apparaît, le *citoyen* : celui qui se sait et se veut égal à ses semblables en droit, en raison et donc en dignité⁶.

5 / *La métamorphose de la religion*. En inventant ainsi l'État régi par une raison publique, les Grecs ont paradoxalement inventé la *religion* – ou, du moins, ce que nous, Occidentaux modernes, appelons de ce nom, c'est-à-dire une certaine relation « verticale » de l'homme à Dieu. Antérieurement, la religion était tout autre chose. Elle était ce qui soude « horizontalement » le groupe, la forme unique et obligatoire du lien social, le ciment de l'ordre social assuré par la *catharsis* de la violence opérée par le rite conformément au mythe⁷. Or voici que, désormais, la charge d'assurer l'ordre social est assumée par l'État qui punit les crimes en application de lois humaines⁸. De ce fait, la religion devient socialement inutile. Certes, elle ne disparaît pas, mais elle change

radicalement de statut : 1 / le culte est subordonné à l'État, avec le développement des cultes poliades liés à la Cité et à son territoire, phénomène qui revient à la neutralisation du religieux comme tel (puisque c'est le politique qui commande le religieux, et non plus l'inverse comme dans les sociétés archaïques) ; 2 / apparaissent, par réaction, des formes de religiosité privées comme les mystères, les confréries, la spéculation philosophique sur le divin, c'est-à-dire ce qu'on appellera désormais, en Occident, « religion ».

6 / *La distinction physis/nomos*. Le « miracle grec » ne sera achevé que lorsque sera introduite une dernière inflexion par rapport à l'État sacral ancien, à savoir l'idée que la loi elle-même, étant humaine, peut être modifiée librement par l'homme et que l'ordre social peut être soumis à la critique et au changement. Alors apparaîtra au sens propre la *politique*, c'est-à-dire non pas seulement une discussion sur les problèmes de type exécutif, déterminant une action collective concrète dans le cadre des coutumes et des hiérarchies sociales existantes (cela, les États sacraux le pratiquaient déjà⁹, et les anthropologues¹⁰ ont même montré que cela se pratiquait et se pratique encore dans les « sociétés sans État »), mais une discussion radicale portant sur les règles mêmes de la vie sociale. Cela supposait de prendre conscience de l'*autonomie* de l'ordre social par rapport à l'ordre naturel, c'est-à-dire du fait qu'il existe deux types distincts d'ordre, un ordre transcendant et intangible, celui de la *physis* ou « nature », et un autre artificiel, créé par les hommes, variable selon les temps et les lieux, soumis à critiques et à réformes, celui du *nomos*, qui résulte d'une « convention »¹¹. L'idée fut expressément formulée dans les deux derniers tiers du V^e siècle, au temps des sophistes¹².

L'Occident héritera, par l'intermédiaire des Romains, de ces mutations qui démarquent nettement la Grèce de

toutes les sociétés antérieures, qu'il s'agisse des sociétés archaïques ou des premiers États promus par le Proche-Orient ancien, qui étaient tous encore des monarchies sacrées.

2. L'ÉGALITÉ DES CITOYENS ET LA LIBERTÉ SOUS LA LOI

Les Grecs, par ces innovations, instaurent le principe de *gouvernement par la loi* et celui de *liberté individuelle* qui lui est indissolublement lié, socle civique sur lequel seront construits les États de droit modernes.

Dès lors, en effet, que c'est seulement à une règle générale, égale pour tous, anonyme, que le citoyen est censé obéir, et non à un commandement personnel et discrétionnaire venu d'un roi, d'un aîné de lignage, d'une personne plus haut placée dans une hiérarchie sociocosmique, et dès lors, par ailleurs, que la règle est publique, connue à l'avance, certaine et stable, le citoyen sait toujours *a priori* comment agir pour n'être soumis à la coercition de personne. Il ne dépend que de lui de n'entrer en litige ni avec d'autres citoyens ni avec l'État. Ayant les moyens cognitifs sûrs d'anticiper ce qu'il est licite ou illicite de faire, il peut prendre lui-même sa vie en charge, il décide seul de ses activités, il devient un être libre. La formule civique inventée par les Grecs crée donc la liberté individuelle, au sens où elle sera toujours entendue en Occident (même si le Bas-Empire romain, les royaumes barbares et la féodalité représentent à cet égard une longue régression). Quand les philosophes politiques anglais forgeront les expressions de *government of laws, not of men* et de *rule of law*, ils ne feront que reformuler dans leur langue le vieil idéal civique grec.

Nous le lisons chez Aristote :

« Le règne de la loi est préférable à celui d'un seul des citoyens pris individuellement et, en application de cette même idée, même s'il est meilleur que certains individus aient en main l'autorité, on doit seulement les établir comme gardiens des lois et ministres des lois. (...) Vouloir le règne de la loi, c'est, semble-t-il, vouloir le règne exclusif de Dieu et de la raison ; vouloir, au contraire, le règne d'un homme, c'est vouloir en même temps celui d'une bête sauvage, car l'appétit irrationnel a bien ce caractère bestial, et la passion fausse le caractère des dirigeants, fussent-ils les plus vertueux des hommes. »¹³

Aristote précise qu'un régime où c'est « le peuple qui gouverne et non la loi » n'est pas un régime de liberté, car dans ce cas le peuple se comporte comme un « monarque collectif »¹⁴. Ce qui caractérise un régime de liberté, ce n'est pas le fait que des ordres soient donnés *au nom de tous*, mais qu'il n'y ait que des règles générales, non des ordres particuliers. Le juge ou le gouvernant ne donnent d'ordres particuliers que là où il s'agit de combler les lacunes inévitables de la loi¹⁵. Ce que les Grecs ont inventé, en définitive, ce n'est donc pas, comme on le dit ordinairement, la démocratie, mais bien l'« État de droit ».

Un trait particulièrement significatif de la révolution des mentalités accomplie par la promotion de la citoyenneté à Athènes est le statut que la Cité réserve aux étrangers. Comme le rappelle Périclès dans le fameux discours funèbre rapporté par Thucydide¹⁶, elle accueille les « métèques » en grand nombre et leur accorde les principaux droits civiques, et d'abord celui de résider durablement dans la Cité. Précisément parce que les Grecs, et spécialement les Athéniens, ont construit un concept *abstrait* de la Cité et du citoyen¹⁷, des hommes peuvent s'agréger à ce nouveau type de groupe indépendamment de leurs appartenances lignagières et

ethniques. Pour la première fois dans l'Histoire, un système social admet de n'être pas fondé sur une communauté d'origine¹⁸.

3. LA SCIENCE

Ayant inventé la rationalité critique et l'égalité devant la loi, les Grecs ont, dans la foulée, inventé la *science*. Il faut bien comprendre que Cité et science ne sont pas deux inventions successives et indépendantes ; elles s'appellent l'une l'autre.

En effet, à mesure que se consolide l'État civique, la religion archaïque perd de son emprise sur les mentalités et ne peut plus imposer l'unanimité sur les croyances mythiques. Différentes hypothèses sur le *kosmos* peuvent être discutées par les savants, comme les différentes propositions d'action publique le sont par les orateurs politiques. D'autre part, dès lors qu'on conçoit l'harmonie sociale comme n'étant pas produite par l'action intentionnelle des divinités, mais par l'obéissance de tous les citoyens à une même loi impersonnelle, on peut concevoir aussi que les éléments du *kosmos* tiennent en place parce qu'ils sont tous également soumis à une même « loi de la nature ». Il est probable que les premiers physiciens grecs – à savoir, l'école de Milet, Thalès, Anaximandre, Anaximène – ont appliqué spontanément à la nature le schéma que les citoyens grecs appliquaient à la société. La terre, les mers, les astres sont à la place où ils sont et ont les propriétés qui sont les leurs parce que cette place et ces propriétés sont ce qui résulte de l'obéissance de tous ces éléments à d'identiques lois naturelles anonymes, universelles et nécessaires, comme l'ordre de la Cité et les places et fonctions des divers citoyens résultent de l'obéissance de tous au même *nomos*.

« Les choses se rendent mutuellement justice, dit Anaximandre, et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps. »¹⁹

Les Grecs accomplissaient ainsi un pas que les « sciences » mésopotamienne ou égyptienne n'avaient pas accompli²⁰. Il a souvent été remarqué que les traités mésopotamiens de médecine ou d'astrologie sont, comme les traités de divination ou les textes juridiques (cf. le Code de Hammourabi), des catalogues de *paradigmes*, et non l'énoncé de *lois*²¹. On peut exprimer la même idée d'une manière un peu différente. La science, dit André Pichot²², procède par deux voies, la « voie des objets » et la « voie de l'esprit scientifique ». Les sciences traditionnelles antérieures à la Cité grecque relèvent de la « voie des objets », en ce sens qu'elles possèdent un savoir réel sur des types définis d'objets scientifiques, les astres, les nombres, les maladies..., savoir qui peut être très abondant et s'accompagner de techniques raffinées. Mais elles ne prennent jamais la forme de théories, c'est-à-dire de discours abstraits énonçant les lois universelles et nécessaires auxquelles obéit l'univers. C'est cette forme que tendent à prendre, désormais, les investigations scientifiques des Grecs.

Une véritable fusion entre « voie des objets » et « esprit scientifique » sera effectuée aux siècles classiques du monde grec, et surtout à l'époque hellénistique et gréco-romaine. C'est alors que seront portées à maturité les grandes disciplines scientifiques – les mathématiques, l'astronomie, la physique, la médecine, la physiologie, la zoologie, la biologie...

Le même esprit scientifique se sera également exprimé, entre-temps, dans ce que nous appelons aujourd'hui les « sciences sociales ». On sait que la grammaire, la rhétorique, les sciences politiques furent esquissées par les sophistes dans la seconde moitié du V^e siècle et développées au IV^e par les philosophes, les rhéteurs et leurs

écoles. Une mention spéciale doit être faite de l'histoire, qui se cherche chez Hérodote et se trouve chez Thucydide, en attendant Polybe et les grands historiens du monde gréco-romain. Quand on lit Thucydide ou Polybe, on a affaire à des historiens scientifiques affranchis de toute espèce de superstition et recherchant, sinon des « lois de l'histoire », du moins des lois sociologiques et psychologiques qui permettent d'expliquer rationnellement le comportement des acteurs.

4. L'ÉCOLE

La naissance de la science détermine à son tour celle de l'école²³, autre grande invention dont héritera l'Occident. Elle est établie dès la génération d'Aristote et d'Alexandre le Grand dans les formes qu'elle conservera jusqu'à la fin du monde antique et ensuite, sans vraie solution de continuité, jusque dans les sociétés occidentales contemporaines.

La notion d'école, et pas seulement le mot, est grecque. En effet, il n'y a sens à instituer des écoles que là où il y a une science à transmettre. Les sociétés archaïques n'ont pas d'écoles, elles n'ont que des rites et procédures d'initiation (comme ce sera encore le cas pour l'*agoge* spartiate : Sparte souffre à cet égard d'un retard fatal par rapport à Athènes). Les peuples antiques possédant l'écriture, mais antérieurs à l'éclosion de la science grecque, ne connaissent que des « écoles de scribes », écoles pratiques de techniciens spécialisés. C'est seulement quand il y a une science désintéressée, « libérale », activité uniquement intellectuelle et dégagée de toute activité technique comme de toute activité sportive ou militaire, qu'il y a lieu de mettre sur pied une institution spéciale vouée à la transmettre à la jeunesse.

Après la phase initiale des confréries savantes comme celle des Pythagoriciens, et de l'enseignement purement privé des sophistes, les Grecs mettront au point un véritable système scolaire, avec des écoles primaires où un maître apprend aux enfants à lire, écrire, compter ; des écoles secondaires où le professeur enseigne aux élèves la grammaire et la littérature, et, à travers elles, l'esprit d'analyse et la culture générale ; enfin, des établissements d'enseignement supérieur – à savoir, les écoles de philosophie, de rhétorique et de médecine. Notons que le monde latin n'aura aucune originalité en matière scolaire : il adoptera tel quel le modèle scolaire grec, si ce n'est que, ayant inventé le droit, il aura également des écoles spécialisées dans cette discipline.

Dès lors que ce système sera mis en place, il tendra à répandre l'esprit scientifique, sinon dans toute la société hellénistique et gréco-romaine, du moins dans toutes ses élites. Cet esprit se résume dans l'idéal de la *paideia*, mot que Varron ou Cicéron ont traduit par *humanitas*, et qu'il ne faut donc pas traduire dans les langues modernes, malgré sa racine étymologique, par le mot d'« éducation » qui concerne trop étroitement la jeunesse, mais par celui, plus général, de « culture »²⁴. Cet idéal d'une humanité qui ne s'accomplit qu'en pratiquant les lettres et les sciences se transmettra à l'Occident moderne, même s'il est vrai qu'il subira une sorte d'éclipse, ou de mise en hibernation, dans les premiers siècles du christianisme.

Cependant, on ne peut que constater qu'après ses succès initiaux l'Antiquité gréco-romaine n'a pas véritablement fait « décoller » la science. On s'est beaucoup interrogé sur cette stérilité. Les hommes de la fin de l'Antiquité avaient déjà à peu près comme patrimoine de connaissances scientifiques ce qui sera la base de départ des Copernic, des Galilée et des Descartes. Pourquoi

donc n'en ont-ils pas fait usage tout de suite ? Un élément d'explication est qu'ils n'ont pas bénéficié d'un investissement social suffisant, au-delà de l'aide très limitée que les savants ont reçue de quelques souverains hellénistiques à Alexandrie ou à Pergame. Les savants grecs furent presque tous des amateurs isolés²⁵. Mais cela ne fait que repousser la question : Pourquoi ce manque d'intérêt de la société antique pour les potentialités de la science ? L'esclavage, a-t-on dit, rendait largement inutile l'invention de techniques pour mieux maîtriser la nature. C'est vrai, mais nous croyons que la cause est plus profonde. Sans doute l'Antiquité païenne n'avait-elle pas une volonté suffisante de « changer le monde » et, pour cela, de faire progresser les sciences. Nous verrons plus tard quel élément proprement *moral* devait apparaître pour que soit éveillé cet étrange prurit.

CHAPITRE 2

L'apport romain : le droit privé, l'humanisme

Les Grecs avaient inventé le « gouvernement de la loi ». Mais ils n'avaient pas poussé très loin l'élaboration du droit. Dans les petites cités grecques, groupant des communautés ethniquement homogènes, le droit restait largement non écrit (raison pour laquelle on connaît très mal le droit grec). Or, si le droit doit rendre possible la coopération pacifique et féconde entre les hommes en délimitant les frontières du *mien* et du *tien*, il est clair qu'il jouera ce rôle avec d'autant plus d'efficacité qu'il saura définir plus précisément ces frontières. C'est ce perfectionnement que vont accomplir les magistrats et jurisconsultes romains à la faveur d'un processus aussi « miraculeux » en un sens que le « miracle grec », bien qu'il ait été moins souvent analysé et qu'il lui ait été moins souvent rendu justice²⁶. Ils constitueront, en quelques siècles, un système élaboré, sans aucun équivalent dans les civilisations antérieures, de *droit privé*. Nous allons voir qu'en faisant ce travail les Romains ont changé complètement la conception qu'on se faisait jusque-là de l'*homme* et de la *personne* humaine²⁷.

1. L'INVENTION D'UN DROIT UNIVERSEL DANS L'ÉTAT ROMAIN PLURI-ETHNIQUE

Rome était devenue, par ses conquêtes, un grand État *cosmopolitique* (on dirait aujourd'hui : *pluri-ethnique*). L'État romain était obligé de faire vivre ensemble et en bonne intelligence des hommes de provenances différentes qui avaient, dans le *melting-pot* romain, de multiples occasions de rencontres et de litiges.

On ne pouvait, pour régler ces litiges, appliquer le droit propre à la communauté romaine, le « droit des Quirites » (droit civil et Loi des Douze Tables de 451 avant J.-C., ensemble comparable à un droit grec archaïque). En effet, ce droit – bien que représentant déjà une innovation et une conquête politique de la plèbe par rapport à l'ancien droit des *gentes*, uniquement coutumier et oral et interprété par les seuls patriciens – ne pouvait être administré que dans un contexte quasi rituel. Il ne supposait pas seulement l'adhésion idéologique aux rites de la religion romaine et aux mythes qui les sous-tendaient, mais la connaissance littéraire des formules par lesquelles il était mis en action. Le *Digeste* rapporte un exemple de procès perdu uniquement en vertu de ce formalisme rigide impénétrable aux justiciables n'appartenant pas à l'ethnie des « Quirites ». Les étrangers, de toute façon, n'y avaient pas accès. Ils étaient donc perdants à tout coup dans leurs litiges avec les Romains. Quant aux litiges qui s'élevaient entre étrangers, on pouvait encore moins songer à les régler par les procédures de ce droit autochtone.

Le magistrat chargé de rendre la justice est à Rome, sous la République, le *préteur*. Or, en 242 avant J.-C.,

c'est-à-dire au moment où Rome a conquis l'Italie et entame son expansion extra-italienne avec la première guerre punique, les Romains créent un *prætor peregrinus*, un « préteur des étrangers », doublant le préteur « urbain » classique. Le préteur des étrangers reçoit mandat de régler les litiges qui ne peuvent tomber sous le droit civil traditionnel (plus tard, il y aura plusieurs préteurs, tant urbains que pérégrins).

On peut supposer que la charge de préteur pérégrin ne fut pas, au début, spécialement convoitée (elle était attribuée par tirage au sort entre les préteurs élus) et ne procura pas une réputation élevée à son détenteur : il ne s'agissait, après tout, que de régler les affaires de citoyens de seconde zone. Cela fut cependant l'occasion d'innovations fondamentales. En effet, puisque ses justiciables ne connaissaient pas les formules traditionnelles, le préteur pérégrin fut autorisé à qualifier les crimes et délits par des mots et des concepts ne figurant pas littéralement dans le droit civil existant et choisis de telle manière que les intéressés les comprennent sans ambiguïté. Il fallait donc user de mots ordinaires et de formules dénuées de références à des religions ou institutions ethniques particulières. Ce qui exerça une pression en faveur de la création d'un vocabulaire juridique de plus en plus *abstrait*.

Cette faculté donnée au préteur pérégrin d'inventer des « formules » juridiques nouvelles est probablement (on en discute, mais c'est l'hypothèse couramment retenue) à l'origine de la « procédure formulaire » qui remplaça définitivement, pour tous les justiciables de l'État romain, et pas seulement les étrangers, la vieille « procédure des actions de la loi ». Désormais, le droit civil légal fut doublé, complété et même corrigé par un « droit prétorien » ou « honoraire » constitué par les formules inventées année après année par les magistrats.

Ce processus de création intellectuelle supposait la confrontation avec une gamme de cas divers et la possibilité de faire un grand nombre d'essais et d'erreurs. C'est ce que permirent, précisément, les conditions particulières selon lesquelles le droit nouveau fut élaboré. La charge de préteur était annuelle et élective (comme toutes les magistratures républicaines). De ce fait, chaque année, les candidats souhaitant être élus devaient réfléchir à l'« édit » qu'ils publieraient en entrant en charge. Cet « édit du préteur » contiendrait l'ensemble des formules que le magistrat s'engageait à faire respecter durant son mandat. Bien entendu, le nouveau préteur pouvait reprendre telles quelles les formules de ses prédécesseurs (*pars tralaticia* de l'édit), mais il pouvait aussi en imposer d'autres (*pars nova*). Il avait donc tout intérêt à adapter l'édit en fonction des leçons de l'expérience, gardant les formules qui avaient fait leurs preuves, éliminant celles qui s'étaient révélées porteuses d'ambiguïtés et lourdes de contentieux, s'efforçant d'en proposer de nouvelles qui résolussent les problèmes apparus dans la pratique des procès. Ainsi l'institution judiciaire romaine (comme plus tard l'institution judiciaire anglaise où le juge peut juger selon les précédents, sans être tenu par un code rigide) était-elle pourvue d'un instrument d'une rare souplesse, associant une certaine continuité (par la reprise, de magistrature en magistrature, d'un même *corpus* de formules éprouvées) à une capacité permanente d'innovation.

Il se trouve que ce travail de création juridique accompli par les préteurs fut décisivement accéléré et infléchi lorsque Rome entra en contact plus étroit qu'auparavant avec la culture grecque, c'est-à-dire vers l'époque du « cercle des Scipions » (milieu du II^e siècle avant J.-C.). Les juristes romains acquirent alors une certaine connaissance de la philosophie grecque et, en particulier, de la philosophie stoïcienne.

On sait que, dans la foulée de la création du monde hellénistique amalgamant les Grecs, les Macédoniens et les Orientaux de Perse, de Syrie, d'Égypte, etc. (les grandes monarchies hellénistiques furent déjà, en ce sens, des États pluri-ethniques, quoique à une moindre échelle que la République romaine), les stoïciens avaient élaboré la théorie du *cosmopolitisme*. Ils avaient posé que l'humanité constitue une communauté unique partageant une identique nature humaine ; que les règles des relations sociales, au sein de cette communauté, ressortissent à une unique « loi naturelle » dont les lois positives de chaque cité ne sont qu'un décalque et une approximation. Rappelons la présentation célèbre que Cicéron, dans le *De Republica*, a donnée de cette loi naturelle :

« Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous rappelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses ; ils sont sans action sur le pervers. À cette loi nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Ni le Sénat ni le peuple ne peuvent nous dispenser de lui obéir et point n'est besoin de chercher un Sextus Ælius pour l'expliquer ou l'interpréter. Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps. Il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un dieu unique : conception, délibération, mise en vigueur de la loi lui appartiennent pareillement. Qui n'obéit pas à cette loi s'ignore lui-même et, parce qu'il aura méconnu la nature humaine, il subira par cela même le plus grand châtement, même s'il échappe aux autres supplices » (*De Republica*, III, XXII).

Si cette loi est bien inscrite au cœur de tout être humain, la conséquence est claire : quand des hommes

de cités différentes se rencontrent, s'ils ne peuvent être mis d'accord selon les codes positifs de leurs cités respectives, ils pourront l'être par référence à la loi naturelle qui leur est commune. Le travail consistant à chercher des principes de justice sur lesquels des habitants de cités diverses puissent se mettre d'accord pourvu qu'ils soient de bonne foi est assuré d'aboutir.

C'est la prise de conscience de l'existence de cette loi commune à tous les hommes, et accessible à la « conscience » de tout honnête homme, qui permit au travail d'abord purement pragmatique (et, sans doute, au début, erratique) des préteurs romains de s'affermir et de devenir plus systématique. Le droit qu'ils cherchaient et qui devait pouvoir être commun à des hommes de *gentes* différentes n'était autre que ce droit naturel postulé par les philosophes. Ce qui justifiait la « formule » imaginée par le préteur, c'était qu'elle était susceptible de coller de plus près à ce droit sous-jacent. Dès lors, peu importait qu'elle s'écartât de la lettre du droit civil ritualisé. La source du droit n'était plus dans le mythe ou la coutume, moins encore dans une révélation religieuse, mais dans la nature humaine objective. Celle-ci étant universelle, connaissable par la raison et la conscience, la formule du préteur avait elle-même vocation à être universellement admise.

Ainsi guidé, le travail de création juridique des magistrats romains se poursuivit du III^e siècle avant J.-C. jusqu'à la fin du I^{er} siècle après J.-C. environ : trois siècles et demi d'invention continue, émanant de centaines de bons esprits. Sous l'Empire, comme il n'y avait plus de préteurs indépendants, le patrimoine du droit prétorien fut mis par écrit sous la forme d'un « édit perpétuel » qui recueillait toute la matière des édits prétoriens. Dans la suite de l'Empire, le droit émanera surtout des empereurs et de leurs juristes attitrés, auteurs des « cons-

titutions impériales » : procédé plus artificiel et moins créatif que la procédure formulaire. Du moins l'Empire poursuivra-t-il le travail de codification du droit, qui culmine dans le *Corpus juris civilis* de Justinien au VI^e siècle.

Le bilan de ces processus est immense : c'est à Rome qu'on a vu émerger le droit civil *qui constitue aujourd'hui encore le socle de tous les droits occidentaux modernes*.

Il suffit de consulter la table des matières d'un manuel de droit romain pour prendre conscience non seulement de l'immensité du travail accompli par les magistrats et les jurisconsultes, mais de son extraordinaire portée historique. On y trouve en effet les catégories qui nous sont aujourd'hui familières, qu'il s'agisse de *droit des personnes* : minorité, incapacité, tutelle, curatelle, famille, mariage, héritage, adoption, légitimation, notion de personne morale..., de *droit des choses* : propriété, possession, servitudes, choses corporelles et incorporelles, meubles et immeubles, prescription, nue-propriété, usufruit, copropriété, indivision, location..., de *droit des obligations* : contrat, dépôt, gage, hypothèque, cautionnement, mandat, société, achat, vente, pacte synallagmatique, dol, fraude, testament, legs... Ces notions fondamentales, ainsi que le formalisme juridique qui oblige à utiliser rigoureusement ces outils, étape après étape, sans se laisser circonvenir par la hâte, la passion ou les soucis d'efficacité administrative, ont été transmises des Romains à nous par une tradition à la fois directe (même si elle n'est pas continue) et exclusive, puisque seul l'Occident, jusqu'à une date récente, en a hérité²⁸.

Or les sociétés qui ont été forgées par le droit romain, après l'avoir été par le modèle grec de la cité, accomplissaient par là même un second « saut » dans l'évolution culturelle de l'humanité.

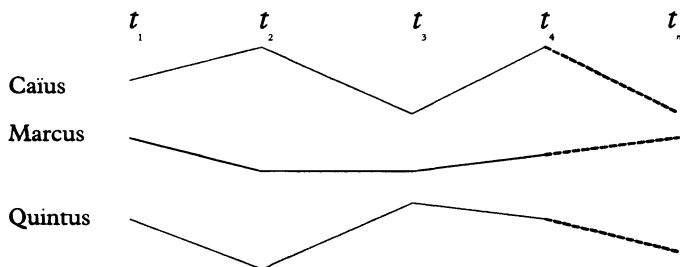
2. LE DROIT PRIVÉ ROMAIN, SOURCE DE L'HUMANISME OCCIDENTAL

En effet, le droit romain, tel qu'il avait été produit par ce long processus, procurait un moyen plus efficace qu'aucun de ceux trouvés précédemment de définir la *propriété privée*. Le droit honoraire avait forgé peu à peu ce qu'on pourrait appeler des outils intellectuels de précision permettant de garder trace de façon inambiguë de ce qu'il advient du *mien* et du *tien* à travers les événements de la vie. Après que des personnes, par exemple, se sont mariées, ont eu des enfants, se sont associées avec quelqu'un, qu'un de leurs associés a contracté des créances ou des dettes, qu'elles ont hypothéqué ou dégagé des biens, que leurs enfants ont hérité d'elles, se sont à leur tour mariés, ont divorcé, eu des enfants légitimes, naturels, ou adoptés, que leur bien a été volé puis restitué à la suite d'une décision de justice, etc., après toutes ces mutations, *les outils intellectuels forgés par le droit romain permettent de faire en sorte que le mien et le tien restent précisément délimités*. Chacun retrouve ce qui lui revient.

Or, si le domaine propre de chacun est ainsi défini et garanti dans le temps (y compris, par le droit de l'héritage, au-delà de la vie humaine individuelle), c'est le *moi* lui-même qui prend une dimension qu'il n'avait eue dans aucune autre civilisation. En effet, ce que l'on *est* dépend dans quelque mesure de ce qu'on *a*. Donc, si ce que l'on *a* est et reste distinct de ce qu'a autrui, ce que l'on *est* est et reste distinct de ce qu'est autrui.

Soit trois personnes, Caius, Marcus et Quintus, ayant chacune une propriété privée garantie par le droit ; considérons les états successifs de ces propriétés à

différentes étapes $t_1, t_2, t_3, t_4, t_n, \dots$, états que nous faisons varier simplement, dans le schéma ci-dessous, en *plus* et en *moins* (la démonstration serait plus probante si nous pouvions faire intervenir des variations qualitatives). On voit alors se dessiner des « itinéraires de vie » différents :



Ces lignes prennent bientôt une forme absolument singulière, elles sont de moins en moins superposables les unes aux autres, ce qui revient à dire que les « moi » se différencient de plus en plus. Le processus est cumulatif, puisque chaque portion singulière de vie vécue donne au « moi » l'idée et les ressources lui permettant de concevoir des projets ultérieurs de vie que d'autres ne pourront concevoir, précisément parce qu'ils auront eu un passé différent.

Les vies individuelles cessent alors de se fondre dans l'océan du collectif, non seulement au sens de la fusion au sein du groupe tribal archaïque, mais même au sens de la solidarité encore très étroite qui régnait dans la petite Cité grecque. Et le droit romain, malgré ses apparences de prosaïsme, prend soudain une dimension morale inattendue. On peut soutenir que, ayant inventé le droit privé, les Romains *ont inventé la personne humaine individuelle*, libre, ayant une vie intérieure, un destin absolument singulier, réductible à aucun autre – un *ego*. Le droit romain est, de ce fait, la source de l'*humanisme* occidental.

C'est Cicéron qui semble avoir eu l'idée d'appliquer à l'être humain en général le mot de *persona* qui désignait à l'origine, comme on sait, les personnages de théâtre. Il emploie cette métaphore à l'occasion de sa discussion, dans le *De Officiis*, des idées morales du stoïcien grec Panétius²⁹. Tout homme possède la nature humaine qui est commune à tous ; mais, en outre, chaque homme possède une nature qui lui est propre, en vertu de laquelle il a un rôle singulier à jouer dans la vie, de la même manière que les personnages de théâtre ont un rôle singulier à jouer dans la pièce. Un homme individuel mérite donc, en ce sens, le nom de *persona* qu'on donne aux acteurs. Et de même que la pièce de théâtre n'aurait aucun sens sans l'articulation des actions et des sentiments différenciés des personnages, de même la République n'existerait pas si les citoyens cessaient d'être eux-mêmes ; si, sous l'action de quelque rite ou de quelque fièvre collective faisant sauter les garanties du droit, elle redevenait un « groupe en fusion », une communauté solidaire et unanime où le caractère propre des personnalités de chacun serait effacé.

Nous pensons que Cicéron n'a pu ajouter cette pièce décisive du personnalisme à la théorie grecque de la nature humaine universelle que parce que le droit romain avait préalablement créé les conditions d'une reconnaissance sociale et institutionnelle des droits, des libertés et de la pérennité de la personne.

3. LE PERSONNALISME DE LA LITTÉRATURE ET DE LA SCULPTURE LATINES

On trouve des indices nombreux de cette véritable métamorphose de civilisation dans la littérature et l'art romains.

Il n'est pas douteux que les œuvres des grands écrivains latins ont une tonalité humaniste qui les démarque nettement de celle d'œuvres grecques à peine antérieures. Que l'on songe à la différence existant entre l'univers social des *Lois* de Platon et ceux dont témoignent la philosophie et la pensée politique d'un Cicéron ou d'un Sénèque, la poésie d'un Virgile ou d'un Horace, l'histoire d'un Tacite, le *Satiricon*... On est là dans une autre civilisation, beaucoup plus proche de celle des Européens modernes que ne l'était la civilisation grecque : les auteurs latins vivent dans un monde où la personne humaine individuelle dispose d'un espace social institutionnalisé, propice à l'épanouissement de destins et de psychologies singuliers. Dans les satires d'Horace ou celles de Juvénal, l'univers est celui de la « vie privée », qui occupe en général toute la scène. La vie publique de Rome n'est présente qu'en arrière-plan. La politique – qui était, pour Aristote encore, l'horizon ultime de la vertu humaine, l'aune à laquelle le citoyen devait référer sa vie – tend à n'être plus qu'un décor ou un contexte. Le regard est porté sur l'*ego*, sur ses projets, sur ses relations avec les autres *ego*, sur une interpersonnalité qui n'est pas une fusion dans le groupe, sur un être-ensemble qui n'est donc plus de type collectiviste, holiste ou « tribal », mais laisse subsister pleinement l'individu et sa liberté.

Tout aussi frappante est la différence existant entre les sculptures grecque et romaine. La première présente des personnages archétypaux, quasi anonymes (le *kouros* et la *korè*, l'aurige de Delphes), la seconde met en valeur la singularité absolue de chaque visage, elle sculpte des têtes parfaitement individualisées, reconnaissables entre mille, avec leurs beautés, mais aussi leurs défauts (rides, cicatrices, calvitie...). Les statues romaines sont des *portraits* : que l'on visite les musées romains pour s'en

convaincre³⁰. Il faudra attendre ensuite la peinture flamande de la Renaissance pour retrouver l'art du portrait, qui n'est pas concevable ailleurs que dans une société qui reconnaît l'existence et la pleine légitimité d'une vie privée des individus³¹.

Dans le développement de cet humanisme occidental, le christianisme jouera certes un rôle fondamental par la valorisation de la personne humaine individuelle, moralement responsable, créée et voulue par Dieu dans sa singularité, conservant cette singularité dans l'éternité même. Mais il est permis de penser, précisément, que le judéo-christianisme n'aurait jamais pu conférer cette valeur théologique à la personne si cette religion ne s'était développée dans une société qui avait *déjà* valorisé l'*ego*³².

Concluons que l'invention de l'humanisme est originellement romaine. Pas d'humanisme sans le droit privé et la protection juridique de la propriété. C'est le progrès que Rome a fait faire au droit qui a définitivement fait sortir l'humanité du tribalisme. L'Occident enregistrera cet acquis en même temps que celui du civisme grec. L'Orient l'ignorera.

CHAPITRE 3

L'éthique et l'eschatologie bibliques

Aucune civilisation non occidentale ne paraît avoir voulu délibérément le *progrès*³³. Le monde gréco-romain, bien qu'il ait apporté *de facto* dans l'histoire des civilisations les changements importants que nous avons tenté de caractériser ci-dessus, n'a pas non plus désiré délibérément le changement comme tel, ni n'a pensé le progrès indéfini comme devant constituer la marche normale de l'humanité³⁴. Donc, si l'on admet que la civilisation occidentale intègre, elle, cette dimension, il faut supposer qu'elle le doit à l'apport d'un nouvel élément.

Je fais l'hypothèse que cet élément est le *judéo-christianisme*. Il me semble que c'est la morale judéo-chrétienne de l'amour ou de la compassion qui, en apportant une sensibilité inédite à la souffrance humaine, un esprit – sans équivalent dans l'histoire antérieure connue – de *rébellion contre l'idée de la normalité du mal*, a donné le premier branle à la dynamique du progrès historique³⁵.

1. L'ÉTHIQUE BIBLIQUE

Je dis que la morale biblique est essentiellement une morale de la *compassion* ; qu'elle conduit à une perception plus aiguë que jamais auparavant de la souffrance

humaine ; qu'elle incite donc à considérer comme anormaux et insupportables des maux que l'humanité, jusque-là, jugeait être dans l'ordre éternel des choses.

On le voit nettement chez les prophètes, qui exigent des rois qu'ils fassent triompher, au-delà du simple *mishpat* – la justice classique consistant à « rendre à chacun le sien » –, une justice nouvelle, une *isedaqa*³⁶ qui consiste en une compassion brûlante pour les pauvres, laquelle ne peut se contenter de remettre les choses en l'état quand une violence a causé un dérangement à l'ordre social, mais veut changer cet ordre même, créer délibérément un état social meilleur. On le voit dans les *Psaumes*, où le sujet victime des foules persécutrices ou des maux naturels proteste contre eux avec véhémence et en appelle impérieusement aux secours de Dieu, secours dont il croit non seulement qu'ils sont possibles et légitimes, mais dont il est persuadé, au fond de son cœur, qu'il est impossible que Dieu ne les lui envoie pas (cf. le Ps. 51, *Miserere*, le Ps. 70, « Ô Dieu vite à mon secours », ou le Ps. 130, *De profundis*).

Mais on le voit plus nettement que jamais auparavant dans le *Sermon sur la Montagne* (Mt, ch. 5-7). La morale qui est prônée dans ce texte consiste à se sentir et à se vouloir responsable de toutes les souffrances humaines, même de celles qu'on n'a pas provoquées ; elle affirme les droits d'une *miséricorde* qui doit aller au-delà de toute *justice*. L'amour évangélique ne consiste pas, comme la justice, à s'acquitter de devoirs limitativement définis ; il consiste à faire toujours plus pour le prochain.

Si la justice, telle que définie par les Anciens, d'Aristote à Cicéron, est une égalité de termes finis³⁷, la miséricorde est une inégalité et en ce sens une injustice, puisqu'elle exige, en échange de biens terrestres finis, des dons infinis, ou, plus exactement, puisqu'elle n'est,

en aucun sens du terme, un échange : elle est une relation essentiellement dissymétrique. Il est vrai que le *Sermon sur la Montagne* est précédé des *Béatitudes*, qui, sous le nom de « Royaume de Dieu », annoncent une récompense qui sera elle aussi infinie et prêchent donc une nouvelle forme de justice. Mais cette justice supérieure, consistant en ce qu'on pourrait appeler une équation entre deux termes infinis – l'infini de l'amour et l'infini du Royaume –, échappe à tout calcul et à toute gestion humaine. Elle rompt, en ce sens, avec toute la tradition morale et juridique héritée de l'Antiquité païenne.

Emmanuel Levinas³⁸ (qui exprime le point de vue du judaïsme, mais estime que l'éthique évangélique n'a fait que développer, sur ce point, celle de l'Ancien Testament³⁹) a montré que c'était là le vrai sens de la notion biblique de « péché originel ». Le péché originel ne signifie pas une quelconque faute collective qui atteindrait comme de l'extérieur, du simple fait qu'ils sont membres de la famille humaine, des individus qui, personnellement, n'auraient commis aucun mal. Il signifie que nous sommes tous réellement et individuellement pécheurs dans la mesure où nous n'acquittions pas jusqu'à l'infini la dette qui, depuis que la Torah ou les commandements évangéliques nous ont été révélés, nous incombe. Cette situation est « originelle » en ce sens que notre conscience morale nous met en situation de percevoir comme nôtre cette dette *avant que nous ayons rien délibérément contracté*. Nous n'avons rien décidé, rien promis, on ne nous a rien donné, et cependant nous admettons que nous devons porter sur nos épaules le poids des malheurs du monde et faire de la lutte contre le mal, quelque être humain qu'il touche, l'orientation de notre vie⁴⁰. Tant qu'existe quelque part une souffrance dans le monde, et alors même que nous n'en

sommes en rien la *cause*, nous devons nous en sentir, à quelque degré, *responsables*.

Levinas a magnifiquement montré comment cette acceptation d'une dette non contractée et jamais acquittable est cela même qui constitue l'*humanité* de l'homme. L'humain – en un sens radicalement différent, donc, de celui que promeut l'humanisme latin – s'inaugure, pour Levinas, de la « responsabilité pour autrui ». Sans celle-ci, l'homme est une « substance », un pur *conatus essendi* comme la pierre ou les étoiles (et cette substance amoralisée peut faire ou laisser faire Auschwitz). Seule l'éthique biblique arrache l'homme à ce statut d'inhumanité et d'insignifiance. L'homme est un « autrement qu'être », sa vie n'a de sens humain que dans la mesure où il se sent responsable d'autrui, et même « responsable de la responsabilité d'autrui », traduction levinassienne de la formule évangélique « aimer ses ennemis »⁴¹. C'est cette liberté et cette responsabilité humaines que refusera le Surhomme nietzschéen, figure du paganisme et de l'athéisme modernes, mais que retrouvera Dostoïevski en la faisant proclamer à nouveau par le frère du *starets* Zosime dans les *Frères Karamazov* – Levinas cite souvent cette phrase : « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres. »⁴²

Cela ne se peut sans une fondamentale déchirure. L'homme est un être inquiet, un *irrequietum cor*, comme dit saint Augustin. Car le combat contre le mal ne consiste pas tant à apporter des solutions nouvelles aux problèmes qui se posent qu'à *voir des problèmes et des anomalies* là où l'on ne voyait que la nature éternelle des choses. Le plus gros du mérite dans ce combat est donc à attribuer non à ceux qui *résolvent* les problèmes, mais à ceux qui les *créent*, si antipathiques qu'ils soient par cela même aux conformismes du temps. De fait, créer

des problèmes, c'est bien ce que font les prophètes bibliques, ces hommes blessés, inspirés par une exigence morale insolite. Quand ces problèmes seront résolus, de nouveaux problèmes seront signalés par d'autres êtres rendus eux aussi, par un amour qui ne limite pas ses exigences, intolérants à la souffrance d'autrui, et ainsi de suite tant qu'il subsistera du mal dans le monde. Ainsi la blessure de l'amour est-elle grosse d'une cascade de transformations historiques.

Cette attitude morale est fondamentalement différente, notons-le bien, de celle que formalisaient à peu près au même moment les sages du monde gréco-romain, d'Aristote à Cicéron ou Sénèque. Pour cette tradition, l'homme est essentiellement une essence. Son destin est de devenir intégralement en acte la Forme qu'en naissant il est en puissance. Or la Forme de l'homme est finie. De même que le corps possède quatre membres et pas un de plus, l'âme, peut-on dire, a quatre vertus cardinales et pas une de plus. Elle n'a d'autre perspective que d'épanouir l'exacte forme de ces vertus (ou, pour mieux traduire le mot grec *arété*, de ces excellences humaines), rien d'autre et rien de mieux. La justice, en particulier, est essentiellement mesure et limite : elle consiste, comme dit le *Digeste*, à « rendre à chacun le sien », et cela donne lieu à des calculs exacts par lesquels se définit restrictivement le devoir. Aller au-delà de celui-ci est un vice. L'infini, *apeiron*, est, pour Platon, un non-être. Vouloir dépasser la Forme est une attitude que les Grecs condamnent comme démesure, *hybris*. Le monde, plus généralement, a une nature essentiellement fixe ; lorsqu'on soupçonne que la nature physique ou la société pourraient présenter, malgré tout, certaines évolutions, on conjure cette idée en interprétant les changements constatés comme de simples phases de cycles cosmiques supposés revenir éternellement (cf. *supra*). Donc, le mal ne disparaîtra jamais du

monde, et c'est folie que de vouloir combattre un destin inscrit dans les structures objectives du *kosmos*.

Lorsque le stoïcien Sénèque conseille la clémence au jeune Néron⁴³, il prend bien soin de lui interdire explicitement le *pardon*, car la clémence, dit-il, est une modalité de la justice, alors que le pardon détruirait celle-ci. La miséricorde, comme son nom latin l'indique, est une misère, une faiblesse, une décomposition de la Forme. Sénèque n'est pas près d'admettre, ou même d'imaginer, qu'un Dieu puisse pleurer, comme a pleuré Jésus à la mort de Lazare (Jn 11, 33-38). Au contraire, la Bible introduit la positivité et même l'infini dans cette décomposition même : « D'un cœur *brisé, broyé*, Dieu, tu n'as point de mépris » (Ps 51, 19).

2. L'ESCHATOLOGIE BIBLIQUE

C'est pourquoi la Bible, rompant avec la sérénité de la morale païenne, rompt aussi avec le temps cyclique de l'Éternel Retour. Elle va inaugurer un temps, sinon exactement *linéaire*, du moins *tendu vers l'avant*, qui pourra et devra apporter du Nouveau, un temps commençant avec une Création et orienté vers une « fin des temps » où, comme le dit l'Apocalypse, « toutes choses [seront] faites nouvelles ».

Bien que cette métamorphose radicale du temps ait souvent été décrite, on s'est d'ordinaire contenté d'y voir un donné anthropologique plus ou moins contingent. Les Grecs auraient conçu un temps cyclique ; la Bible (et peut-être aussi le mazdéisme), un temps linéaire. Pas plus que des goûts et des couleurs, il n'y aurait lieu de discuter de ce fait, affaire de « choix » culturel (pour parler comme Lévi-Strauss). Nous croyons au contraire que la métamorphose biblique du temps est la suite

nécessaire de la révolution éthique des prophètes portée à sa pleine maturité par l'Évangile.

Si l'humanité est inquiète, si elle se sait pécheresse et malgré tout incapable d'acquitter totalement sa dette, le temps qu'elle a devant elle devient un temps d'urgence, le temps qui reste pour lutter contre le mal, diminuer les souffrances humaines, contribuer à hâter la venue du Messie et l'avènement du Royaume. Or il ne servirait évidemment de rien de se donner comme programme de *root out the evil*, « extirper le mal du monde » (pour reprendre cette formule magnifique du calviniste anglais Christopher Goodman, contemporain de John Knox), si l'on pensait que le monde futur *ne peut pas* être différent du monde passé. Il doit pouvoir l'être, sinon l'exigence éthique n'a pas de sens. Le combat contre le mal implique de faire voler en éclats le temps cyclique des paganismes et de faire mentir l'affirmation de l'Ecclésiaste selon laquelle « il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». De l'éthique biblique se déduit l'eschatologie biblique. Il faudra dorénavant penser le monde comme Histoire, et l'humanité comme recevant sa substance spirituelle de son historicité. L'être humain n'est humain qu'en tant qu'historique, il ne peut être *sain* s'il n'est *incarné dans un temps transformateur*. Du coup disparaît virtuellement toute pensée magique : le salut ne s'accomplit pas par la fuite dans quelque arrière-monde, mais par la charité agissante qui doit trouver ses voies au sein même du monde réel.

3. MESSIANISME, MILLÉNARISME, UTOPIISME

Cet esprit de transformation va revêtir, dans les sociétés judéo-chrétiennes, plusieurs figures : messianisme, apocalyptique, millénarisme, utopisme, en atten-

dant les versions sécularisées qu'en sont les doctrines modernes du progrès.

Le messianisme biblique, avec ses deux *climax* au temps de l'Exil puis à celui de la persécution antiochienne, crée une espérance enfiévrée et entretient un climat de rébellion contre les occupants successifs de la Palestine, Babyloniens, Perses, Lagides, Séleucides et Romains. Mais il est à noter que le programme de cette fièvre n'est politique que dans sa première phase. Très vite, la figure du Messie se « vide ». D'abord – chez Michée, le premier Isaïe, certains psaumes –, c'est un roi davidique classique, supposé restaurer la grandeur et l'indépendance d'Israël. Chez Ézéchiël, il devient le héros moral qui convertira les cœurs par son exemple et rendra ainsi possible une société sans institutions où l'État se dissoudra. Il revêt enfin les figures de plus en plus « kénotiques » que sont le « Serviteur souffrant » d'Isaïe, le « Transpercé » de Zacharie, jusqu'à l'ultime figure du Christ. Celui-ci s'offre lui-même en holocauste pour prouver que l'amour est plus fort que la mort, et prend alors la tête de tout un peuple d'appelés qui entendent répandre peu à peu la bonne nouvelle qui va changer le monde. Il prêche d'exemple, il n'exerce aucune coercition. À mesure donc que s'approfondit cette « kénose » et que les croyants se donnent comme seul programme l'œuvre de la vérité et la conversion des cœurs, ils attendent toujours moins du pouvoir temporel en tant que tel. Les Juifs récusent Rome et tout État, les chrétiens entreprennent de convertir Rome : différence mineure, puisque, dans les deux cas, l'État n'est plus l'horizon dernier de l'attente humaine. Le « bien-vivre » ne consiste plus, comme chez Aristote, à être inscrit organiquement dans une Cité juste. Au contraire, se contenter de l'existant et s'y inscrire est le mal même.

Le millénarisme, condamné d'abord par l'Église constantinienne, a toujours été présent souterrainement dans le peuple chrétien jusqu'à sa grande résurgence, au Moyen Âge, avec le joachimisme. Depuis, l'histoire européenne a été menée tambour battant par ceux que le cardinal Henri de Lubac a appelés la « postérité spirituelle de Joachim de Flore »⁴⁴. Cette postérité s'exprime soit dans le millénarisme proprement dit, virulent encore aux XVI^e et XVII^e siècles, en particulier chez ceux qui, Latins ou Anglo-Saxons, vont peupler les deux Amériques, soit dans la variante qu'en est l'utopie. Selon cette dernière, un monde idéal, même radicalement décalé du monde réel, est possible et doit être recherché ; la pensée et l'action politiques n'ont de sens que s'ils se font les instruments de sa poursuite. Cette démarche, illustrée d'abord par *l'Utopie* de saint Thomas More, se retrouve dans presque toutes les grandes pensées politiques de l'Europe moderne et contemporaine. Sécularisée, c'est elle qui fonde la foi au progrès et en la possibilité de construire, par la science et le développement économique, un monde plus vivable.

Cependant, l'impatience biblique pouvait se manifester et s'est manifestée, de fait, selon deux modalités fort opposées (qui, sous des formes laïcisées, se retrouvent jusqu'à nos jours) :

1 / Une branche violente qui entend faire advenir les Derniers Jours par un ultime combat eschatologique où l'on massacrera tous les méchants, grand soir qui sera immédiatement suivi de l'aube radieuse du *millenium*. C'est ce qui s'est prolongé aux Temps modernes et contemporains par les doctrines révolutionnaires de droite et de gauche.

2 / Une branche pacifique qui entend faire advenir les Derniers Jours non par le fer et le sang, mais par la conversion des cœurs et des esprits, l'œuvre de la vérité,

l'agir humain responsable, la rationalité sous ses deux figures du Droit et de la Science ; et qui soutient que cela ne se fera pas à la faveur d'un événement ponctuel, mais par un processus gradué et ouvert. Elle s'est prolongée aux Temps modernes et contemporains par l'élaboration des idéaux de la démocratie libérale.

Il est clair que la seconde branche est plus fidèle à l'esprit de l'Évangile. Mais il n'est pas certain qu'elle l'aurait emporté sur la première si n'était survenu – et c'est en Europe qu'il survint – un quatrième « miracle ».

CHAPITRE 4

La « Révolution papale » des XI^e-XIII^e siècles

Ce qui va orienter dans un sens pacifique et rationnel le programme biblique d'agir dans l'histoire, c'est en effet une nouvelle « vision du monde » forgée au cœur du Moyen Âge européen, du XI^e au XIII^e siècle, à l'instigation de l'Église romaine. Nous allons d'abord citer les principaux faits sociohistoriques qui ponctuent ce grand changement dans l'Église et la société chrétienne. Puis nous essaierons de remonter de là à l'intuition fondamentale qui a guidé et organisé intérieurement l'action des hommes qui l'ont accompli.

1. LA RÉVOLUTION PAPALE

L'événement socioculturel majeur qui s'est déroulé à la fin du XI^e siècle en Europe est ordinairement qualifié de « Réforme grégorienne ». Rompant avec cette habitude, un historien américain, Harold J. Berman⁴⁵, a proposé d'appeler cet événement « Révolution papale ». L'événement fut en effet « papal », et non pas seulement « grégorien », dans la mesure où il fut réalisé non seulement par Grégoire VII (pape de 1073 à 1085), mais par

d'autres papes avant et après lui, ainsi que par d'autres clercs et intellectuels pendant plusieurs décennies. Et il fut une « révolution », et non pas seulement une « réforme », en ce qu'il ne concerna pas les seules structures de l'Église, mais aboutit à réorganiser la connaissance, les valeurs, les lois et les institutions de la société européenne dans son ensemble⁴⁶.

Ce changement commence par une réaction énergique à la crise que vivait la société européenne à la fin du haut Moyen Âge. Aux X^e et XI^e siècles, la féodalité était parvenue au maximum de son développement. L'Europe était désormais éclatée en une multitude de très petites entités politiques. L'insécurité régnait, la société était agitée par la faide de sang et les guerres privées. Sans guides spirituels, elle se repaganisait. Le clergé avait, en effet, perdu son autonomie. Les empereurs germaniques contrôlaient la papauté, les rois et les grands seigneurs nommaient aux hautes charges ecclésiastiques, les petits seigneurs désignaient les curés – toutes ces charges se conféraient selon un régime général de népotisme et de corruption. De nombreux prêtres, et même des moines, menaient une vie licencieuse.

Les initiatives de certains évêques d'organiser une « paix de Dieu » avaient été une première réaction à cette dégradation. La réforme clunisienne du X^e siècle avait montré la force que pouvait avoir une Église affranchie des pouvoirs séculiers. Mais ces efforts devaient être repris et généralisés, et c'est ce qui fut fait par les papes.

Dans ses fameux *Dictatus papæ* de 1074-1075, Grégoire VII déclara que le pape disposait de la *plenitudo potestatis*, à la fois sur l'Église et, indirectement, sur les royaumes séculiers. Il avait le droit d'exercer dans l'Église un pouvoir législatif absolu. Grégoire mit ce programme à exécution par une série de mesures specta-

culaires. Il s'attaqua à la simonie (corruption dans la dévolution des charges ecclésiastiques), au nicolaïsme (vie maritale des prêtres), aux investitures laïques. Il décida que les évêques, les abbés et les clercs en général seraient nommés par les seules autorités ecclésiastiques. Il fit décréter le célibat des prêtres : le clergé constituerait ainsi un corps social indépendant dont les richesses ne pourraient plus être dispersées et qui serait entièrement disponible pour sa tâche pastorale.

Ces mesures furent décidées et exécutées par ce qu'il n'est pas excessif d'appeler un « parti », qui eut à prendre le pouvoir dans l'Église par des moyens parfois violents, comme on le voit dans l'épisode de la Patarie à Milan. En furent membres les papes avant et après Grégoire VII, mais aussi leurs aides, des légats, des évêques, des théologiens, des canonistes, des fondateurs d'ordre, les Humbert de Moyenmoutiers, les Hugues de Die, les saint Pierre Damien, les saint Anselme de Cantorbery, les saint Yves de Chartres, les saint Bruno, les saint Robert de Molesme, ainsi que, peu après, les hommes qui créèrent les ordres mendiants, saint François d'Assise et saint Dominique. Ces derniers ordres religieux, établis sous le contrôle de la papauté, n'avaient pas pour vocation d'être contemplatifs, mais, singulière innovation, d'agir dans le siècle.

La vague de réformes toucha d'emblée le droit canonique. On fit codifier les anciens canons, cependant que les papes eux-mêmes, en fonction du nouveau pouvoir législatif que leur conféraient les *Dictatus*, édictaient de nouvelles lois proprement papales, les Décrétales. C'est pour fournir des modèles techniques de ce double travail que Grégoire VII prit une initiative aux conséquences immenses : celle de faire réétudier le droit romain antique, quasiment oublié depuis le haut Moyen Âge. Dans une ville, Bologne, qui appartenait à sa vassale la

princesse Mathilde, il fit fonder par Irnerius, vers 1080, la première université de droit européenne. D'autre part, de grands conciles œcuméniques furent convoqués par les papes (les quatre conciles de Latran, celui de Lyon, etc.), qui créèrent une nouvelle législation canonique universelle ayant vocation à organiser solidement la société chrétienne. Bientôt, un nouveau *corpus juris canonici*, le « Décret » de Gratien (1140), conçu sur le modèle des grandes codifications romaines, fut élaboré (il sera constamment mis à jour et étoffé dans les siècles suivants).

Les comportements sociaux avaient été jusque-là régis, d'une part, par des droits barbares et quelques restes épars de droit romain, d'autre part par la morale chrétienne. Mais il n'y avait guère de liens entre ces deux registres. Depuis la conversion de Constantin et de l'Empire, ils avaient coexisté sans presque se toucher. Le nouveau droit canonique élaboré par les Décrétales et les conciles les rapprocha et les féconda l'un par l'autre. Il aboutit tout à la fois à « christianiser », c'est-à-dire polir et humaniser, le dur droit romain, et à « juridiser », c'est-à-dire rendre un peu plus praticable, l'invivable morale chrétienne. L'effet le plus important de cette synthèse fut de *promouvoir le droit en tant que tel*. Les canonistes posèrent en principe qu'il était plus chrétien, pour régler les disputes et les litiges, d'emprunter les « voies de droit » que les « voies de fait » (cela visait en particulier la faide de sang et le prétendu code de l'honneur, venant des mœurs des sociétés barbares, qui autorisait le cycle des vendettas ; les « codes de chevalerie », formulés par des hommes d'Église, disciplinèrent l'usage de la force et commencèrent à re-civiliser la noblesse). C'est ce même principe qui, appliqué au domaine constitutionnel comme il l'avait été au droit civil et au droit pénal, devait faire émerger peu à peu le modèle d'« État de droit » destiné à l'avenir que l'on sait en Europe.

Après les écoles de droit furent créées des facultés des « Arts », où l'on enseigna à nouveau les arts libéraux reçus de l'Antiquité, c'est-à-dire les sciences. Bientôt fut instauré le système complet des facultés supérieures, théologie, droit romain, droit canon, médecine. Alors commença l'âge d'or de la scolastique.

Tout cela produisit des effets civilisationnels profonds et durables. Les États européens du temps prirent la monarchie papale comme modèle. Ils purent commencer une lutte de longue haleine, qui fut finalement victorieuse, contre la féodalité. Ils commencèrent eux aussi à légiférer (prudemment au début), à centraliser leurs administrations, à percevoir des impôts proprement étatiques, c'est-à-dire non féodaux, à juger en appel des cours seigneuriales, augmentant ainsi les prérogatives du contrôle royal sur l'ensemble du pays.

Avec cette renaissance des États sur un modèle antique, mais dans un esprit chrétien nouveau, l'Europe allait connaître de remarquables progrès. Entre les XI^e et XIII^e siècles, il y eut une forte croissance démographique, urbaine, économique, géopolitique. En fait, c'est à ce moment que commence le décollage de l'Europe par rapport aux civilisations – Islam, Chine, Inde... – qui, jusque-là, lui avaient été égales ou supérieures. L'époque est marquée par une expansion géopolitique considérable de la chrétienté romaine aux dépens de l'islam ou du paganisme : les étapes bien connues de cette expansion sont la *Reconquista*, les Croisades, le *Drang nach Osten* des Allemands vers les pays slaves de l'Europe du Nord-Est.

Ces faits historiques ayant été succinctement rappelés, le problème qui se pose à nous est de comprendre l'origine de tous ces changements. De quel *esprit* les hommes de la « Révolution papale » étaient-ils donc animés ?

2. LES NOUVELLES CONDITIONS DE LA PAROUSIE

Il semble qu'on puisse le caractériser comme suit. Les hommes du parti papal pensèrent – et qu'on ne demande pas pourquoi ils eurent soudain cette nouvelle « vision du monde » : cela ne s'explique pas, c'est une mutation qu'il faut se résoudre à qualifier de spirituelle ou, si l'on préfère, philosophique ou intellectuelle ; en tout cas, un mouvement intérieur à la pensée, largement indépendant de l'environnement matériel – qu'il fallait d'urgence *christianiser le monde afin de rendre l'humanité capable d'atteindre ses fins éthiques et eschatologiques*.

En effet, en quittant le monde, le Christ avait promis son prompt retour. Cependant, mille ans s'étaient écoulés et rien n'était arrivé. Ni l'interprétation littérale de l'Apocalypse ni son interprétation allégorique ne sortaient indemnes de ce non-événement. Que s'était-il passé ?

Les hommes de la Révolution papale eurent l'intuition prophétique que, si le Christ n'était pas encore revenu en ce monde, c'était parce que, le monde était devenu trop mauvais pour qu'il pût songer à en faire sa demeure. Et que, de cette situation, les hommes étaient seuls responsables. Depuis la conversion de l'Empire romain, en effet, s'il y avait des chrétiens dans le monde, le monde lui-même n'était pas devenu chrétien. L'Église n'avait rien fait pour le transformer. Au haut Moyen Âge, le type d'homme le plus admiré et envié avait été le moine, précisément parce qu'il vivait hors du monde et s'abstenait d'agir sur lui. On pouvait constater maintenant le résultat de cette abstention : guerre de tous contre tous et perte de l'espérance. Il fallait donc changer radicalement d'attitude. La balle était

dans le camp des hommes. À eux de transformer le monde, pour le rendre digne que le Christ vînt y habiter. On ne pouvait plus conserver l'attitude contemplative, « quêtiste », qui avait été celle des chrétiens du haut Moyen Âge.

Telle fut la signification profonde des *Dictatus papæ* et de toutes les autres mesures de la « Révolution papale ». Si le pape avait absolument besoin d'un pouvoir inconditionné, si l'Église devait être libérée des pouvoirs séculiers et de la société séculière, c'était parce que l'un et l'autre devaient se donner les moyens d'agir sur le monde. *Potestas absoluta* et *libertas Ecclesiæ* étaient nécessaires si l'Église romaine devait être un pouvoir spirituel libre, capable d'orienter l'action des pouvoirs temporels comme, dans l'Ancien Testament, les prophètes hébreux avaient orienté l'action des rois d'Israël. S'il était nécessaire d'avoir le droit de changer la loi, de créer un nouveau droit canonique et de faire servir celui-ci à christianiser le droit séculier lui-même, c'était parce que les chrétiens devaient désormais mettre leur marque propre sur la vie du monde. On rapporte ce mot de saint Thomas Becket (un homme du « parti papal ») : « Le Christ a dit : "Je suis la Vérité", il n'a pas dit : "Je suis la coutume." » De la coutume et de tout conservatisme, la vérité devait pouvoir triompher. En cette période plus qu'en aucune autre, l'Église eut le comportement révolutionnaire qu'appelait sa morale.

Cependant, on ne peut se mettre en route vers un but lointain sans être convaincu qu'il est au moins *possible* de l'atteindre. Or la théologie augustinienne, dominante dans le christianisme occidental au haut Moyen Âge, constituait à cet égard un obstacle presque insurmontable. Selon cette doctrine, la nature humaine a été entièrement détruite par le péché, et donc aucune volonté humaine ne peut être cause de son propre salut.

Pour saint Augustin, après le péché originel, l'homme ne mérite rien d'autre que la mort ; sa faute ne peut être rachetée par quelque œuvre humaine que ce soit. Il est vrai que Dieu peut sauver l'homme par sa grâce. Mais personne ne sait qui sera sauvé et qui ne le sera pas, et l'homme ne peut rien faire pour changer ce décret éternel. Si Dieu damne, aucune bonne action ne peut sauver, de même qu'aucune mauvaise action ne peut empêcher que Dieu sauve. *L'action humaine n'a aucune valeur.*

Dans l'esprit de cette doctrine pessimiste – dont la sombre lueur domina l'Europe du haut Moyen Âge, puisque saint Augustin avait été le dernier Père de l'Église de l'Empire d'Occident avant que celui-ci ne fût plongé dans la nuit barbare –, la seule issue est de s'abstenir d'agir. Cette attitude contemplative avait été précisément celle des moines, déserteurs du monde. Le salut serait obtenu non par l'action, mais par des moyens surnaturels, la prière, les pèlerinages ou le culte des reliques, et, généralement parlant, par des moyens irrationnels et de superstition.

Il se trouve que cet obstacle à l'action messianique des hommes fut levé par un remaniement complet de la théologie morale.

3. LA DOCTRINE ANSELMIENNE DE L'EXPIATION ET LE PURGATOIRE

Le *Cur Deus homo ?* de saint Anselme (écrit vers 1097) reformule la doctrine traditionnelle du péché et du salut d'une manière telle que la perception de la valeur et de la rationalité de l'action humaine en est bouleversée⁴⁷.

Résumons l'argument. La justice requiert que l'homme fournisse réparation du péché originel. Mais il

ne le peut. Dieu le peut, mais il ne le doit pas. C'est pourquoi le rachat ne peut être accompli que par un homme-dieu, seul être qui, tout à la fois, le doive et le puisse⁴⁸. D'où l'Incarnation et la Croix. Or, celles-ci étant survenues, la question désespérante de la disproportion entre faute et salut est résolue. Le Christ, en effet, expie alors qu'il est totalement innocent ; il gagne, de ce fait, un excédent infini de mérites – un « trésor de mérites surérogatoires », comme on dira plus tard – désormais disponible pour abonder la dette infinie résultant du péché de l'homme⁴⁹. Ainsi, le salut n'est plus une simple perspective. La grâce de Dieu *a été donnée*. L'humanité est *d'ores et déjà sauvée* par le sacrifice du Christ.

De cette doctrine anselmienne de l'expiation résultait implicitement un changement de perspective quant à la valeur de l'action humaine. Si le « péché originel » a été intégralement racheté, il ne reste plus alors à chaque homme qu'à racheter les « péchés actuels » accomplis pendant sa propre vie et dont il est individuellement responsable. Or ceux-ci sont à l'échelle de l'homme qui les commet ; ils peuvent être rachetés par des compensations finies. De sorte que la question du salut humain peut être figurée par le « bilan » suivant :

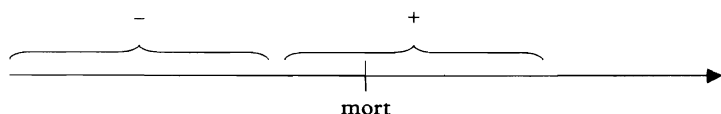
PASSIF		BILAN		ACTIF	
Péché originel, péchés actuels				Mérites du Christ, bonnes œuvres	
– ∞	– a – b – c...	=		+ ∞	+ a + b + c...

Dans ce schéma, l'action humaine retrouve un sens, puisque, désormais, *toute action humaine, quoique finie, compte dans le bilan*. Quoi que fasse chacun, en bien ou en mal, cela importe réellement. La plus petite des bonnes actions peut être celle qui fera finalement bas-

culer le bilan du débit au crédit. Toute la superstition du Moyen Âge est virtuellement condamnée par ce changement de perspective.

On perçoit à quel point la valorisation de l'action et la condamnation de l'attitude d'attente passive de la grâce sont dans l'esprit du temps quand on constate qu'au même moment est mise au point, et cette fois pour le peuple chrétien au sens large, la doctrine du *purgatoire*⁵⁰.

La notion de purgatoire fut construite pour résoudre le problème suivant : que se passe-t-il si l'on se met trop tard à bien agir, après avoir mené trop longtemps une vie pécheresse ? Ne sera-t-il pas difficile ou impossible de rendre le bilan positif avant sa mort et, dans ces conditions, cela vaut-il la peine de commencer ? Le purgatoire apporte la réponse, puisqu'il est un temps après la mort pendant lequel le pécheur peut achever de racheter ses fautes.



Avec le purgatoire, toutes les actions humaines, sans exception, ont donc leur signification. Il vaut la peine de réaliser de bonnes actions, même très tard dans sa vie, même un jour ou une heure avant sa mort, puisque, même si ce n'est pas assez pour payer sa dette dans l'immédiat, le reste *pourra* être payé. Donc la moindre des bonnes actions *a sens*. Ce sens est redoublé par le dogme corrélatif que les bonnes actions des vivants peuvent raccourcir les épreuves des âmes du purgatoire : dans l'agir humain, rien, décidément, ne se perd, tout « mérite surérogatoire » trouve sa récompense.

Ainsi, par la doctrine de l'expiation comme par celle du purgatoire, il était entendu désormais, dans l'esprit

des hommes de l'époque de la Révolution papale, que *l'action humaine dans le monde n'est pas le néant que saint Augustin avait voulu y voir*, mais que, même limitée, même marginale, elle *a toujours une valeur aux yeux de Dieu*. Cela ouvrait la voie à ce que les Dominicains et saint Thomas d'Aquin développeraient un peu plus tard en utilisant les matériaux de la morale aristotélicienne : le mode d'agir de la grâce divine n'est pas de se substituer à la nature humaine déchue, mais, au contraire, de guérir celle-ci, de manière que l'homme puisse choisir librement le bien et le faire. Nonobstant le péché, *la nature humaine, sauvée par le Christ, est bonne*.

4. LE SALUT, ENTREPRISE HUMAINE. LE CHRIST MÉDIATEUR

Avec ces innovations théologiques, l'homme fait donc irruption sur le devant de la scène. Il peut jouer un rôle dans l'histoire qui conduit à la Parousie. Le chemin vers le ciel n'est plus perçu comme une ligne verticale que l'on monte ou descend d'un coup par le seul effet de la grâce incompréhensible de Dieu ou par les procédés de la superstition. Il devient une ligne combinant le vertical et l'horizontal, un itinéraire visible par lequel l'homme progresse par des moyens à portée humaine.

Ce n'est pas un hasard, remarque Berman, si les représentations du Christ comme *médiateur* s'imposent à cette époque. Bien entendu, la doctrine chrétienne a, dès les premiers siècles de la patristique, énoncé que le Christ est homme *et* Dieu. Mais, dans le haut Moyen Âge – et ceci est vrai également jusqu'à nos jours dans le christianisme orthodoxe –, la nature divine du Christ était privilégiée, comme en témoigne l'art religieux. Même lorsque, dans la peinture ou la sculpture, on le figurait en croix, on voulait voir, et donc on peignait, sa

face triomphante et mystique plutôt que les expressions de son humanité charnelle. Que l'on songe aux icônes orthodoxes. Plus que Jésus, c'est le Christ qu'elles représentent, avec son halo de sainteté et son visage infiniment serein. Ce visage ne porte pas la marque de l'agonie, la représentation ne retient que la gloire de la résurrection. D'ailleurs on sait que cette représentation minimaliste elle-même fut contestée dans l'orthodoxie lors de la querelle de l'iconoclasme.

Par contraste, l'art occidental commença, au pli du Moyen Âge, à représenter le Christ comme un homme *souffrant*, avec son corps émacié et sanglant, ce qui revenait à mettre l'accent sur son *humanité* – et ce style de représentation s'est imposé depuis ce temps dans toute la chrétienté occidentale. C'était dans la logique directe de la théologie explicitée ci-dessus. Que l'action humaine ait valeur et sens, cela ne peut mieux être illustré qu'en soulignant l'humanité du Christ. C'est parce que le Christ sauvant l'humanité est homme autant qu'il est Dieu que l'homme peut oser se donner comme programme moral l'*imitatio Christi* et que l'ascension vers le salut est, au moins en partie, à la portée de la nature et de la volonté humaines.

C'est ce qui sera prolongé et magnifié plus tard par la fameuse traduction, par Luther, du mot hébreu désignant la « vocation » d'Abraham (que la Vulgate avait traduit *vocatio*, mot dans lequel la théologie traditionnelle avait entendu la seule vocation religieuse, c'est-à-dire la tâche contemplative des moines ou la tâche pastorale des clercs séculiers) par le mot allemand *Beruf*, dont la racine renvoie certes à un « appel », mais qui signifie, dans la langue allemande commune, « métier, occupation professionnelle ». Ce à quoi Dieu appelle le peuple de ses élus, ce n'est pas seulement à contempler ni même à prêcher, c'est à *transformer le monde par*

l'agir humain. Le travail n'est plus une malédiction, c'est la manière dont l'homme est appelé à coopérer avec Dieu pour parfaire la création. Max Weber a souligné l'originalité dont Luther faisait preuve par cette traduction-interprétation, qui inaugurerait un « ascétisme séculier » contrastant avec l'aristocratie oisive du catholicisme romain du début du XVI^e siècle. L'originalité est cependant moins grande, selon nous, que Weber ne l'a cru. Car Luther retrouvait, qu'il le sût ou non, l'esprit même de la « Révolution papale », dont l'activisme politique, juridique, intellectuel, économique, ne s'explique que par cette même sanctification de l'agir humain. La thèse des protestants selon laquelle l'Église romaine n'était que contemplative, jouisseuse et superstitieuse, thèse nourrie, certes, des abus de l'Église du XVI^e siècle, n'en est pas moins essentiellement polémique. L'existence de déviations ne prouve rien contre l'esprit intérieur profond d'une institution, et l'existence d'ordres monastiques riches et pléthoriques à la Renaissance ne prouve rien quant à l'esprit de l'Église des XI^e-XIII^e siècles. Le protestantisme est, en ce sens et quoi qu'on ait dit, dans la continuité de l'Église romaine. Protestantisme et catholicisme resteront les deux composantes plus ou moins complémentaires d'un même christianisme, chacune ayant ses spécificités, certes, mais toutes deux conservant un type fondamentalement identique de rapport au monde, à l'action et à l'histoire.

5. LE GRAND INQUISITEUR

En revanche, la Révolution papale devait déterminer une coupure profonde et durable entre le christianisme occidental et l'orthodoxie. Une certaine évolution divergente entre les deux christianismes avait été la suite iné-

vitale de leur séparation géographique et politique, mais rien n'avait été irrémédiable à cet égard jusqu'à la Révolution papale. Après celle-ci, et parce que l'Orient n'aura pas accompli la même mutation spirituelle, il se creusera entre les deux christianismes, du XI^e siècle à aujourd'hui, un véritable fossé.

Les théologiens orthodoxes interprétèrent l'attachement des Occidentaux à l'action temporelle comme le signe qu'ils renonçaient purement et simplement à la dimension surnaturelle de la vie.

Le fameux passage des *Frères Karamazov* de Dostoïevski intitulé « La légende du Grand Inquisiteur » met en scène ce malentendu radical⁵¹. Dostoïevski y oppose le Grand Inquisiteur, symbole du catholicisme romain, à Jésus. Celui-ci est présenté comme un orthodoxe authentique : il est pur amour et héroïsme. L'autre est un cynique, il est le Politicien par excellence. Il représente la Raison occidentale politico-juridique que Dostoïevski pense être essentiellement matérialiste et sans âme.

La scène est magnifique. Jésus revient sur terre dans l'Espagne du XVI^e siècle. Il est reconnu par la foule qui commence à l'adorer. Mais il est brutalement arrêté et jeté en prison par les soldats de l'archevêque de la ville, Grand Inquisiteur. Au milieu de la nuit, celui-ci rend visite au prisonnier et a avec lui une longue conversation. Il lui explique qu'il n'aurait pas dû revenir sur terre, parce qu'il exige trop de l'humanité. Celle-ci n'est pas capable des vertus héroïques que Jésus a manifestées lorsqu'il a résisté aux trois tentations du Diable au désert. Le Grand Inquisiteur et, avec lui, toute l'Église romaine ont bien compris, eux, que le peuple ne veut rien d'autre que manger et jouir de la vie terrestre prosaïque, même s'il doit payer cet assouvissement de ses désirs de l'asservissement de son âme. Les hommes ne

sont ni capables ni désireux d'amour et de liberté. Les élites catholiques romaines ont compris cette limitation des créatures et accepté de les gouverner telles qu'elles sont. Renonçant à tout idéal, l'Église romaine a entrepris d'organiser la vie terrestre de ses sujets, soumettant entièrement la horde aux pouvoirs ecclésiastiques et séculiers. En revenant de manière impromptue, Jésus risque d'interrompre ce règne serein de l'Église et, en éveillant à nouveau sur terre des idéaux héroïques transcendants, de priver le peuple du bonheur sordide mais solide dont il jouit grâce à la sagesse de ses chefs désabusés. Cela, le Grand Inquisiteur ne le permettra pas. En conséquence, dès l'aube, Jésus sera brûlé sur le bûcher⁵².

Cette peinture de l'Occident par Dostoïevski rend manifeste, dis-je, le malentendu tragique qui sépare désormais les deux chrétientés⁵³. Substituer une montée graduée, progressive, usant de la raison, à une voie verticale, instantanée, magique, n'implique nullement qu'on ait renoncé à atteindre le sommet ; organiser la vie terrestre n'implique pas que l'on ne croie plus au Ciel. On peut même soutenir le contraire. La théologie occidentale pose qu'on ne mérite d'aller au Ciel que si l'on traduit la charité en actes, ce qui implique qu'on se soit mis en mesure d'améliorer réellement le monde en employant toutes les facultés de la nature humaine. Celui qui se met le plus en mesure de transformer la Terre prouve donc par cela même qu'il est celui qui veut le plus ardemment gagner le Ciel ; celui qui donne son régime de croisière au travail de transformation de la Terre et s'obstine à lui fait porter des fruits prouve que, pour lui, ce travail est devenu sa mystique. L'œuvre humaine reflète et révèle l'idéal transcendant qui l'oriente. Alors que la volonté entreprenante d'organiser le monde est, pour les orthodoxes, la preuve manifeste

qu'on oublie Dieu, elle est, pour les Occidentaux, l'unique manière sincère de L'adorer.

L'apologue dostoïevskien montre en tout cas parfaitement, selon nous, l'abîme qui a séparé jusqu'à aujourd'hui l'Europe de l'Est et l'Europe de l'Ouest. Si les chrétiens orientaux sont allés moins loin que les Occidentaux dans le développement économique et technologique et la maîtrise de la nature, c'est parce qu'ils n'ont pas attaché la même valeur transcendante à la responsabilité humaine, à l'action humaine, à la raison humaine, aux pouvoirs et aux travaux humains. Depuis Pierre le Grand, les Russes ont pris conscience de leur retard et l'ont largement rattrapé, mais, à lire Berdiaev ou Soljenitsyne, on peut craindre qu'ils n'en aient toujours pas compris la raison profonde⁵⁴.

6. LA SANCTIFICATION DE LA RAISON :
LA SCIENCE GRECQUE ET LE DROIT ROMAIN
MIS AU SERVICE DE L'ÉTHIQUE
ET DE L'ESCHATOLOGIE BIBLIQUES

Il faut insister maintenant sur un aspect capital de la réhabilitation de l'homme par le Moyen Âge classique. La nature humaine comporte comme différence spécifique la *raison*. Le salut va donc devenir, au moins en partie, une entreprise rationnelle. Il ne sera plus une affaire de « tout-ou-rien », comme dans l'attente de l'alternative grâce/damnation, mais de mesure. D'abord, l'homme doit calculer jusqu'à un certain point son propre salut, puisqu'il lui revient d'équilibrer les actes mauvais par une quantité équivalente de bonnes œuvres. Il gère et construit sa vie. Même s'il s'agit évidemment d'un calcul intuitif, c'est déjà l'apport d'une certaine raison dans une réalité jusque-là totalement imprévisible,

appelant à une attitude fataliste. D'autre part et surtout, il doit faire usage de raison pour réaliser ces bonnes œuvres elles-mêmes. En effet, que sont les « bonnes » œuvres ? Ce sont des actions charitables, c'est-à-dire celles qui diminuent *réellement* les souffrances des hommes, nourrissant *réellement* ceux qui ont faim, guérissant *réellement* les malades et, généralement parlant, diminuant l'emprise du mal dans le monde. Or transformer le monde implique, pour l'homme, d'une part, de le connaître ; d'autre part, d'instaurer une coopération sociale pacifique et efficiente qui permette d'agir sur lui, c'est-à-dire, respectivement, une *science* et un *droit*. User de la raison dans la science et le droit va donc désormais devenir pour l'homme occidental un devoir sacré. Alors que, jusque-là, l'usage de la raison était une préoccupation seulement humaine, et une préoccupation d'ailleurs souvent condamnable, sentant le fagot, il devient maintenant *le devoir moral par excellence*. La raison est sanctifiée.

Mais qui veut organiser la société et connaître le monde dispose, à l'époque de la Révolution papale, de deux outils rationnels tout constitués, dont il suffit de réapprendre l'usage : le *droit romain* et la *science grecque*.

Le droit romain, nous l'avons vu, est réellement un instrument de mesure et de raison, puisqu'il vise à distinguer les propriétés et à les reconnaître après de multiples mutations. Il n'a aucune valeur, si l'on pense que la justice humaine est un leurre et que seule compte la grâce. Il a, en revanche, un intérêt transcendant si l'on pense que le salut peut dépendre de l'exacte mesure selon laquelle on s'acquitte de la justice humaine. Telle fut la raison profonde du regain d'intérêt des hommes des XI^e-XIII^e siècles pour le droit romain, alors qu'il avait été complètement oublié en Occident depuis Charlemagne et

même auparavant : il répondait à merveille au nouvel esprit du temps⁵⁵.

C'est le même esprit qui fit redécouvrir la science grecque. Certes, elle n'avait jamais été vraiment perdue de vue, puisque, dans les écoles monastiques et épiscopales du haut Moyen Âge, on avait étudié sans solution de continuité le *trivium* et le *quadrivium*, c'est-à-dire les « arts libéraux » élaborés par le monde gréco-romain. Mais ces arts s'étaient étiolés, puisqu'ils servaient seulement de propédeutique à l'étude de la science sacrée, selon les vieux préceptes du *De doctrina christiana* de saint Augustin. Avec la Révolution papale, on assiste à un changement de statut de ces disciplines et du lieu de leur étude.

Lorsqu'ils sont transplantés dans le cadre nouveau des Facultés des arts, les arts libéraux commencent à vivre d'une vie propre, malgré bien des réticences. Bien que Pierre Abélard (un des premiers « rationalistes » des nouvelles universités, et le premier à avoir conçu la théologie elle-même comme une science sur le modèle grec, c'est-à-dire un exposé abstrait et systématique, par différence avec l'exégèse linéaire, historique et symbolique de l'Écriture qu'elle avait été jusque-là⁵⁶), ait été durement attaqué par saint Bernard, les méthodes rationnelles qu'il introduisit à l'Université y prirent racine. C'est l'un de ses élèves, Pierre Lombard, qui devait écrire la première grande « somme théologique » exposant de façon systématique la vision du monde caractéristique de la nouvelle chrétienté. De même, bien que saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin aient eu eux aussi à combattre pour faire admettre Aristote, leur nouvelle vision scientifique de l'homme, axée sur une analyse approfondie de sa nature, ouverte à toutes les questions morales, politiques et même économiques importantes pour la vie du siècle, désormais

traitées sur un plan entièrement systématique et rationnel conforme à l'idéal méthodologique aristotélicien, s'imposa. Albert et Thomas n'étaient-ils pas des Dominicains, les membres d'une des nouvelles milices du parti papal ? Certes, la méthode scolastique restera longtemps centrée sur les « autorités ». Il faudra attendre Bacon et le développement de la science par les Galilée, les Descartes et autres Kepler et Newton pour mettre au point et généraliser la méthode expérimentale moderne. Mais la méthode scolastique pratiquée dans les universités du Moyen Âge, procédant par questions, distinctions, examen et résolution méthodique des objections, du *pro* et du *contra*, aura réveillé l'esprit scientifique de l'Antiquité et préparé directement les chercheurs à la démarche hypothético-déductive caractéristique de la science moderne.

En tout cela, on le voit, c'était toujours l'idée de base de la Révolution papale qui était ouvertement ou secrètement à l'œuvre : développer tous les pouvoirs et moyens de la nature et de la raison humaines pour travailler à la réalisation des idéaux éthiques et eschatologiques de la Bible. Mais, comme la raison est mesure, degré, construction et patience, ce choix ne pouvait se faire qu'aux dépens du fanatisme millénariste. Nous trouvons donc ici la clef que nous cherchions à la fin du précédent chapitre : si, dans le monde occidental, la voie d'une amélioration pacifique et progressive de la société par la science et le droit a tendu à l'emporter sur la voie millénariste violente qui n'envisage que vengeance et destruction, les Occidentaux le doivent au choix inspiré qui fut fait par les hommes de la Révolution papale de recueillir l'intégralité de l'héritage de raison et d'équilibre de l'Antiquité gréco-romaine.

La civilisation sera désormais une synthèse entre « Athènes », « Rome » et « Jérusalem » : les raisons

scientifique et juridique seront mises au service de l'éthique et de l'eschatologie bibliques, la foi se choisira comme moyen l'épanouissement de la nature humaine rationnelle. L'Antiquité classique s'intégrera complètement à l'imaginaire et à l'identité des peuples chrétiens d'Europe, et c'est cette synthèse, par laquelle s'élabore un esprit ou Forme culturelle sans équivalent ailleurs, qu'on peut désigner par le terme d'Occident.

7. CAUSE FORMELLE ET CAUSE MATÉRIELLE : LA QUESTION DE LA TRANSMISSION DES TEXTES

Ajoutons une remarque. Le droit romain et la science grecque étaient connus en Occident depuis longtemps en tant que simples matériaux. Par exemple, le texte du *Corpus juris civilis*, le grand recueil de droit romain réalisé à l'initiative de l'empereur Justinien au VI^e siècle, s'il n'avait jamais été mis en application, et pour cause, dans la partie occidentale de l'Empire, y avait été diffusé et n'y avait jamais été perdu. De même, bien que de nouveaux textes de science et de philosophie grecques, jusque-là ignorés de l'Occident où ils n'avaient pas été conservés, aient été découverts dans les bibliothèques arabes d'Espagne (du fait de la *Reconquista*) et (du fait des Croisades) à Byzance et au Proche-Orient, de nombreux autres textes avaient été continuellement gardés et recopiés dans les monastères occidentaux.

Aussi le renouveau du droit et de la science ne doit-il pas être interprété comme un fait contingent résultant de la découverte fortuite de certains textes. Le fait nouveau n'est pas matériel, mais intellectuel. Il est que des textes qui étaient disponibles depuis longtemps *étaient maintenant perçus comme utiles et pourvus de sens*. Avant la Révolution papale, les Occidentaux avaient dormi sur

ces vieux textes sans se soucier d'eux parce qu'ils n'avaient plus, ou n'avaient pas encore, la moindre idée de leur utilité et de leur valeur – un peu comme des sociétés pré-industrielles peuvent dormir pendant des siècles sur des champs pétrolifères ou des mines d'uranium sans soupçonner leur utilité et même leur existence. Si l'on pense que l'on va être sauvé ou damné uniquement par l'effet de la grâce, et que les actes humains n'interviennent en rien dans ce processus magique, on n'a certes pas besoin de calculer la valeur précise desdits actes. Par conséquent, on n'a nul besoin d'un outil technique comme le droit romain qui fait des distinctions subtiles et donnant lieu à quantification entre ce qui est licite et ce qui est illicite. Si l'on est dans cet état d'esprit et qu'on tombe par hasard, sur le rayon d'une bibliothèque, sur un manuscrit du *Code de Justinien*, on n'y prêtera pas plus d'attention que ne lui en prêtent les mites, surtout si l'on en perçoit le langage comme vieilli et obscur. C'est seulement si l'on a absolument besoin d'être éclairé sur les moyens d'établir une coopération pacifique et efficiente entre les hommes, si l'on a peur d'aller en enfer au cas où l'on n'établirait pas à cet égard les comptes les plus exacts, et si, dès lors, la mesure rationnelle de la valeur des actions devient un souci *vital*, qu'on découvre dans le *Corpus* une source vive et qu'on est prêt à faire tous les efforts nécessaires pour en déchiffrer les arcanes. C'est dans cette disposition d'esprit qu'Irnerius a commencé à étudier le droit romain à Bologne, et qu'ont travaillé après lui sur le *Corpus* des milliers d'étudiants à travers toute l'Europe. Même remarque pour la science grecque : les mathématiques, l'astronomie, la médecine, mais aussi les sciences politiques et morales grecques, ne sont intéressantes que si l'on estime moralement indispensable de connaître réellement le monde et l'homme, et si l'on est résolu à ne

plus se contenter des conceptions mythologiques dans lesquelles on soupçonne un mensonge ou une ignorance ; si, en un mot, l'on tient l'ignorance et la superstition pour une forme de péché.

Il est donc faux et superficiel de dire que le renouveau intellectuel de l'Europe des XI^e-XIII^e siècles serait uniquement dû à une influence arabe, pour la raison que les Croisades et la *Reconquista* auraient mis les sauvages européens en relation avec ces centres de culture raffinée qu'étaient Damas, Bagdad ou Cordoue, où la science grecque avait été depuis longtemps recueillie et traduite. Il est exact que de nombreux manuscrits inconnus des Européens leur furent révélés par l'intermédiaire du monde musulman, par exemple une bonne partie des corpus aristotélicien ou hippocratique. Il est vrai également qu'en complément des textes grecs recueillis ou traduits par les Arabes, les Occidentaux, à la grande époque de l'« averroïsme latin », ont découvert les contributions scientifiques originales des Arabes, notamment en matière de mathématiques. Mais ces éléments matériels sont moins importants que l'esprit qui les rendait signifiants et qui appelait à s'en emparer puis à les renouveler complètement, à la faveur d'un véritable second départ de la science mondiale. Cet esprit a été la cause formelle du renouveau de la science, les manuscrits trouvés en Orient en ont été la cause matérielle. Si la cause matérielle eût suffi, Galilée eût été Mongol⁵⁷.

CHAPITRE 5

L'avènement des démocraties libérales

Le cinquième événement ou « miracle » nous est plus familier. Il se confond avec les grandes *réformes libérales et démocratiques* qui ont fini de donner son visage propre au monde occidental moderne en lui permettant de poursuivre plus efficacement qu'au Moyen Âge les buts mêmes que s'était fixés la Révolution papale : améliorer le monde par la science et par le droit.

Les insurrections huguenotes en France, la guerre de libération des Hollandais contre les Espagnols, les deux révolutions anglaises, la Révolution américaine, la Révolution française de 1789-1792 (non, certes, celle de 1793-1794), le *Risorgimento* italien, des événements similaires, mais plus tardifs et dispersés, en Allemagne et dans les autres pays européens, ont créé les institutions démocratiques et libérales de nos pays occidentaux modernes : la démocratie représentative, le suffrage universel, individuel, libre et secret, la séparation des pouvoirs, une justice indépendante, une administration neutre, les mécanismes de protection des droits de l'homme, la tolérance religieuse, la liberté de la recherche scientifique, les libertés académiques, la liberté de la presse, la liberté d'entreprendre et la liberté du travail, la protection de la propriété privée matérielle ou immatérielle et le respect

des contrats. Ce sont ces institutions qui ont permis l'émergence du monde moderne et conféré à l'Occident, depuis deux ou trois siècles, ses réussites internes comme sa longue prééminence géopolitique sur le reste de la planète.

Ces poussées réformatrices, bien qu'elles concernent des domaines aussi différents que la vie politique, la culture et l'économie, ont toutes eu le même axe caché. Elles ont promu un nouveau modèle d'organisation des activités humaines : l'*ordre spontané de société* ou *ordre par le pluralisme*. Ce concept, décisivement éclairé par la contribution théorique de Friedrich August Hayek⁵⁸, désigne un ordre social qui ne reflète pas une structure naturelle préexistante ni n'est créé artificiellement par une autorité, mais se constitue spontanément par la composition des libres initiatives des individus. Or les réformateurs européens des XVI^e-XX^e siècles ont découvert que ces ordres sociaux polycentriques étaient plus efficaces, pour la résolution des problèmes sociaux essentiels, que toute forme antérieure connue d'ordre social.

Guidées par cette intuition devenant progressivement un modèle explicite, les grandes révolutions démocratiques ont ainsi promu en doctrine et en pratique le *libéralisme intellectuel* (la tolérance religieuse, le pluralisme dans les sciences, les écoles, la presse, la culture en général), la *démocratie* (c'est-à-dire le pluralisme dans le domaine politique, les élections libres, les gouvernements collégiaux et révocables), le *libéralisme économique* (le pluralisme dans le domaine économique). Et cette option s'est révélée, dans chaque cas, productrice de tels progrès qu'il n'est pas abusif de parler d'un nouveau saut dans l'évolution culturelle.

Précisons, pour chacun de ces trois domaines, les logiques et mécanismes en jeu⁵⁹.

1. LE LIBÉRALISME INTELLECTUEL

Avant de pouvoir comprendre complètement et analytiquement l'intérêt positif du pluralisme critique en matière d'idées et de connaissances, les Européens ont entamé d'abord une longue marche vers la *tolérance*, surtout à partir de la Réforme qui créait pour la première fois en Europe une situation de pluralisme religieux durable. Cette marche n'en part pas moins du Moyen Âge, avec Pierre Abélard, Raymond Lulle ou Nicolas de Cuse ; elle se poursuit avec les humanistes du XVI^e siècle, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Érasme, Guillaume Postel, Montaigne ou Bodin, et elle aboutit avec (pour ne citer que les plus grands noms) Grotius, Locke ou Voltaire. Mais il faudra un nouvel effort pour que l'on passe du concept de *tolérance* à celui de *pluralisme critique*, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle interdire le pluralisme produit plus de mal que de bien à la thèse selon laquelle le pluralisme produit par lui-même toujours un bien – ou, pour mieux dire, que la vérité n'est accessible *que* par le pluralisme critique. Cet effort sera accompli par des esprits particulièrement distingués comme Milton, Bayle, Kant, Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, John Stuart Mill et, de nos jours, Karl Popper ou Thomas S. Kuhn. La thèse du lien direct entre vérité et pluralisme a pour corollaire que tout citoyen doit être libre d'exprimer ses pensées, donc qu'il faut garantir constitutionnellement la liberté de toutes les institutions culturelles – édition, presse, école, recherche scientifique, arts et spectacles⁶⁰.

Les théoriciens cités ont progressivement mis en évidence, en effet, que le pluralisme critique, en matière d'idées et de connaissances, est fécond et non destructeur, qu'il sert la vérité mieux que la défense dogmatique

ou autoritaire de celle-ci – en un mot, que, dans ce domaine comme dans ceux que nous examinerons ensuite, le pluralisme est créateur d'ordre et non de désordre.

Ils sont partis du constat que la raison et la connaissance humaines sont fondamentalement *limitées* et *faillibles*. Personne ne sait tout, personne ne comprend tout, pas même le regroupement des esprits réputés les meilleurs à un certain instant. Par conséquent, si l'on emploie la force coercitive de l'État (ou *a fortiori* celle de la foule mimétique et persécutrice) à soutenir une certaine version de la vérité, on interdit aux autres faces de celle-ci d'apparaître et l'on bloque le processus de progrès des connaissances. Au contraire, la liberté de penser et de critiquer permet de remédier à la limitation intrinsèque de la raison humaine.

Popper donnera l'explication la plus nette et la plus simple de la logique qui est ici à l'œuvre. Pour qu'une théorie puisse être considérée comme vraie, il faut qu'elle soit à la fois *réfutable* – au double sens où elle ne comporte pas de « stratagèmes immunisateurs » qui lui permettent de prouver tout et son contraire, et où d'éventuels critiques disposent de la liberté sociopolitique de faire entendre une objection – et *non réfutée*. Il faut donc, du côté des chercheurs, une probité intellectuelle sans faille et, du côté de la société, une liberté totale. En outre, comme l'a montré Thomas S. Kuhn⁶¹, il faut une liberté non seulement individuelle, mais institutionnelle. Chaque « paradigme » de la pensée et de la science étant incarné dans une institution, et les chercheurs et intellectuels ne pouvant travailler de façon féconde, sauf exception, qu'au sein d'institutions, si l'on ne peut former librement celles-ci, on ne pourra pas soutenir de paradigmes nouveaux. Mais qui dit liberté des institutions dit société libérale, avec une société

civile distincte de l'État et une multiplicité d'organismes économiquement indépendants de celui-ci. Car si le dissident dépend de ce par rapport à quoi il dévie, il ne pourra soutenir durablement sa dissidence. Il faut critiquer à ce sujet la fausse idée que l'État pourrait lui-même organiser le pluralisme au sein de ses propres institutions : l'État et ses institutions internes sont en effet fondés, eux aussi, sur certains paradigmes qu'on ne peut librement critiquer de l'intérieur ; donc, s'il n'y a pas de société civile *extérieure* d'où puisse venir la contestation, tout le débat public reste enfermé dans le cadre d'un certain paradigme érigé en dogme.

Il faut souligner que le pluralisme critique n'aboutit ni au scepticisme ni au relativisme. Il y a des idées, des thèses, des connaissances, qui, même exposées aux pleins feux de la critique, leur résistent, au sens où personne ne peut les réfuter en mettant en évidence un vice des raisonnements qui les ont établies ou en leur opposant des faits contraires. Elles devront donc être tenues pour vraies, du moins jusqu'à ce qu'elles soient éventuellement, un jour, réfutées. La démarche du rationalisme critique consiste seulement à disjoindre les concepts de *vérité* et de *certitude* ; on ne progresse vers la première qu'en renonçant à la seconde. Toute vérité est en sursis. Le rationalisme critique implique qu'il n'existe rien de tel qu'un « arbre de la philosophie » à la mode cartésienne, solidement planté dans le sol de la certitude, ne remettant jamais en cause ses racines et se contentant d'ajouter de nouvelles connaissances aux anciennes. Il faut renoncer à ce modèle : rien, dans l'état actuel de la science, n'est *a priori* à l'abri des critiques, même et surtout pas les fondations, comme on le voit dans l'exemple des physiques einsteinienne ou quantique remettant complètement en question les fondations de la physique

newtonienne. Mais, dès lors qu'il existe, à toute époque, un ensemble de connaissances qui résistent à la critique, elles ne peuvent être estimées fausses que par celui qui a des arguments rationnels à leur opposer. *La charge de la preuve revient au sceptique et le sceptique inactif ne peut rien contre elles.* Elles sont donc les vérités du temps. De fait, dans le monde occidental moderne où les scientifiques peuvent tout critiquer, il existe un solide capital de science considéré comme valide et qui ne cesse d'augmenter.

C'est sous l'influence de ces nouvelles doctrines que la science européenne put s'épanouir. Elle fut pratiquée d'abord, on l'a vu, dans les universités médiévales, pour lesquelles Abélard avait déjà obtenu une certaine autonomie. Mais, à mesure que renaissait la science antique, et surtout lorsque, avec la Réforme et la Contre-Réforme, et les réflexions passionnées et profondes qu'elles suscitèrent, l'idéal même du dogmatisme fut discrédité, le cadre universitaire fut ressenti comme trop étroit. La science fut alors promue, aux XVI^e-XVII^e siècles, par des réseaux de chercheurs individuels – comme les correspondants de Descartes ou la « République des Lettres » de Bayle – ou par des institutions académiques nouvelles, tels le Collège de France ou l'université jésuite, le « Collège romain ». Les académies scientifiques prirent le relais au XVIII^e siècle. Les intellectuels européens bénéficièrent de la liberté de l'édition qui avait été établie en Hollande conformément à une politique délibérée des dirigeants de ce pays⁶². La recherche scientifique prit enfin sa vitesse de croisière au XIX^e siècle avec la création des grandes institutions académiques européennes et américaines auxquelles fut formellement reconnue la liberté de recherche, grâce à l'affranchissement des censures ecclésiastiques et gouvernementales. Il faut citer, à cet égard, la réforme des universités prus-

siennes par Wilhelm von Humboldt qui devait être imitée dans toute l'Europe. En France, ce fut ce modèle allemand qui, après 1879, obligea les républicains, qui avaient finalement conservé le monopole napoléonien sur l'école, à atténuer quelque peu le dogmatisme immanent à celui-ci en établissant, au sein même de l'enseignement public, les principes et les mécanismes d'une certaine autonomie des institutions académiques par rapport au gouvernement (ce fut l'œuvre de grands esprits comme Louis Liard). Le monopole scolaire napoléonien fut d'ailleurs lui-même remis en cause par les orléanistes (loi Guizot de 1832, loi Falloux⁶³ de 1850, loi Laboulaye-Dupanloup de 1875). Tout cela alla de pair avec les progrès de la liberté de la presse, progressivement élargie jusqu'à l'aboutissement que constitue la grande loi française de 1881. Entre-temps, la tolérance finissait d'acquérir partout valeur constitutionnelle, avec la suppression de toute Église « établie » en Amérique (les États-Unis ont été le premier État moderne laïc), avec la Déclaration française des droits de l'homme, suivie de l'émancipation des juifs (celle des protestants avait été accomplie dès le règne de Louis XVI), avec l'autorisation du culte catholique en Angleterre en 1819.

Ainsi a été établie, et est passée peu à peu dans les mœurs, la liberté de penser en Occident. Les Occidentaux savent désormais que l'humanité peut et doit chercher toujours plus loin le Vrai et qu'elle a devant elle un avenir indéfini de découvertes nouvelles. Bien au-delà du mouvement des Lumières, cette foi est devenue consubstantielle à notre civilisation, ainsi que toutes les valeurs et attitudes mentales qui vont de pair avec la recherche scientifique : honnêteté intellectuelle, sens de l'exactitude et de la preuve objective, goût d'apprendre, visée encyclopédique, rejet absolu de l'argument d'autorité⁶⁴.

Soulignons à présent que *rien de tout cela n'a eu lieu ailleurs qu'en Occident ou autrement que – à date récente – sous l'influence de l'Occident.*

Certes, d'autres civilisations ont parfois accepté en pratique le pluralisme religieux, mais aucune civilisation autre que l'Occident n'a fait du pluralisme intellectuel une valeur positive ni établi des institutions spécialement vouées à le protéger et à le mettre en œuvre. Il y a eu une science indienne, chinoise, japonaise, arabe. Mais l'absence de véritable liberté critique leur a été fatale. Il est établi que ces embryons de science n'ont jamais pu provoquer l'espèce de « précipité chimique » du progrès scientifique qu'on a observé en Occident à partir des Temps modernes, c'est-à-dire à partir du moment où ont été mises en place les institutions de liberté décrites ci-dessus.

2. LA DÉMOCRATIE

La démocratie est le nom spécial donné au libéralisme politique, c'est-à-dire à la liberté et au pluralisme dans les procédures de nomination des gouvernants et de prise de décision politique.

La démocratie, prise en ce sens, commence en Grèce et à Rome. Mais il est notable qu'elle n'ait pu s'y maintenir. Elle fut mise à mal par l'avènement des monarchies hellénistiques, puis de l'Empire romain. La partie occidentale de celui-ci fut submergée par des peuplades germaniques qui en étaient encore à un stade précivique de développement. Les royaumes barbares alors créés furent bientôt disloqués par la féodalité. De sorte que, dans une Europe où l'État civique lui-même dépérissait, il ne pouvait plus y avoir de place pour rien qui ressemblât à la démocratie antique.

On sait que la régression fut plus brève et moins accentuée en Italie où se recréèrent très tôt des républiques urbaines se référant implicitement ou explicitement aux modèles romains. Les traditions démocratiques de l'Antiquité furent également conservées au sein de l'Église, dans le monachisme – notamment en raison du rôle qu'y joua la *Règle* de saint Benoît⁶⁵ – comme dans les chapitres épiscopaux⁶⁶. Ces traditions s'épanouirent en doctrines construites avec le conciliarisme du ^{xv}e siècle, préparant le grand travail doctrinal anti-absolutiste du ^{xvi}e siècle, celui des « monarchomaques » protestants et catholiques⁶⁷, qui devait déboucher sur la création des deux Républiques hollandaises d'Oldenbarnevelt et de Jean de Witt. De là, le flambeau démocratique passa aux révolutionnaires anglais qui comprirent que, pour que l'État respectât les droits individuels des citoyens, ses pouvoirs devaient être détenus par une pluralité de magistrats renouvelables plutôt que par une aristocratie de naissance. Ce fut l'intuition des *Levellers*, premiers théoriciens politiques à proposer le suffrage universel, et après eux de toute la tradition républicaine anglaise, les Milton, les Harrington ou les Sidney, qui sont les sources intellectuelles directes de la Révolution américaine. En Angleterre même fut mis en place le premier régime de monarchie constitutionnelle et commença l'évolution qui devait conduire à la notion de responsabilité collégiale d'un gouvernement devant le Parlement élu et régulièrement renouvelé. La Constitution américaine fut une variante républicaine de ce modèle. Les révolutionnaires français de 1789 voulurent l'adopter à leur tour, mais ils furent débordés, dans un pays où l'absolutisme était allé plus loin que partout ailleurs en Europe, par les antidémocrates violents de 1793. Après l'épisode napoléonien, le parlementarisme finit néanmoins par s'imposer en France avec la Restauration, la monarchie de Juillet, la

II^e République, le Second Empire libéral et la III^e République, non sans avoir été amélioré par les contributions doctrinales de théoriciens comme Sieyès, Constant, Prévost-Paradol ou Laboulaye.

Il faut citer aussi les contributions des cantons et de la Confédération suisses, celles de la Hollande et de la Belgique en 1815 et en 1830, les apports au modèle de la démocratie parlementaire fournis autour de 1848 par le Danemark, l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie ou l'Italie – même si, en Allemagne, l'évolution devait être provisoirement bloquée par le triomphe de l'Empire bismarkien. En 1867, le Canada adoptait les institutions démocratiques qui sont encore les siennes, à quelques évolutions près, au XXI^e siècle. Par les lois de 1832, 1867, 1885-1886, l'Angleterre instaurait progressivement le suffrage universel. Non sans mener de regrettables combats d'arrière-garde, elle laissait bientôt l'Irlande s'émanciper et adopter de semblables institutions, ainsi que ses *dominions* d'Afrique du Sud, de Nouvelle-Zélande et d'Australie. On ne peut qu'être frappé par la convergence et la quasi-simultanéité de toutes ces évolutions constitutionnelles dans les pays qui constituent aujourd'hui l'Occident.

Elles témoignent de ce que les élites sociales de nos pays ont peu à peu compris que, dans le domaine constitutionnel comme dans celui de la vie intellectuelle et scientifique, un « ordre par le pluralisme » respectueux des opinions individuelles et conçu pour qu'elles puissent jouer formellement un rôle est préférable à un ordre absolutiste ou à un ordre instauré par des oligarchies fermées, sans parler des dictatures produites par le césarisme ou l'émeute populaire.

Cette compréhension de la supériorité des institutions politiques pluralistes n'allait nullement de soi. Dans l'Antiquité comme au Moyen Âge, et longtemps

encore aux Temps modernes, la plupart des théoriciens politiques avaient cru justifié en raison le non-partage du pouvoir. Un « corps » à plusieurs « têtes » est un monstre et ne peut avoir de comportement cohérent, disait-on de Dion Chrysostome à Jean de Salisbury et à Jean Bodin. Cependant, l'expérience des Temps modernes a montré qu'une cohérence plus grande encore peut être apportée par le *constitutionnalisme*. Dès lors qu'il existe un consensus sur des règles constitutionnelles précises et contraignantes, l'État est un, et l'on peut alors bénéficier des fruits spécifiques que procure le pluralisme politique – le recueil des opinions diverses, le concours d'hommes venant de tous les milieux, la pacification qui résulte de ce que les citoyens mécontents d'un gouvernement peuvent, au lieu de prendre les armes, attendre et préparer pacifiquement une alternance – sans être exposé par là même à l'anarchie.

Remarquons maintenant, à nouveau, que cet avènement de la démocratie *n'a eu lieu qu'en Occident*.

C'est que, comme la liberté de penser, il présupposait les acquis civilisationnels lentement produits par les quatre événements que nous avons précédemment décrits : la valeur de la personne (le principe démocratique « un homme, une voix » n'a de sens que dans une culture où « un homme » veut dire : un *ego* irréductible à tout autre), la valeur du droit (pas de constitutionnalisme là où n'existent pas préalablement l'idée même d'État de droit, la préférence pour les « voies de droit », ainsi que la pratique du formalisme juridique, toutes idées répandues en Europe sous l'influence des droits romain et canonique), enfin la conviction du caractère essentiellement *faillible* de la raison humaine.

Ce dernier point est capital. Il est faux que, comme le prétendaient les théories monarchiques depuis l'Antiquité, certains hommes, élus des dieux, possèdent la

science nécessaire pour gouverner seuls et sans contrôle. Pour que la solution démocratique s'imposât aux esprits les plus réfléchis, il a donc fallu que disparût d'Europe tout reste de culte monarchique et, plus généralement, toute idée que certains hommes sont faits d'une étoffe essentiellement différente des autres qui les affranchit des limitations de la raison humaine ordinaire.

Or nous pensons que *cette désacralisation du pouvoir en Europe a été le fruit du judéo-christianisme* ; que le *concept même de laïcité vient de la Bible* ; et que c'est la raison pour laquelle la démocratie n'est apparue, et ne peut probablement s'épanouir, qu'en Occident. Il convient de bien analyser ce point qui n'est pas volontiers reconnu de nos contemporains, mais qui a été remarquablement mis en lumière par un auteur australien, Graham Maddox⁶⁸.

Ce sont les prophètes hébreux – probablement, dit Maddox, parce que l'érection de la confédération des douze tribus en État monarchique ne fut pas un phénomène endogène, mais un emprunt artificiel aux institutions des peuples proche-orientaux voisins – qui inaugurerent la division et la lutte féconde du « pouvoir spirituel » et du « pouvoir temporel ». Le prophète ne se soumet pas au pouvoir du roi. Il n'hésite pas à aller interpellé celui-ci jusqu'en son palais ; le roi ne peut s'en débarrasser, car il sait qu'il se heurterait alors au peuple. Tous les livres historiques de la Bible montrent que les deux pouvoirs ne peuvent décidément se fondre dans quelque figure de monarchie sacrée ou de « césaropapisme ».

Nous avons dit plus haut pourquoi il en est ainsi : c'est que le pouvoir temporel, en tant que tel, ne participe pas à l'économie du salut. Celui-ci dépend de la seule conversion intérieure des hommes à laquelle tra-

vaillent les prophètes et les saints. L'État a pour mission de faire régner l'ordre, d'empêcher que la société ne devienne un enfer ; mais il n'a pas en mains les clefs du paradis. L'œuvre de salut se situe sur un registre définitivement décalé de toute politique.

La phrase de Jésus : « Rendez à César... » sanctionne cette répartition des rôles. Elle réhabilite d'ailleurs, d'une certaine façon, l'État. Les Hébreux, depuis Nabuchodonosor, n'avaient, sauf brièvement sous les Hasmonéens, connu l'État que sous la forme d'une puissance étrangère. Pour eux, l'État était donc toujours Babylone, la Bête, l'abomination de la désolation. Le Christ, lui, a vécu dans une société qui a été civilisée depuis un certain temps déjà par les Grecs et les Romains ; il a pu apprécier la capacité de l'État civique à faire régner l'ordre, ce moindre mal que saint Augustin appellera précisément la « paix de Babylone »⁶⁹. Aussi ne maudit-il pas l'État. À Pilate qui l'interroge, il dit seulement : « Je suis venu au monde pour rendre témoignage à la vérité. »⁷⁰ Ce qui signifie que chacun des deux pouvoirs a sa vocation et son horizon propres. L'État gère l'existant, les prophètes et les saints préparent l'avenir. Toutes les sociétés chrétiennes comporteront cette irréductible et féconde césure.

Or Maddox a montré que *c'est là le ressort profond de la naissance des démocraties aux Temps modernes*. Si le thomisme et le néothomisme de la Seconde scolastique, qui ressuscitèrent le jusnaturalisme antique, furent le point de départ des doctrines libérales en Europe, il n'y a pas de doute que la démocratie, elle, est venue surtout du terreau du calvinisme⁷¹. Dans les écrits des Huguenots français, des révoltés néerlandais, des Puritains anglais, de tous les prédicateurs de la Révolution américaine, tous calvinistes formés à un vétérotestamentisme exacerbé, il n'est question que des

« saints » qui doivent combattre les idoles monarchiques et la « Babylone de péché » qu'est l'État. Seul est sacré ce « reste saint d'Israël » que sont les élites morales et intellectuelles de la société civile, qui, tout à la fois, prennent à témoin et guident ce qu'on appellera bientôt l'opinion publique.

Les hommes de l'État n'ont et n'auront jamais aucun monopole ni privilège dans le discernement du Vrai, du Beau et du Bien. Les gouvernants, en effet, sont non seulement des hommes comme les autres, mais des hommes potentiellement pires, parce qu'ils sont exposés, du fait qu'ils possèdent un plus grand pouvoir, à pécher plus gravement. Aussi serait-il fou de leur postuler quelque science infuse, une inspiration ou une vocation qui justifieraient qu'ils soient placés au-dessus du droit commun⁷². Il faut, tout au contraire, les contrôler pour les empêcher de nuire et, pour cela, instaurer des institutions telles qu'aucun d'eux ne puisse acquérir à lui seul trop de pouvoir. Le suffrage universel, la régularité périodique des élections, la responsabilité collégiale du gouvernement devant l'assemblée des représentants du peuple sont l'incarnation institutionnelle la plus simple et la plus sûre de ce contrôle permanent de l'État par la société civile. Comme cela risque de ne pas suffire, il faut réserver explicitement la possibilité, en outre, d'un recours insurrectionnel, ce que fait Locke par sa théorie du « droit de résistance à l'oppression » (droit que la Déclaration française de 1789 inclura dans les droits naturels fondamentaux de l'homme). Ainsi, l'État n'est légitime que s'il ne prétend plus être un absolu et s'il se contente d'un statut instrumental. Telle est la matrice de la démocratie.

On peut donc vraiment dire que c'est l'esprit biblique qui, successivement par la Révolution papale et par les révolutions calvinistes, a accompli la désacralisation de

l'État. C'est cet esprit qui a accoutumé les Occidentaux à l'idée que l'État est *plus faillible* que la société, et que, par suite, celle-ci doit être souveraine en dernière instance. Tout le reste – le choix des régimes, monarchies constitutionnelles, républiques, présidentialisme, mono- ou bicamérisme, rythme des élections, types de scrutin, etc. – est de l'ordre des modalités.

A contrario, les philosophes politiques qui se sont déclarés hostiles à l'héritage biblique ont *tous*, comme par hasard, prôné un étatisme non démocratique, c'est-à-dire la *re-sacralisation de l'État*, soit sous une forme autoritaire ou absolutiste (Machiavel, Hobbes, Rousseau, Hegel, Maurras...), soit sous une forme totalitaire (Marx, Lénine, les néo-païens nazis). Hegel, en érigant à nouveau l'État en une figure de l'Absolu, a fait prendre à la démocratie un retard de plus d'un siècle en Allemagne. La France absolutiste puis jacobine a, elle aussi, re-sacralisé l'État, au point qu'en France tout ce qui n'est pas étatique a la réputation d'être impur. C'est le fondement de la prétention de l'État jacobin-napoléonien, puis gaulliste et socialiste, à diriger l'éducation et plus généralement à être la seule institution sociale qui puisse parler au nom de l'intérêt général. Ainsi les antibibliques ont-ils partout privé de fondement le principe démocratique de la souveraineté du peuple. Ce fut le cas, en particulier, pendant toutes les révolutions et insurrections faites par les « rouges », de la Terreur aux émeutes de juin 1848, à la Commune de Paris ou à la révolution d'Octobre, scénarios de violence dans lesquels a toujours été ignorée, méprisée et remise systématiquement aux calendes grecques la libre expression du suffrage populaire⁷³.

En résumé, la démocratie est née sur un sol culturel où figuraient la conviction et la doctrine de la faillibilité humaine, du droit de l'humanité à aspirer à un avenir

meilleur, de l'illégitimité du pouvoir politique à assumer par lui-même cet avenir et à constituer l'horizon dernier de la vie humaine. Là où n'existe pas ce terreau intellectuel et moral, c'est-à-dire dans la plupart des civilisations non occidentales, on peut réellement douter que la démocratie s'enracine, du moins dans la forme que nous lui connaissons.

3. LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

Pour des hommes animés de l'éthique biblique, cependant, la liberté de penser et la liberté politique ne sont que des moyens. Car améliorer le monde, cela implique, en définitive, de donner du pain à ceux qui ont faim. Là est la pierre de touche. Mais, pour multiplier les pains, c'est le cas de dire qu'il fallait un nouveau miracle. Ce fut l'économie de marché.

La réflexion sur les mécanismes de base de celle-ci fut l'œuvre collective de nombreux théoriciens de tous les pays d'Europe. Elle commença en Occident aussitôt que furent réétudiés les textes grecs, c'est-à-dire dès la Révolution papale. Il y eut d'abord la réflexion approfondie de saint Thomas qui, sous couleur de justifier doctrinalement la condamnation du prêt à intérêt par l'Église, commença en réalité à légitimer celui-ci, de même qu'il remettait en cause la notion aristotélicienne de prix naturel et admettait que les prix peuvent varier en fonction de l'offre et de la demande sans que cette variation puisse être imputée à quelque vice des commerçants⁷⁴. Les scolastiques poursuivirent cette réflexion, qui se développa avec le néo-thomisme de l'« École de Salamanque » des XVI^e et XVII^e siècles espagnols, puis avec un continuum de réflexions paneuropéennes, italiennes, françaises, hollandaises, anglaises, associant

notamment calvinistes et jansénistes. Il faut noter que l'école française – celle de Boisguilbert, de Vincent de Gournay, de Turgot, des Physiocrates et de Jean-Baptiste Say –, ainsi que l'école autrichienne, qui s'enracine dans la réflexion de l'École de Salamanque, sont tout aussi importantes pour la naissance de l'économie scientifique moderne que l'école des classiques anglais – Smith, Ricardo ou Malthus.

Tous ces théoriciens découvraient pas à pas que la « richesse des nations » dépend du développement du libre-échange, de la libre entreprise, du libre commerce et de la libre circulation des capitaux. La grande idée de Turgot, en particulier, est qu'à capacités de travail et à ressources naturelles inchangées la société recèle en son sein des trésors dormants de richesses virtuelles. On peut produire presque n fois plus de richesses si l'on peut immobiliser n quantités supplémentaires de capital. Mais cela implique que les différentes formes de revenu – à savoir, le profit de l'entrepreneur, la rente du propriétaire foncier ou l'intérêt du prêteur d'argent – soient reconnues comme légitimes, et, d'autre part, qu'elles soient aisément convertibles l'une dans l'autre. Cela implique donc la libéralisation de l'économie. J.-B. Say prolonge cette analyse par le concept véritablement prophétique d'*industrialisme*. En créant *ex nihilo* de la richesse, non seulement on améliorera la vie de tous, mais on supprimera ou atténuera des luttes politiques internes et externes les plus graves. En effet, les luttes sociales, comme les guerres, ont pour cause objective profonde, au-delà des motifs idéologiques divers qu'elles se donnent, les disettes, misères et autres pénuries matérielles dont souffrent les hommes. Le développement économique, en mettant fin aux pénuries, tendra à guérir la société de cette violence⁷⁵. *L'économie de marché est donc essentiellement morale.*

C'est ce dernier point qui a troublé le plus les penseurs. On le voit bien avec Mandeville, partisan encore honteux de l'économie de marché, puisqu'il reste enfermé dans le paradoxe selon lequel les « bienfaits publics » de l'économie libérale reposent sur des « vices privés » – à savoir, la recherche « égoïste » du profit. La solution avait pourtant été entrevue quelques années auparavant par le janséniste français Pierre Nicole (1625-1695), qui avait dit que l'échange marchand « remplit les besoins humains d'une manière que l'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut arriver »⁷⁶. Or, si les agents économiques, même suspects de ne pas être animés par la charité, font *mieux* qu'elle, peuvent-ils être condamnés par des chrétiens, du moins par des chrétiens fils de la Révolution papale et de la Réforme, qui sont donc résolus à mettre l'intelligence humaine au service de l'éthique ? Il faut se rendre à l'évidence : le paupérisme sera vaincu par la fécondité de l'économie de marché, et non par les vaines imprécations des millénaristes religieux ou sécularisés.

Ces intuitions fondamentales seront ensuite précisées par différents penseurs sociaux des XIX^e et XX^e siècles⁷⁷, qui montreront comment la liberté, loin de produire du chaos, produit un ordre économique plus complexe et d'efficacité supérieure aux ordres traditionnels ou aux ordres administrés. Même quand les agents économiques sont dispersés, situés les uns par rapport aux autres à de longues distances qui interdisent la concertation directe, leurs comportements sont néanmoins coordonnés. Ils le sont par un double système de communication. Le *droit* délimite précisément les frontières des propriétés privées, il est un guide « négatif » qui dit ce qu'il *ne faut pas* faire si l'on ne veut provoquer conflits ou litiges avec autrui en empiétant sur son domaine. Les *prix* sont un guide

« positif » qui dit ce qu'il *faut* faire si l'on veut se mettre en mesure de répondre précisément à ses besoins et à ses désirs. Les prix indiquent en effet quels sont les biens chers, donc très demandés, et les biens peu chers, donc peu demandés. L'agent économique qui cherche à maximiser son profit s'ingénie à produire les biens chers avec des facteurs de production bon marché : il produit donc ce qui manque en utilisant ce qui est abondant. L'allocation des ressources est optimisée. D'autre part, les prix, dans un grand marché, sont une donnée extérieure qui s'impose à l'agent. L'agent qui achète et vend aux prix de marché adapte donc sa production et sa consommation à la structure générale des échanges. Inversement, en décidant d'acheter et de vendre certains produits, il pèse sur les prix de marché de ceux-ci, provoquant de proche en proche une adaptation du système général à ses décisions et ses arbitrages. Il y a donc adaptation du « local » au « global » et du « global » au « local ». L'économie est ainsi un « système auto-organisé » – la fameuse « main invisible » de Smith –, capable de rattraper sans cesse de lui-même les déséquilibres provoqués par les changements des besoins, des ressources et des techniques. Aucune autorité centrale n'a besoin d'intervenir, sinon pour assurer que tout le monde respecte la règle du jeu.

C'est ce modèle économique qui devait s'imposer partout, à des dates et à des rythmes différents à partir des XVII^e-XVIII^e siècles, en Europe et en Amérique, et y provoquer une spectaculaire croissance, ce qu'on appelle couramment (mais le terme est légèrement inexact, nous verrons tout à l'heure pourquoi) la « révolution industrielle ». Le rôle des théoriciens fut grand dans cette évolution. Pour une part, les économistes ne faisaient que théoriser ce qui avait déjà lieu sous leurs yeux ; mais, inversement, à mesure qu'ils identifiaient les mécanismes

en cause et mettaient en évidence leur *modus operandi*, ils incitaient les hommes politiques à faire évoluer les institutions dans le sens de la libéralisation économique.

4. L'ORDRE AUTO-ORGANISÉ ET SES ADVERSAIRES

On voit que, dans les *trois* cas évoqués ci-dessus – la liberté intellectuelle, la liberté politique, la liberté économique, est à l'œuvre ce même paradigme du *pluralisme créateur d'ordre* ou *ordre auto-organisé*, modèle qui n'a été vraiment compris et scientifiquement étudié qu'à date récente grâce aux concepts élaborés par la théorie des systèmes⁷⁸.

La raison pour laquelle ce paradigme était si difficile à penser clairement était qu'il heurtait les modèles anciens d'ordre, pensés et formalisés depuis l'Antiquité : l'*ordre naturel* et l'*ordre artificiel*⁷⁹. La plupart des esprits, en Europe, avaient été éduqués à ne reconnaître que ces deux types d'ordre et, par conséquent, à percevoir comme chaotique tout ordre spontané où les individus sont laissés libres d'agir à leur guise, en utilisant leurs propres ressources pour exécuter leurs propres projets. Il y avait, en ce sens, un véritable « obstacle épistémologique » qui s'opposait à ce que l'opinion commune comprît le mode de fonctionnement des institutions de la démocratie libérale, lesquelles n'ont d'autre raison d'être que de permettre l'émergence des ordres auto-organisés dans les trois registres de la vie intellectuelle, politique et économique.

Les adversaires de la démocratie libérale se séparèrent en deux groupes. Ceux qui croyaient à la supériorité des ordres *naturels* furent à l'origine des familles de pensée qu'on appelle la *droite*. Ceux qui croyaient à la supériorité des ordres *artificiels* (ou *pensés*, ou *cons-*

truits) furent à l'origine de la *gauche*. La droite prôna un retour en arrière réactionnaire à l'ancienne société féodale, monarchique, agricole et artisanale, réputée plus proche de l'ordre naturel. La gauche prôna une fuite en avant dans l'utopie et chercha à imposer artificiellement à la société un ordre réputé plus juste et plus rationnel. Le point commun, dans les deux cas, était l'incompréhension et la détestation de la société démocratique et libérale en train de naître⁷⁹.

Naturellement, réactionnaires et révolutionnaires se combattirent aussi les uns les autres, de sorte que l'on ne comprit pas facilement que leurs similitudes étaient plus profondes que leurs oppositions. Comme, en outre, dans les nouvelles démocraties, le principe majoritaire engendrait une bipolarisation entre gauche et droite parlementaires, l'opinion publique a vécu pendant des lustres et vit encore largement dans un certain état de confusion intellectuelle. On a cru que la vie politique et les enjeux de société se structuraient en *deux* camps, la gauche et la droite, alors qu'il y avait, en réalité, un jeu complexe entre *trois* pôles, la gauche, la droite et la démocratie libérale, cette dernière ayant rarement, jusqu'à nos jours, combattu sous ses propres couleurs⁸¹.

La similarité des oppositions de droite et de gauche à la démocratie libérale se découvrit finalement à tous les observateurs lorsque les radicaux des deux camps parvinrent enfin, au XX^e siècle, dans certains pays d'Europe, à abattre la démocratie libérale et à créer des régimes conformes à leurs vœux – à savoir, respectivement, pour la droite, les fascismes, et, pour la gauche, les communismes. Dans l'horreur humaine et l'échec pratique de ces régimes totalitaires se révélèrent à la fois leur similitude profonde – tous deux étaient incapables de gérer l'ordre social complexe des sociétés modernes – et la supériorité, par contraste, des régimes de démocratie

libérale qu'ils étaient pourtant parvenus à discréditer dans l'esprit des populations européennes.

Ainsi, l'Occident dut subir en pratique les régimes fascistes et communistes pour enfin comprendre qu'ils étaient des impasses historiques et des trahisons de sa propre tradition.

De fait, *ni le communisme ni le fascisme ne furent des réalités proprement occidentales*. Ce furent des phénomènes pathologiques, des retours momentanés à des « instincts ataviques » de groupes mimétiques et de foules re-tribalisées. Ils firent revivre en effet des comportements non civilisés, à la fois *en deçà du civisme grec* (puisque les États communistes et fascistes-nazis ne furent plus dirigés par la loi, mais, arbitrairement, par des partis, des sectes initiatiques ; ils cessèrent d'être des États civiques, des Républiques⁸²), *en deçà du droit et de l'humanisme romains* (les totalitarismes furent des collectivismes, des négations de la propriété privée et de la personne ; tant le marxisme que le nazisme renièrent explicitement le droit, et spécialement le droit romain, stigmatisé comme « bourgeois »), *en deçà enfin de la charité et de l'espérance bibliques* (ils furent tous deux violemment athées et prônèrent l'écrasement de la morale par les forces telluriques de l'histoire). En un mot, ces régimes furent une régression à des formes sociales *antérieures aux événements spirituels par lesquels s'était construit l'Occident*.

Aussi bien toutes les forces spirituelles de l'Occident se sont-elles dressées contre ces perversions et ont-elles fini par en triompher.

Il est donc faux autant qu'odieux de prétendre discerner dans les totalitarismes une quelconque « vérité » de l'Occident. Des manifestations de pouvoir impérialiste, des crimes, des massacres de masse, toutes les autres civilisations en ont pratiqués d'analogues. Tout ce

que prouve la survenue des totalitarismes en plein XX^e siècle en Europe, c'est que les valeurs et institutions créées par la civilisation ne représentent encore qu'une couche relativement superficielle, et donc fragile, de notre culture. Comme le dit Hayek, cette couche ne fait que se superposer à celles antérieurement créées par les trois millions d'années de vie tribale de l'humanité, un peu comme, derrière le cortex où se développe l'intelligence humaine, subsiste en l'homme biologique un « cerveau reptilien », reliquat de l'évolution animale antérieure et siège d'instincts qui rejaillissent soudain au premier plan quand la vie animale est menacée. La couche de la civilisation humaniste, chrétienne, démocratique et libérale a été déchirée par la crise de l'entre-deux-guerres en Europe, et les totalitarismes européens ont su retrouver, sous elle, des instincts groupaux ataviques, qu'ils se sont ingéniés à légitimer idéologiquement et qu'ils ont utilisés à des fins criminelles. Mais ces instincts, je le répète, n'ont rien à voir avec l'histoire culturelle de l'Occident que j'ai narrée. Les communistes chinois, cambodgiens ou coréens ont su réveiller les mêmes instincts avec le même succès, et les Jeunes Turcs ont su faire d'aussi beaux génocides que les nazis.

Du moins les deux immenses traumatismes qu'ont été les totalitarismes fascistes et communistes du XX^e siècle auront-ils aidé *a contrario* l'Occident à prendre conscience des valeurs fondamentales qui le constituent comme civilisation. Le nationalisme, phénomène récent puisqu'il date des Temps modernes, avait profondément divisé l'Europe, engendrant des guerres européennes quasi incessantes entre le XVI^e et le XIX^e siècle. Mais la « guerre civile européenne » de 1914-1945 aura eu le mérite de « faire déborder le vase ». Par l'ampleur sans précédent et l'absurdité absolue de ses violences, elle aura montré que seuls les idéaux de la démocratie libé-

rale, communs à l'Europe occidentale, sont capables de maintenir la civilisation et une vie matérielle décente, c'est-à-dire d'atteindre les buts mêmes que les nationalismes avaient entendu promouvoir. La lutte des deux « blocs », elle, aura eu le mérite de durer assez longtemps pour que soit démontrée de façon éclatante la supériorité de l'économie de marché sur le socialisme réel. Ainsi ont été successivement effacées les frontières de *nations* et de *classes* qui empêchaient les Occidentaux de percevoir la similitude profonde de leurs valeurs et de leurs institutions. Le fait historique objectif de l'identité occidentale était resté, jusqu'au XX^e siècle, largement ignoré ou récusé : les crises du XX^e siècle auront dessillé les regards et créé la possibilité que l'*identité en soi* de l'Occident devienne *identité pour soi*⁸³. Peut-être sont-ce la Shoah et le Goulag qui, en manquant de supprimer la civilisation, ont fait réellement comprendre aux Occidentaux le prix de celle-ci et ont donc définitivement accouché de l'Occident.

Il semble d'ailleurs que la situation idéologique soit aujourd'hui quelque peu éclaircie. Les options totalitaires sont encore défendues, certes, par des minorités peu éclairées. Mais, précisées par le travail des grands philosophes sociaux de l'ère post-totalitaire – les Karl Popper, les Michaël Polanyi, les Ludwig von Mises, les Friedrich August Hayek, les Hannah Arendt, les Bruno Leoni, les Walter Eucken, etc. –, les doctrines démocratiques et libérales sont parvenues à une maturité telle qu'elles sont désormais comprises en profondeur par de nombreux dirigeants politiques et économiques ainsi que par de larges secteurs de l'opinion publique. Dans son célèbre ouvrage sur la « fin de l'Histoire », Francis Fukuyama⁸⁴ a sans doute péché par optimisme en supposant qu'après la chute du Mur de Berlin le modèle de la démocratie libérale serait adopté en pratique par tous

les pays de la planète. Mais il n'a pas eu tort de dire qu'il n'y avait pas, jusqu'à nouvel ordre, d'alternative sérieuse à ce modèle.

Celui-ci, bien que résultant d'une histoire des idées largement contingente et singulière à l'Occident, a acquis aujourd'hui une signification universelle. Paradoxe sur lequel nous devons maintenant nous pencher si nous voulons comprendre la situation exacte de l'Occident dans le monde moderne.

CHAPITRE 6

Un aspect universel de la culture occidentale

L'importance des innovations culturelles apportées par l'Occident pour l'évolution générale de l'espèce humaine a été particulièrement bien mise en lumière par Friedrich August Hayek⁸⁵.

Les deux ou trois derniers siècles de l'Histoire montrent une augmentation spectaculaire des capacités de l'espèce à exploiter son milieu naturel. Ce grand changement n'est pas dû au fait que le milieu naturel serait devenu plus fertile et, en général, plus riche : la planète Terre n'a pas changé depuis que l'espèce humaine y est apparue. Il n'est pas dû, non plus, au fait que l'espèce humaine elle-même aurait connu quelque mutation biologique la rendant capable de mieux exploiter la nature : rien de nouveau à cet égard depuis quelque 150 000 ans (apparition de l'espèce *homo sapiens sapiens*).

La cause du changement est tout autre. Elle est que les sociétés modernes ont un *savoir* exponentiellement plus grand que celui que possédaient les sociétés traditionnelles. C'est en effet la connaissance des structures et des lois de la nature qui permet d'orienter les forces de celle-ci vers une plus grande utilité humaine. Une humanité plus savante peut tirer d'un même environnement naturel une production supérieure.

1. DÉMOCRATIE LIBÉRALE.
DIVISION DU SAVOIR ET PRODUCTIVITÉ

Mais comment se fait-il que l'humanité moderne soit plus savante, puisqu'on vient de dire que le cerveau humain n'a pas changé ? Hayek fait l'hypothèse suivante : c'est parce que le savoir est désormais *divisé*, qu'il l'est parce que les individus ont pu se *spécialiser*, qu'ils l'ont pu dans la mesure où est apparue une société d'*échanges*.

On peut exprimer cela de manière schématique. Si un cerveau humain peut posséder une quantité 1 de savoir, et si la société est unanimiste (par exemple, une petite société archaïque soudée par le mimétisme d'un rite sacrificiel), une société composée de n membres possédera toujours, collectivement, une quantité de savoir égale à 1. Si, maintenant, la société en question rompt son unanimisme, autorise la différence, la division du travail et donc la spécialisation du savoir, son savoir collectif tendra vers n , et cela, alors même que le cerveau biologique de chaque individu aura conservé les mêmes potentialités.

Mais on ne peut se spécialiser que si l'on est assuré de trouver, par l'échange, ce qu'on cesse de produire par sa propre industrie. La possibilité pour une société d'augmenter son savoir en divisant son travail est donc strictement liée à sa capacité à organiser les échanges, c'est-à-dire à maintenir son lien social (pas d'échanges dans un contexte conflictuel) tout en rompant son unanimisme (pas d'échanges entre agents non différenciés). Il se trouve que c'est précisément cela que les cinq événements constitutifs de la culture de l'Occident ont permis de faire à une échelle incommensurablement élargie par comparaison avec tout ce qui avait été pratiqué en termes de division du travail par les civilisations antérieures. C'est en ce sens que, selon Hayek, l'Occident a

trouvé le secret d'un *saut évolutionnaire majeur dans les rapports que l'espèce humaine entretient avec la nature*.

L'échange, en effet, suppose des règles de juste conduite morales et juridiques : non seulement un droit commercial réglant l'échange économique lui-même, mais, plus généralement, un droit civil garantissant la propriété privée et réglant les contrats, un État-arbitre effectivement neutre, capable de dire le droit et de réprimer efficacement les délinquances. Cela n'est possible, à son tour, que dans un univers moral où la personne humaine individuelle et la liberté sont hautement estimées, dans un univers intellectuel où la raison critique prévaut sur la mentalité magico-religieuse, dans un univers social où l'« autre », c'est-à-dire l'homme qui n'appartient pas au même groupe familial, clanique, ethnique ou même national, est néanmoins perçu comme un partenaire légitime avec lequel on peut et on doit respecter les mêmes règles morales et juridiques fondamentales. Or ce sont ces univers qui ont été construits par l'Occident.

Ce « saut évolutionnaire » de l'espèce est comparable, dit Hayek, à celui qu'a constitué pour les animaux, à un certain moment de leur évolution biologique, le fait d'être pourvus de tissus photosensibles et donc, bientôt, de l'œil et de la vision⁸⁶. Cela a rendu possible aux organismes sièges de ces mutations de connaître *à distance* la présence de proies et de prédateurs, alors qu'auparavant cette connaissance requérait le contact direct, olfactif ou chimique. De même, le droit et le marché ont changé radicalement les conditions de la coopération sociale en rendant possible une coopération *à distance*, allant bien au-delà des petites sociétés traditionnelles où régnait une division du travail restreinte, ne permettant qu'une faible productivité. Le droit abstrait, en effet, ne présuppose pas la connaissance concrète des hommes avec qui l'on procède aux échanges, donc l'appartenance à une même ethnie ou

communauté possédant les mêmes institutions, les mêmes genres de vie, les mêmes connaissances et les mêmes fins. Dès lors qu'il y a consensus sur le droit de propriété et le respect des contrats, ce mode de coopération entre les hommes peut donc s'étendre à très longue distance. De même, les signaux fournis par le système des prix sont « codés ». Ils ne disent rien des raisons concrètes pour lesquelles l'offre ou la demande de biens ont varié. Ils n'en constituent pas moins des guides cognitifs suffisants pour que l'agent du marché prenne les décisions adéquates compte tenu de ces variations. Ils sont informatifs par eux-mêmes, sans qu'aucune concertation concrète ne soit nécessaire entre les partenaires de l'échange. En ce sens, ils ne sont pas limités à la communauté restreinte au sein de laquelle une telle concertation serait concevable, et ils peuvent donc faire le tour de la planète sans perdre leur teneur cognitive. Le droit et les prix abstraits sont ainsi, dit Hayek, de véritables systèmes de « télécommunication » rendant possible une organisation des échanges à très grande distance⁸⁷.

Mais qui dit coopération à plus grande distance dit coopération au sein d'une plus grande communauté, donc division et spécialisation des savoirs plus poussées, donc augmentation du savoir collectivement possédé, donc enfin efficacité exponentiellement augmentée de l'action de l'homme sur la nature. C'est ainsi, et seulement ainsi, que s'expliquent les progrès phénoménaux en productivité, production et consommation qui ont eu lieu dans les sociétés occidentales à mesure que se mettaient en place les institutions de la démocratie libérale, c'est-à-dire à partir des XVII^e-XVIII^e siècles, en Europe et dans les colonies européennes.

Il faut, à ce sujet, corriger une erreur courante. L'expression « révolution industrielle » par laquelle on désigne souvent cette croissance économique spectaculaire

laire des deux ou trois derniers siècles est trompeuse en ce qu'elle donne à croire que la cause efficiente du développement économique aurait été l'industrie ou la technique en tant que telles, alors que c'est au contraire le développement de l'économie d'échanges qui a rendu possibles l'inventivité technique et la croissance de l'industrie. Ce qui a brisé le cercle vicieux du non-développement, ce n'est pas telle ou telle invention scientifique ou technique. On sait d'ailleurs que de nombreuses inventions dont le principe avait été indubitablement découvert dès l'Antiquité ont « dormi » ensuite pendant de longs siècles sans jamais se traduire en productions techniques concrètes. C'est l'apparition de conditions morales et sociopolitiques nouvelles permettant l'entrepreneuriat, la liberté des initiatives, la possibilité de rencontrer de nombreuses offres et demandes sur des marchés toujours plus vastes qui a permis de réveiller et de multiplier ces potentialités. Les inventions scientifiques majeures qui ont permis la « révolution industrielle » sont moins la *mule jenny* ou la machine à vapeur que les inventions faites par les grands penseurs de la démocratie libérale, de l'École de Salamanque à Grotius, aux *Levellers*, à Boisguilbert, à Locke, à Turgot, à Smith, à Kant, à Humboldt ou à Benjamin Constant. Ce sont ces innovations dans les *sciences morales et politiques* qui, en rendant possible l'économie d'échanges à vaste échelle, ont créé les conditions de possibilité de l'avance des sciences de la nature et des technologies.

2. L'EXPLOSION DÉMOGRAPHIQUE ET SA SIGNIFICATION

Le premier effet de l'augmentation de la production due à la mise en place du marché a été l'*explosion démographique*. Je rappelle que celle-ci, qui touche aujourd'hui

d'hui l'ensemble de la planète, a commencé en Europe, et qu'elle est même une des causes principales du déversement de populations de l'Europe vers les terres « vierges » de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Océanie. Elle a commencé en Hollande et en Angleterre – ce dernier pays, qui avait 5 millions d'habitants au XVI^e siècle, soit quatre fois moins que la France, rejoignit puis dépassa celle-ci au milieu du XVIII^e siècle. Même croissance, décalée de quelques décennies, en Allemagne et dans toute l'Europe.

Le décollage démographique du Tiers Monde ne commencera qu'à mesure qu'il sera touché par la colonisation européenne. Celle-ci apporte des techniques – hygiène, médecine, etc. – mais, surtout, elle fait entrer des régions jusque-là isolées dans un circuit économique mondialisé qui, même réputé « inégal », a pour effet de leur procurer des ressources alimentaires dans des quantités dont jusque-là elles n'avaient jamais disposé. Les massacres, volontaires et involontaires, effectués par les colonisateurs dans certaines populations non européennes sont humainement horribles. Mais il n'est pas sérieux de prétendre, comme le fait Sophie Bessis⁸⁸, que l'expansion démographique du Tiers Monde aurait été « brisée » par l'arrivée des Occidentaux. Avant celle-ci, au contraire, il n'y avait, dans la démographie de ces sociétés, aucune dynamique endogène de croissance. La population des sociétés traditionnelles obéissait à une logique inchangée depuis des millénaires : elle était rigoureusement limitée par la pénurie de nourriture et des autres biens vitaux.

Il faut de nouveau citer ici une thèse de Hayek particulièrement éclairante dans sa froide rigueur scientifique. Les intellectuels de gauche et de droite, à partir de la moitié du XIX^e siècle, ont accusé le capitalisme d'avoir appauvri les hommes. Ce fut une tragique illusion d'optique. En effet, le capitalisme n'a pas *appauvri les*

hommes, il a – dans une première phase – *multiplié les pauvres*. Or, pour multiplier les pauvres, il faut être plus riche, et c'est bien ce qu'a été l'économie capitaliste. Mais, au début, les suppléments de productivité qu'elle a apportés ont été intégralement utilisés par les sociétés proto-capitalistes pour satisfaire un peu mieux ce qui avait été leur obsession depuis toujours, *se maintenir en vie*, plutôt que pour *augmenter leur niveau de vie*. Il se trouve en effet que l'homme préfère vivre, même pauvre, que mourir. D'où la croissance démographique des populations *au seuil de pauvreté*.

De fait, on n'avait jamais vu, dans les villes européennes, autant de pauvres, phénomène dont témoignent aussi bien, pour la France et l'Angleterre, les études du Dr Villermé ou d'Engels que les romans de Dickens. Cependant, il ne s'agissait pas de gens qui auraient été appauvris après avoir été riches. Il s'agissait de gens *en vie* qui, auparavant, auraient été *morts* ou, plus exactement, *ne seraient pas nés*. L'impression qu'il n'y avait jamais eu autant de pauvres était donc exacte, mais il était faux que ce fût le résultat d'une crise de l'économie, c'était au contraire le résultat de ses progrès. Très vite, au cours du XIX^e siècle, les nouveaux progrès de productivité seront utilisés à vivre mieux à population plus faiblement croissante, jusqu'à l'époque des « Trente Glorieuses » où la quasi-intégralité des progrès de la production économique ont passé en élévation du niveau de vie à population stabilisée. Le Tiers Monde, lui, en est encore, pour sa plus grande partie, à la première phase de cette « transition démographique » : il se multiplie démographiquement, il est donc « pauvre », et d'une pauvreté plus visible et donc choquante que jamais auparavant, mais lui aussi n'en est pas moins en train de bénéficier d'un progrès économique qu'il commence à transformer en enrichissement des individus.

Je pense que la croissance démographique des trois derniers siècles a été si spectaculaire qu'elle constitue, à elle seule, un signe éloquent de ce qu'une étape majeure de l'évolution de l'espèce humaine a été franchie. On objectera sans doute que l'augmentation de la population n'est qu'un critère quantitatif qui ne dit rien d'autres paramètres qualitatifs et moraux. Ce critère n'en a pas moins une signification précise en termes d'évolution. La multiplication quantitative d'une espèce, toujours menacée dans sa niche écologique par le *struggle for life* darwinien, est un marqueur objectif de son succès dans le courant général de la vie.

Pendant les quelque trois ou quatre premiers millions d'années de son existence, l'espèce humaine a oscillé, estime-t-on⁸⁹, entre 3 et 10 millions d'individus sur toute la planète. Vers 10 000 ans avant J.-C. – c'est-à-dire tout récemment si l'on se place à l'échelle de la vie globale de l'espèce et même de la seule espèce *sapiens sapiens* –, il s'est passé un événement considérable – à savoir, la « révolution néolithique » (invention de l'agriculture, de l'élevage, de l'artisanat, sédentarisation), qui a multiplié ce chiffre par 50, portant la population mondiale à quelque 250 millions d'individus à l'époque du Christ. De là au XVIII^e siècle, elle a encore un peu plus que doublé. Cette multiplication par 100 en quelque 12 000 ans représente déjà une mutation impressionnante par rapport à la stagnation qui avait prévalu pendant la phase paléolithique de la vie de l'espèce.

Mais voilà qu'ensuite, en seulement deux siècles et demi, soit de 1750 à 2000, la population mondiale est passée de 700 millions à 6 milliards, ce qui représente un quasi-décuplement, et surtout, en chiffres absolus, l'apparition de plus de 5 milliards d'hommes dont on dirait qu'ils ont « jailli du sol » en un éclair, la planète Terre s'étant trouvée inopinément capable de les nourrir.

Quand on sait que cette explosion démographique commence en Europe et ne concerne les autres continents qu'à mesure qu'ils sont touchés par l'Europe, il apparaît que la seule explication rationnelle de ce changement explosif est la modification qui avait eu lieu dans l'organisation interne des sociétés de ce continent. Ainsi doit-on dire, quitte à choquer certains, que les 5 milliards d'hommes supplémentaires apparus sur Terre depuis 1750 sont les fils et filles du capitalisme – et, en ce sens, les fils et filles de l'Occident⁹⁰.

3. VALEUR UNIVERSELLE DE LA SOCIÉTÉ DE DROIT ET DE MARCHÉ

On voit par là que l'émergence de la société de droit et de marché concerne désormais, directement ou indirectement, *toute* l'espèce humaine. Et de même que l'invention de l'œil a exercé une « pression de sélection » irrésistible sur l'ensemble de l'évolution animale, l'invention du droit et du marché par l'Occident exerce aujourd'hui une pression de sélection sur l'ensemble de l'évolution culturelle de l'espèce. Il y a fort à parier qu'aucune société humaine ne pourra, à terme, se dispenser de les pratiquer, sauf à accepter une situation d'infériorité structurelle permanente par rapport aux sociétés qui les ont adoptés. Dire cela n'implique nul « ethnocentrisme », encore moins une quelconque « culture de la suprématie » (Sophie Bessis). L'espèce a connu dans le passé, et connaîtra dans l'avenir, des innovations d'importance comparable. La « révolution néolithique » a été faite en Mésopotamie il y a quelque dix mille ans, par les lointains prédécesseurs des Arabes en ces régions. Il est absurde qu'il soit « politiquement correct » d'énoncer cette dernière vérité et incorrect de dire que la dernière mutation importante de l'humanité a été faite par l'Occident.

La vérité est que, comme l'ont soutenu de nombreux auteurs et, récemment, de façon particulièrement nette et argumentée, Jean Baechler, l'humanité s'achemine aujourd'hui vers une histoire une⁹¹. Si, comme Baechler, on divise la vie de l'espèce en trois phases – paléolithique, traditionnelle et moderne –, on constate que l'humanité a été, dans les deux premières, dispersée, avec de multiples histoires parallèles, alors que la troisième phase voit le rapprochement définitif des groupes humains et, d'ores et déjà, leur donne à tous conscience d'être membres d'une même humanité habitant la même planète, cela ayant été réalisé par la modernisation dont l'Occident a été l'agent causateur.

C'est un non-sens d'accuser l'Occident d'avoir créé cette situation par l'effet de quelque intention malveillante. L'Occident a été colonisateur parce qu'il a été technologiquement et économiquement supérieur, et il a acquis ces supériorités à la faveur du processus de morphogenèse culturelle que j'ai décrit, qui a occupé tellement de temps et un si grand nombre d'acteurs indépendants que c'est un non-sens que de prêter à cette collectivité anonyme quelque intention délibérée, *a fortiori* quelque culpabilité que ce soit. Il n'y a eu dans la colonisation aucune « méchanceté » ou, plus exactement, il n'y en a eu ni plus ni moins que dans tous et chacun des phénomènes antérieurs de puissance⁹². Les Arabes ont été des conquérants dénués de tout scrupule et de grands esclavagistes. Les tribus africaines, américaines, océaniques ont toujours pratiqué la guerre. Les Chinois n'ont pas attendu l'invention des armes de destruction massive pour procéder souvent, dans leurs divers conflits, notamment contre les Mongols, à l'anéantissement simultané, à l'arme blanche, de centaines de milliers de vies humaines⁹³, et leur art de la torture n'est plus à vanter. D'autre part, à peu près toutes les sociétés ayant promu

un certain art de vivre hautement estimé par elles-mêmes ont considéré leurs voisins comme des barbares et les ont traités comme tels par l'asservissement, la levée de tributs ou, simplement, l'inimitié et le mépris. Il se trouve qu'en Occident les effets de cette méchanceté humaine universelle et permanente ont été décuplés par la puissance scientifique et économique qu'avait acquise cette civilisation ; c'est mal raisonner que de dire que les Occidentaux ont été dix fois plus méchants.

S'il y a une spécificité de l'Occident, c'est au contraire que, ayant affirmé sa foi dans les droits de l'homme, promu l'État de droit et en général les voies de droit, il a plutôt, semble-t-il, commencé à briser avec la vieille logique de la pure puissance et à mettre un plus haut prix à la science et au développement socio-économique qu'à la prédation. On peut d'ailleurs voir là moins l'effet d'un progrès moral que d'un progrès intellectuel. C'est moins en raison de l'odieux de la politique de la force que de sa stérilité que, dans l'Occident moderne, les Machiavel et les Hobbes ont commencé à céder le pas aux Kant et aux Herbert Spencer.

La question qui se pose maintenant n'est donc pas de savoir si l'humanité peut se permettre de revenir aux cultures traditionnelles *telles quelles*. C'est une question aussi vaine que celle qui consisterait à se demander si les Européens des quatre ou cinq derniers millénaires auraient pu et dû se passer de l'agriculture ou de l'élevage, compte tenu du fait que c'était là une invention mésopotamienne, « étrangère », faisant injure à l'« identité » des constructeurs de mégalithes. Les Européens avaient faim, ils préféraient vivre. Ils ont donc adopté l'agriculture, l'élevage, et tout le reste, la sédentarisation, la ville, l'État, l'écriture, dès qu'ils ont connu ces innovations. Et, réfléchissant à ce qu'ils faisaient, ils ont changé leur « identité » à mesure.

Les hommes des sociétés non occidentales, eux aussi, tiennent à rester en vie. Or ils ne pourraient revenir à la situation qui était la leur avant la colonisation et ne pourraient renoncer à vivre dans un environnement occidentalisé à quelque degré que s'ils acceptaient de réduire leurs populations des neuf dixièmes, diminution drastique indispensable pour qu'il y ait correspondance entre le chiffre de la population et la productivité possible dans le contexte des cultures traditionnelles qui seraient intégralement reconstituées. Inutile de dire que ceux de leurs leaders qui feraient ce choix, en espérant sauver leur propre vie, rencontreraient sur leur chemin ceux qui, à ce jeu, craindraient de perdre la leur – et c'est peut-être ce cruel dilemme qui est à l'arrière-plan des discordes civiles de maints pays du Tiers Monde. Les habitants des pays non occidentaux sont donc, qu'ils le veuillent ou non, condamnés à vivre désormais dans une civilisation technique qui est d'origine occidentale, et qui ne se maintient que parce qu'il existe une économie mondialisée fonctionnant avec des institutions juridiques, économiques et monétaires internationales qui portent elles-mêmes la marque de l'Occident.

Nous voyons que les civilisations non occidentales qui se développent le font toutes en s'occidentalisant à quelque degré. On sait que Mustafa Kemal a fait délibérément ce choix pour moderniser la Turquie. D'autres pays ont eu des attitudes plus nuancées et complexes, comme le Japon, apparemment « occidentalisé » à grande vitesse depuis l'ère Meiji et, plus encore, depuis l'américanisation de l'après-guerre, mais qui conserve les principaux traits de sa culture propre. De même pour les « dragons » du Sud-Est asiatique et, maintenant, pour la Chine.

La question débattue aujourd'hui par les théoriciens est de savoir quel est le degré exact d'occidentalisation

requis par la modernisation, et s'il ne peut y avoir des versions largement non occidentales de la modernité.

Si, par « modernisation », on entend seulement l'usage de la technique, il est clair que la modernisation est loin d'impliquer une occidentalisation à 100 %. L'ayatollah Khomeyni a fulminé contre le grand Satan occidental dans des cassettes vidéo dernier cri, et les plus « médiévaux » des Talibans et autres islamistes savent, pour notre malheur, utiliser les armes et explosifs les plus sophistiqués. Les « Frères musulmans » d'Égypte ont soutenu que la culture scientifique et technologique était compatible avec les valeurs de l'islam et ils ont systématiquement encouragé les étudiants musulmans à s'engager dans des études scientifiques. Il a été remarqué qu'ils pouvaient y exceller tout en professant les thèses théologiques et juridico-politiques que l'on sait.

Mais ce n'est là qu'un aspect superficiel des choses. Car nous avons vu que la civilisation technique ne consiste pas en une performance intellectuelle supérieure (dont sont capables des hommes de toute origine, à titre individuel, dès lors qu'ils sont adéquatement formés), mais en une division du savoir qui suppose elle-même une gestion libérale et pluraliste des échanges intellectuels et économiques, acquis proprement civilisationnel que de nombreuses cultures non occidentales n'admettent pas, puisqu'il impliquerait une transformation de l'ensemble des mentalités et des institutions sociales.

Sur ce plan plus profond, les études existantes aboutissent à des conclusions contradictoires. Un auteur anglais d'origine indienne, Deepak Lal, qui pose explicitement la question *Does modernisation require westernization* ?⁹⁴, répond par la négative. Les structures chinoises du clan, par exemple, auraient, selon lui, des vertus sociales inconnues des Occidentaux et qui favoriseraient particulièrement le commerce et les affaires en

général. C'est bien possible si l'on en juge par l'extraordinaire développement industriel actuel de la Chine⁹⁵. Au contraire, pour Ronald F. Inglehart⁹⁶, partout où il y a modernisation, on constate une occidentalisation rapide des mentalités et des mœurs. Pour l'économiste péruvien Hernando de Soto⁹⁷, enfin, la réponse est intermédiaire : pas de développement économique sans mise en place d'un système fiable de droits de propriété, comme il en existe aujourd'hui en Occident. Mais ces réformes juridico-administratives n'impliquent nullement une occidentalisation complète des valeurs. Les descendants des Incas ont un sens anthropologique de la propriété et une capacité d'entrepreneuriat qui n'ont rien à envier à ceux du *White Anglo-Saxon Protestant* et qui leur permettront de faire bon usage des techniques du capitalisme dès lors que des politiciens suffisamment lucides et novateurs auront su mettre celles-ci à leur disposition.

Je ne saurais trancher entre ces hypothèses, et je pense sincèrement que personne ne peut encore répondre scientifiquement à ces questions extraordinairement complexes qui commencent seulement à être explorées par les sciences sociales. L'« économie du développement » a surtout été l'œuvre, jusqu'à présent, d'économistes, alors qu'il faudrait mobiliser pour ces recherches les ressources de toutes les sciences sociales, y compris la philosophie sociale, la philosophie des religions et la philosophie tout court (nous y reviendrons en conclusion).

Mais, en attendant d'y voir plus clair sur le rythme et la nature exacte des transformations culturelles que doit provoquer dans les autres civilisations de la planète, en vertu de sa valeur évolutive, l'invention occidentale du droit et du marché, nous pouvons, du moins, énoncer certains faits touchant à la situation géopolitique *actuelle* de l'Occident.

CHAPITRE 7

Pour une Union occidentale

Ce qui a été dit dans les précédents chapitres peut en effet permettre d'articuler des problématiques très concrètes concernant les *frontières actuelles* de l'Occident, les conditions de l'*extension* éventuelle de celles-ci, enfin l'*organisation institutionnelle* qu'on pourrait être tenté de donner à cet ensemble.

1. LES FRONTIÈRES DE L'OCCIDENT

Si l'Occident est le fruit de la morphogenèse culturelle dont j'ai mis en relief certains moments clés, et s'il est vrai que les cultures ne se forment que dans le temps long de l'histoire, il est naturel de penser que seules sont de culture occidentale les sociétés qui ont connu tous et chacun des *cinq* événements analysés plus haut. En revanche, il faudra dire que les sociétés qui n'en ont connu qu'un certain nombre sont seulement proches de l'Occident, et que celles qui n'en ont connu aucun lui sont étrangères.

L'Occident. — Les sociétés qui ont connu les cinq événements sont l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord. Mais il faut préciser.

— L'Europe occidentale est constituée des pays catholiques et protestants, c'est-à-dire les pays qui ont connu le quatrième événement, et dans lesquels a eu lieu, en outre, une évolution vers les institutions démocratiques et libérales, soit l'Europe des ex-Quinze, moins (à certains égards) la Grèce, plus la Suisse, la Norvège et l'Islande.

— Les États-Unis et le Canada ont été créés par l'Angleterre et la France à l'époque même où survenait le cinquième événement, et ils ont été peuplés par de nombreux autres Européens, Allemands, Irlandais, Italiens, Polonais et autres. Certes, la Révolution américaine a porté l'évolution vers la démocratie libérale plus loin qu'elle n'était allée dans sa métropole, l'Angleterre, et l'Amérique se vit à bien des égards, et à juste titre, comme un pays neuf. Il n'en demeure pas moins que la culture de la société américaine, et le type d'humanité qui s'y épanouit, demeurent dans la continuité essentielle de ce qui s'était passé en Europe avant que les colons ne traversassent la mer. Les idées fondatrices de la Révolution américaine sont, pour l'essentiel, celles des républicains anglais du siècle précédent, elles-mêmes directement issues de la Réforme, de la Contre-Réforme, et de toute la tradition théologique et juridique venue de la Révolution papale⁹⁸. Donc les États-Unis, culturellement, ne diffèrent en rien d'essentiel du Canada moderne, ni ces deux pays de l'Europe de l'Ouest. Toutes ces sociétés sont occidentales en profondeur.

— Il faut ajouter à cet ensemble les territoires directement administrés par les pays précités : les départements français d'outre-mer – Antilles, Guyane, Réunion... –, les îles espagnoles et portugaises – Canaries, Açores... –, le Groenland, Hawaï..., ainsi que les pays indépendants directement issus d'un pays occidental,

même situés ailleurs qu'en Europe ou en Amérique, comme l'Australie et la Nouvelle-Zélande⁹⁹.

Dans toutes ces sociétés, nous pensons que les traits civilisationnels communs l'emportent en importance sur les diversités régionales. Nous posons en thèse, en particulier, que, bien qu'il existe des identités nationales distinctes dans les différents pays d'Europe et d'Amérique du Nord, il n'existe certainement pas une identité européenne *opposable* à une identité américaine. Des différences existent, certes, mais il est clair qu'elles sont aussi fortes parmi les pays européens qu'entre l'Amérique et l'Europe. Nul ne prétendra qu'un Suédois ressemble plus à un Sicilien qu'un Américain à un Anglais. Un Allemand de Francfort est-il plus proche d'un Portugais de l'Alentajo qu'il ne l'est d'un Américain ? Vouloir opposer Européens et Américains jusqu'à les camper en deux communautés différentes, rivales, vouées à se mésestimer, est une obsession politique de certains extrémistes des deux côtés de l'Atlantique qui ne correspond à aucune réalité culturelle profonde. L'expérience montre que les citoyens de n'importe lequel des pays de cet ensemble se sentent, dans n'importe quel autre, à peu près chez eux ; qu'ils y retrouvent immédiatement leurs marques, peuvent non seulement y commercer et y faire des affaires, mais y séjourner ou s'y installer sans difficultés majeures.

Les pays proches de l'Occident. — Certains pays sont « proches » de l'Occident sans en être membres à part entière. Ce sont ceux qui n'ont pas connu un ou deux des cinq événements — à savoir, les pays de l'Europe centrale, de l'Amérique latine, du monde orthodoxe et, pour d'autres raisons, Israël.

— Il est clair que la Pologne, les pays Baltes, la République tchèque, la Slovaquie, la Hongrie, nouveaux

membres de l'Union européenne, et les pays catholiques de l'ex-Yougoslavie (Slovénie, Croatie), sont des pays de culture quasi occidentale. Tous ces pays ont été civilisés au Moyen Âge sous l'influence directe de l'Église romaine, et donc dans les principes de la Révolution papale. Au XIX^e siècle, ils ont connu *grosso modo* les mêmes évolutions démocratiques que l'Autriche-Hongrie. Le problème est que, jusqu'à une date récente, ils n'ont pas vraiment connu et pratiqué les institutions démocratiques et libérales, parce que l'évolution entamée en ce sens y a été interrompue dans l'œuf par les emprises successives des fascismes et des communismes. Mais aujourd'hui, la chute du Mur, et maintenant, pour la plupart d'entre eux, l'entrée dans l'Union européenne rendent possible le parachèvement de l'évolution déjà entamée vers la démocratie libérale et l'intégration à l'Occident.

— La situation de l'Amérique latine est similaire, mais son évolution est plus difficile à cerner. Les pays qui composent cette région du monde ont tous été créés par l'Espagne ou le Portugal, mais à un moment où ces derniers pays n'avaient encore connu que quatre des cinq événements. Ils ont expérimenté, depuis lors, des révolutions et changements constitutionnels allant dans le sens de la démocratie libérale, mais avec des réussites disparates. En outre, il subsiste dans plusieurs d'entre eux des populations nombreuses de culture amérindienne, peu transformées en profondeur par la culture des pays colonisateurs, et qui d'ailleurs revendiquent souvent une identité autochtone ou métissée. Enfin, l'un des pays d'Amérique latine, Cuba, vit encore sous un régime communiste, et des régions entières de cet ensemble sont gouvernées *de facto* par des groupes marxistes, ce qui fait que ces régions sont bien éloignées de connaître la culture d'un État de droit. Nous dirons

donc que l'Amérique latine, pour un certain temps encore, est proche de l'Occident sans être à l'intérieur¹⁰⁰.

— Les pays orthodoxes, Russie et Balkans, qui sont, certes, tout à la fois grecs, romains et chrétiens, n'ont cependant pas connu la Révolution papale. L'évolution que nous avons analysée des sociétés chrétiennes occidentales sous l'influence de celle-ci — à savoir, la laïcisation, le développement de l'État de droit, la rationalisation des mentalités — n'a pas eu lieu chez eux au même rythme et au même degré qu'en Europe occidentale. La plupart d'entre eux ont connu, aux XIX^e et XX^e siècles, des révolutions démocratiques, mais ou bien de façon formelle, plaquée à partir de modèles étrangers, comme au moment de l'indépendance de la Roumanie en 1880, ou bien trop brièvement, comme dans le cas de la Russie avant et après la période communiste¹⁰¹. D'où les difficultés de la démocratie libérale dans ces pays.

— Le cas d'Israël est spécial, puisqu'on ne peut penser le statut géopolitique de l'État d'Israël sans considérer la situation générale des juifs dans le monde. Les juifs vivant dans les pays occidentaux sont évidemment des Occidentaux. Ils ont d'ailleurs joué un rôle capital dans la promotion des institutions démocratiques et libérales à partir du XIX^e siècle (et quelquefois avant). L'Occident moderne est leur œuvre autant que celle des chrétiens, puisque le judaïsme, depuis son intégration civique au pli des XVIII^e et XIX^e siècles, a pensé son rapport à l'État à peu près comme le faisaient au même moment les chrétiens, et qu'inversement les États occidentaux modernes se sont habitués à considérer l'Église et la Synagogue à peu près sur le même plan, n'ayant de querelle sérieuse ni avec l'une ni avec l'autre. Reste la querelle à jamais irréconciliable qui sépare et doit séparer les pouvoirs spirituel et temporel. Mais les juifs, à cet égard, sont dans la même situation que les chrétiens.

S'agissant d'améliorer le monde, la balle est dans le camp des prophètes et des saints des deux traditions. Les uns et les autres ont latitude de parler et d'agir, dès lors qu'ils rendent ce qui lui revient à César, sous sa figure moderne, la démocratie libérale.

L'État d'Israël pose un problème spécifique. À sa création en 1948, ce fut un pays quasi occidental qui établit des institutions similaires à celles des États européens où les immigrants étaient nés et avaient vécu préalablement à leur immigration (Pologne, Allemagne, Europe centrale, Russie...). Mais on peut se demander si la situation n'est pas en train d'évoluer. Certains juifs, vers la fin du XIX^e siècle, avaient poussé leur volonté d'intégration jusqu'à confondre plus ou moins le progressisme occidental avec le messianisme juif. La *Shoah* a montré les limites de cette position qui était celle, par exemple, d'un Léon Brunschwig, et dont se sont démarqués, depuis lors, de nombreux intellectuels : le message spirituel doit se maintenir comme tel¹⁰². D'où un renouveau marqué du judaïsme et le reflux de l'attitude d'assimilation par sécularisation qui avait été la tendance générale des juifs occidentaux aux XIX^e-XX^e siècles. D'où aussi la tentation, dès lors qu'il existe un pays entièrement juif, Israël, d'y faire son « alya », en rompant les ponts avec les pays d'origine. Ces évolutions, ainsi qu'une nombreuse immigration nouvelle en provenance des pays arabes et de l'ex-URSS, ont favorisé un certain traditionalisme religieux qui va jusqu'à remettre en cause, en Israël, du moins sur certains plans, les valeurs de l'État de droit laïc et pluraliste. Par ailleurs, effet indirect du conflit israélo-arabe, certains juifs, dans la *diaspora* même, se déclarent désormais mal à l'aise dans leur statut de citoyens d'Europe ou d'Amérique¹⁰³. Les juifs identifieront-ils judaïsme et sionisme, et sauront-ils éviter que celui-ci ne tourne en nationalisme ordinaire ? Feront-ils en sorte que l'État d'Israël, dans l'avenir,

demeure un État de droit de type occidental, ou laisseront-ils le pays évoluer vers un nouveau genre de théocratie ? La religion juive et l'« élection » seront-elles pour eux un élément d'identité prévalant sur l'identité occidentale au lieu de coexister avec elle ? La situation géopolitique future de l'État d'Israël par rapport aux pays occidentaux dépend de ces choix philosophiques et religieux.

Le monde arabo-musulman. — Le monde arabo-musulman ne touche à l'Occident que par la Bible¹⁰⁴. C'est évidemment beaucoup. Mais le fondateur de l'islam a transformé en profondeur l'éthique et l'eschatologie reçues du judaïsme et du christianisme. En outre, bien que l'islam se soit installé, pour moitié de son expansion, dans des sociétés qui avaient été gréco-romaines et chrétiennes et qu'il ait reçu d'elles une forte empreinte, il serait difficile de soutenir qu'il a fait siens les principes du civisme grec et ceux du droit romain. Il est vrai que la philosophie islamique s'est nourrie de philosophie grecque, mais elle s'est surtout intéressée, dans celle-ci, à des questions métaphysiques et mystiques qui ne sont pas, selon nous, celles qui ont joué le rôle le plus important pour la constitution des valeurs occidentales modernes¹⁰⁵. Il est vrai aussi que les Arabes ont relayé les acquis scientifiques des Grecs et apporté à la science, entre les IX^e et XII^e siècles, des contributions originales. Mais on ne peut que constater que la science ne s'est acclimatée durablement dans aucune société musulmane. Il faut bien qu'il y ait eu à cela des raisons profondes tenant à la structure des mentalités et des représentations du monde imposées par la religion¹⁰⁶. Enfin, l'islam n'a connu certaines formes politiques de la laïcité et de la démocratie que dans les dernières décennies, du fait de la domination géopolitique de l'Occident, et le développement actuel de l'islamisme montre la fragilité de ces emprunts. En conséquence, et sans préjuger des rapi-

des évolutions du temps présent¹⁰⁷, il est clair qu'il existe une réelle distance entre culture islamique et culture occidentale qui oblige à placer les pays arabo-musulmans à l'extérieur de l'Occident (du coup, l'immigration massive, dans les pays occidentaux, de populations musulmanes non acculturées pose un problème majeur).

Les autres civilisations. — Enfin sont extérieurs à l'Occident les pays totalement étrangers aux cinq événements avant les dernières décennies, c'est-à-dire les mondes océanien, africain, indien, chinois et japonais, si ce n'est dans la mesure où ils ont adopté la civilisation technique – mesure difficile à préciser, comme nous l'avons vu. Mais il est vrai qu'en ce qui concerne le Sud-Est asiatique développé, et spécialement le Japon, Hong Kong, la Corée de Sud ou Taiwan, et, déjà, bien des zones de la Chine continentale, cette adoption ne fait pas de doute. Elle est même si profonde et réussie que ces sociétés – qui dépassent d'ores et déjà l'Occident dans maints domaines techniques et scientifiques – illustrent à l'évidence ce que nous avons dit de l'universalité virtuelle des valeurs et institutions originellement élaborées par les sociétés occidentales. Restent des barrières culturelles invisibles qui interdisent sans doute d'identifier purement et simplement ces sociétés à l'Occident, malgré la proximité très grande des civilisations matérielles, et dont seul l'avenir dira si elles peuvent être surmontées.

2. L'EXTENSION DES FRONTIÈRES.

LA QUESTION DE L'ÉDUCATION

Il n'y a rien d'absolu ni de rigide dans la carte que je viens de tracer. Il est banal de dire que le monde contemporain est le théâtre de transformations culturelles rapides dues à l'existence des moyens de communi-

cation et de transport modernes et à la mondialisation économique. Je ne pense pas, cependant, que nous assistions aujourd'hui à un mélange général des cultures.

La culture n'est pas, dans le psychisme humain, quelque chose de superficiel, une enveloppe extérieure dont on pourrait changer comme on change de vêtement. On sait que la culture ne « remplit » pas le cerveau de l'enfant qui naît, mais le forge ou le sculpte, y compris au sens physiologique ; que, par suite, les cultures reçues dans l'enfance et la jeunesse sont indélébiles et structurantes de tout ce qui vient ensuite¹⁰⁸. Il en résulte que les mutations culturelles profondes ne peuvent s'accomplir qu'à la faveur de changements dans tous les registres de l'éducation – familiale, scolaire ou, plus généralement, sociale.

Ce n'est pas un hasard si les régions que j'ai identifiées comme occidentales le sont. C'est que, dans tous et chacun de ces pays, il y a eu un appareil éducatif qui a formé pendant des siècles les jeunes aux idéaux, valeurs, normes et institutions de l'Occident. Il y a eu d'abord et avant tout l'immense appareil de l'Église, agissant par la paroisse, la prédication, la confession et l'école, jour après jour, saison après saison. Il y a eu, ensuite, s'y ajoutant ou les remplaçant, les appareils mis en place à l'aube des Temps modernes européens par l'humanisme et les Lumières cherchant à former les jeunes aux idéaux et pratiques scientifiques et démocratiques : les collèges, les lycées, les universités d'État. En même temps, l'esprit du public adulte était influencé par l'édition, la presse, toutes les expressions modernes de la vie culturelle. Ces appareils idéologiques ont forgé des mentalités qui, en retour, ont assuré la perpétuation de ces appareils mêmes, ces phénomènes de « causalité circulaire » occupant un temps qui se compte par décennies et par siècles.

Aussi ne devons-nous pas croire que les valeurs et les institutions d'une société puissent se forger toutes seules,

par les seules pratiques sociales, indépendamment de la conscience et du *logos* humains. Il est faux, en particulier, que les relations de marché, par elles seules et automatiquement, suffisent à bâtir une culture commune. Si Hayek a eu raison de dire qu'elles sont le premier lien social, et souvent le seul entre des hommes appartenant à des sociétés différentes, il a peut-être sous-estimé le fait que ce lien reste occasionnel et fragile aussi longtemps que des liens d'un autre type ne sont pas tissés, ce qui requiert des efforts *sui generis*.

Pour que les principes sur lesquels repose la société, ses règles du jeu, ses normes et ses valeurs, soient vraiment intériorisés, résistent aux doutes et aux transgressions et s'instaurent dans la durée, ils doivent, à un moment ou un autre, être explicités. Il faut « mettre les points sur les *i* ». Il faut même que la cohérence et la compatibilité mutuelle de ces principes soient mises en relief dans le cadre de doctrines et d'idéologies (dans le bon sens du terme) servant de référentiels et de grilles d'interprétation du monde. Tel est le rôle des productions intellectuelles savantes que l'on trouve dans toutes les civilisations durables. Même si elles ne touchent la masse de la population que par de nombreuses médiations, elles sont l'épine dorsale de sa culture. Le thomisme, par exemple, déjà prestigieux à l'époque scolastique, puis base de l'enseignement des séminaires catholiques à partir du XVI^e siècle, a beaucoup fait pour la diffusion des principes civilisationnels promus par la Révolution papale. Les programmes d'agrégation des lycées français des III^e et IV^e Républiques, sorte de corps de doctrine à la fois humaniste et positiviste, a convaincu des générations d'élites françaises du bien-fondé des institutions démocratiques et libérales et établi sur la durée le consensus autour de ces institutions. Il en va de même dans toutes les sociétés humaines qui sont

stables sur une longue période : elles ont leur « vision du monde » mise en forme savante par les « sages de la tribu », diffusée par l'éducation, structurant en profondeur les mentalités et les comportements.

· Ainsi, une société a, à chaque époque, la culture à laquelle elle a été éduquée dans le passé, et elle ne peut adopter une autre culture ni par décret ni par simple imprégnation.

Si l'on applique ce principe au problème des frontières de l'Europe, on ne peut que trouver superficiels et extérieurs les « critères de Copenhague » fixés par les eurocrates pour l'entrée de nouveaux pays dans l'Union européenne¹⁰⁹. Je suis persuadé que des pays peuvent formellement remplir ces critères sans être intégrables en réalité à l'Europe, s'il est vrai que l'intégration européenne, telle qu'elle a été pensée et voulue par les Pères fondateurs, Monnet, Schuman, De Gasperi ou Adenauer, et poursuivie depuis cinquante ans jusqu'à Maastricht et au-delà, ne consiste pas seulement en la coopération des *appareils d'État*, mais en la coopération mutuelle directe des *personnes privées physiques et morales appartenant aux différents pays de l'Union*. À ce niveau, la coopération ne peut être fluide et sans conflits que si l'immense majorité des personnes individuelles composant cette société respectent effectivement les mêmes « règles de juste conduite » morales et juridiques, fondement de la confiance civile qui doit régner dans une société intégrée. Or ces règles sont beaucoup plus nombreuses que celles dont le Conseil européen de Copenhague a fait la liste ; elles sont d'ailleurs largement implicites et informelles ; elles sont l'ensemble de la culture qui est transmise par l'éducation familiale, sociale et scolaire, c'est-à-dire précisément les régions du réel social auxquelles est aveugle la culture technique des diplomates et des technocrates¹¹⁰.

3. L'UNION OCCIDENTALE

Si, donc, la plus grande partie du monde n'est pas de culture occidentale ni n'est près de l'être, et si, d'autre part, les traits communs aux pays occidentaux l'emportent sur leurs différences, on peut se demander s'il ne conviendrait pas de mettre sur pied une *forme politique* commune des pays occidentaux qui correspondrait à leur *forme culturelle* d'ores et déjà commune – autrement dit, une entité politique qui incarnerait l'identité occidentale et rendrait manifeste aux yeux de ses habitants qu'ils sont membres d'une même communauté. À la lumière des analyses qui précèdent, je soutiendrai à cet égard les thèses suivantes :

— La relative réussite, ces dernières années, de l'Europe des Quinze est due au fait que tous ses membres, à l'exception de la Grèce, étaient des pays de culture occidentale. Il suffisait d'ajouter à leurs institutions politico-juridiques, déjà très proches, une superstructure confédérale, et d'apporter des modifications marginales aux législations nationales, pour mettre sur pied une entité géopolitique à peu près viable.

— Le ou les pays musulmans candidats à l'élargissement, et même dans une large mesure les pays orthodoxes comme la Roumanie ou la Bulgarie, n'étant pas occidentaux, leur intégration risque de déboucher sur un échec qui, par contre-coup, fragiliserait toute la construction européenne antérieure.

— Dans le contexte actuel de mondialisation et de confrontation, sinon nécessairement de « choc », des civilisations, il est vital que ne se crée pas une fracture irrémédiable entre les parties européenne et américaine de l'ensemble occidental, et il est même essentiel que celui-ci affirme d'une manière ou d'une autre son unité.

— À cet égard, *deux fausses bonnes idées* ont été mises en œuvre ou projetées jusqu'à présent : l'*Union européenne* et l'*Empire américain*. Toutes deux entendent répondre d'une certaine façon au besoin d'unité de l'Occident, mais toutes deux le font d'une manière fondamentalement erronée : l'Union européenne, en envisageant de s'élargir à des pays non occidentaux et en n'envisageant pas de se rapprocher des pays de l'Atlantique dont elle partage la culture ; l'Empire américain, en visant d'une certaine façon à l'unité du monde occidental tout entier, mais sous la forme du *leadership* d'une puissance dominante considérant les autres comme des satellites. Il est à noter que cette démarche « impériale », outre le fait qu'elle n'est pas acceptable de toute façon pour les Occidentaux non américains, est autocontradictoire ; puisque, si cette politique était érigée en principe, elle ferait régresser l'Occident en deçà du cinquième événement qui a créé la démocratie libérale, où tous les citoyens sont égaux devant la loi et où le pouvoir est démocratiquement partagé. Ce qui serait protégé par un « Empire américain » *ne serait plus l'Occident*.

— À ces deux fausses bonnes idées il convient donc d'opposer le seul concept exprimant la réalité objective des choses, celui d'une *Union occidentale* qui réunirait l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord et les autres pays occidentaux cités plus haut. Cette union ne devrait pas être un super-État fédéral, formule dont on connaît les dangers. Le pluralisme, la multipolarité sont nécessaires. Ce devrait être une confédération, c'est-à-dire un espace institutionnalisé de concertation et de coordination, une libre République de pays égaux en droits.

— Je pense que ce concept est la seule solution logique au problème des frontières et de l'identité de nos sociétés. Il résoudrait simultanément la question des

« frontières ultimes de l'Europe » et celle de la vraie/fausse opposition entre l'Europe et les États-Unis. Cette Union occidentale, en effet, aurait une homogénéité culturelle objective indéniable, pour toutes les raisons exposées dans le présent essai.

Cette communauté n'aurait, cela va sans dire, aucune attitude *a priori* hostile à l'égard des autres civilisations et pays du monde. Elle entretiendrait avec eux toutes les relations culturelles, économiques, et même stratégiques, possibles et souhaitables selon les circonstances. Mais elle ne laisserait pas ces relations produire un brouillage de son identité. Sachant ce qu'elle doit défendre et avec qui elle peut le défendre, elle assumerait sereinement la responsabilité d'avoir des *frontières*.

Ce projet d'avoir des frontières est par lui-même, je le sais, antipathique *a priori* à beaucoup. Dessiner des frontières, c'est définir un « intérieur » que l'on est par là même suspecté de privilégier, et un « extérieur » que l'on suspecté de rejeter. Mais on doit donner à ces termes ni plus ni moins que la signification juridico-politique que voici.

• Les pays de l' « intérieur » sont *ceux avec lesquels on exclut absolument toute action de force et on ne reconnaît que des voies de droit* (ce qui suppose des institutions communes pour dire le droit en cas de conflit). C'est bien le cas des pays occidentaux, dont nous avons vu qu'ils ont, tout à la fois, la même préférence pour les voies de droit et, substantiellement, à quelques nuances près, le même type de droit.

Les pays de l' « extérieur » sont ceux dont on sait qu'ils présentent avec ceux de l'intérieur des différences culturelles pouvant rendre impossible – singulièrement en cas de crise internationale grave – l'établissement d'un véritable consensus. Par conséquent, on ne saurait se raconter le conte de fées qu'on peut constituer avec eux

une société intégrée. Avec ces pays de l'extérieur, on sait que l'on est encore, à quelque degré, pour parler comme Robert Kagan, dans un monde « hobbesien » et non dans un monde « kantien ». Dans ce cas, l'usage de la force ou, du moins, la suspension de la coopération ou, en général, les politiques unilatérales ne peuvent être *absolument* exclus, avec toutes les conséquences qui en résultent en termes de diplomatie et de défense. Je répète que cela n'implique, de soi, aucune inimitié et autorise même tous les partenariats, y compris des alliances stratégiques contre un ou des adversaires potentiels communs. Mais cela implique que chacun conserve sa souveraineté.

C'est en ce sens-là qu'une *Union occidentale* aurait des frontières. À l'intérieur de celles-ci, elle constituerait un système confédéral, certes moins centralisé que celui qui se construit depuis Maastricht dans l'Union européenne. Sa coordination en matière de défense prendrait la forme d'une OTAN mieux équilibrée et où les efforts financiers seraient plus équitablement partagés. À l'extérieur, elle chercherait à avoir autant de partenaires et d'alliés que possible, et, naturellement, elle participerait à toutes les organisations internationales existantes, au premier chef l'ONU ; elle respecterait tous les principes admis du droit international. Mais elle refuserait de « baisser la garde » à l'égard des autres ensembles géopolitiques de la planète¹¹¹.

Proposé « à froid », le projet politique de mettre sur pied une Union occidentale paraîtra, au pire, utopique, au mieux, inutile. Il y a en effet un obstacle politique évident à ce rapprochement : l'Amérique est nettement plus libérale, l'Europe nettement plus sociale-démocrate. Mais il y a aussi des libéraux en Europe (ils sont même de plus en plus nombreux) et des sociaux-démocrates en Amérique. Il ne faut évidemment pas confondre les débats *idéologiques*, internes aux démocraties libérales

occidentales, avec les clivages *civilisationnels*. Organisée selon les principes de la démocratie libérale, l'Union occidentale ne présupposerait nullement une unanimité idéologique, mais seulement un consensus sur des règles constitutionnelles.

On peut espérer que la conscience de l'identité occidentale, et la conviction qu'il convient de l'incarner formellement dans une organisation institutionnelle, n'auront pas à progresser avec des crises internationales « chaudes » où il apparaîtra que la survie même de la civilisation occidentale est en jeu.

Si une telle Union voyait le jour, en tout cas, elle rassemblerait les Occidentaux autour d'une identité objectivement fondée, et non d'identités bâties sur du vent, exposées à voler en éclats au moindre choc géopolitique, qu'il s'agisse des identités surannées que sont les anciens nationalismes, ou des identités artificielles qu'on rêve de créer en élargissant arbitrairement l'Europe à l'est et au sud. L'érection des pays occidentaux en une confédération ferait se rejoindre identité subjective et identité objective, ce qui est la démarche fondamentalement saine qui est à l'origine de toutes les entités politiques durables de l'Histoire. Et, du coup, cette communauté pourrait envisager son avenir et ses relations avec les autres civilisations de manière plus claire et plus sereine.

Conclusion

Que peuvent faire en effet les hommes animés d'un idéal de paix et de progrès pour faire avancer l'entente entre des civilisations désormais appelées à vivre une unique histoire ? Comment surmonter la contradiction entre ce cosmopolitisme nécessaire et ce que nous savons de l'hétérogénéité des cultures ? Et quelle peut être, dans ce contexte, la place de la culture occidentale ?

Nous avons admis plus haut que la survie de la population mondiale ne pouvait être désormais assurée sans une modernisation impliquant un certain degré d'occidentalisation. Mais nous avons montré aussi de quelle séquence singulière d'histoire des idées l'Occident est le fruit. Or nul ne prétendra que toutes les civilisations doivent passer exactement par le même chemin, puisque cela reviendrait à dire que la figure de l'homme promue par l'Occident représente à elle seule le tout des virtualités humaines, ce qui est manifestement faux. Comme l'a montré jadis Lévi-Strauss¹¹², chaque culture « découpe le réel » selon les catégories intellectuelles qui lui sont propres et elle explore des facettes de la réalité humaine, sociale et cosmique ignorées des autres. Elle ne saurait donc disparaître sans que soit perdue à jamais une expérience singulière qui, de même que la diversité

biologique est vitale pour l'évolution, se révélera peut-être dans l'avenir un atout vital pour l'humanité tout entière. Il est probable que la survie à long terme de l'humanité implique que le plus possible des potentialités humaines actualisées par les diverses cultures soient, d'une manière ou d'une autre, maintenues dans l'être.

On ne peut s'en remettre, pour concilier unité et différences, aux formules aujourd'hui à la mode, le multiculturalisme ou le métissage culturel. La première est aussi absurde qu'un jeu où chaque joueur prétendrait jouer selon ses propres règles. La seconde, qui consiste à rechercher un « plus grand dénominateur commun », est par définition appauvrissante.

On peut encore moins – on l'a déjà noté plus haut – compter sur le seul pragmatisme. Il est vain d'espérer que les échanges économiques, les coopérations politiques, les voyages, le tourisme, les migrations produiront par eux-mêmes une vision du monde commune. Il n'est pas de règles sociales qui ne soient liées à des valeurs profondes, et si celles-ci divisent, il est naïf de penser qu'on surmontera la division sans avoir besoin de résoudre explicitement ce conflit sous-jacent.

Avant que la France et l'Allemagne ne s'entretuent dans les guerres que l'on sait, il y avait eu un nombre considérable de voyageurs qui avaient visité les deux pays, des Français germanophiles et des Allemands francophiles, les Benjamin Constant et les Mme de Staël, les Humboldt, les Goethe et les Heinrich Heine, sans parler des mariages princiers, des couples mixtes et, déjà, de multiples relations économiques. Des milliers d'émigrés allemands vivaient en France. Et, pourtant, toute cette communication pratique n'a pas empêché que, vers le deuxième tiers du XIX^e siècle, les haines ne se cristallisent soudain, attisées et mises en forme par des doctrines

nationalistes jaillies en quelques années. On n'est sorti de là qu'après des épreuves séculaires qui ont catalysé le processus décrit plus haut – à savoir, la prise de conscience du fait qu'il existait des principes moraux et politiques communs plus profonds que les éléments d'identité abusivement mis en avant par ces nationalismes, d'où a résulté finalement l'adhésion sincère des populations des deux pays à la démocratie libérale et à l'Union européenne qui l'incarne. Je crois, de même, que la mondialisation est de nature à exacerber les problèmes nés de l'hétérogénéité des cultures bien plus qu'à les résoudre, si elle ne s'accompagne de débats approfondis touchant à la philosophie, à la théologie, à l'art et à tous les registres de l'esprit où s'enracinent les convictions intimes des hommes.

C'est ce qu'on appelle le *dialogue des civilisations*. Mais il importe de bien cerner ce concept, en le distinguant des versions édulcorées qui en existent¹¹³.

Ce qui est à exclure, c'est un dialogue qui serait conçu comme une *négociation politique*, c'est-à-dire qui partirait de l'hypothèse qu'on ne peut trouver d'accord qu'en se faisant des concessions réciproques. Une telle démarche risque de détruire ce qu'il y a de meilleur dans chaque culture, les éléments de vérité qu'elle connaît et qui sont précisément ce qu'il importe à l'intérêt général de l'humanité de ne pas laisser perdre. Le dialogue des civilisations ne saurait obéir à cette logique diplomatique, dont les fruits ne peuvent être qu'infiniment fragiles¹¹⁴.

Mais il ne faut pas se dissimuler que le vrai dialogue des civilisations est encore dans les limbes. Pour le montrer et faire sentir *a contrario* l'arbitraire optimisme de ceux qui croient qu'il n'y a entre l'Occident et les autres qu'une « fracture imaginaire »¹¹⁵, je prendrai deux exemples.

Lisons la présentation du shi'isme par Mohammed-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, citée plus haut¹¹⁶.

Ce livre, dominant et dépassant l'érudition, nous met en présence de l'âme de cette civilisation. Et que voyons-nous ? Un visage de l'humanité pleinement original. Un monothéisme où un Dieu transcendant se laisse néanmoins approcher grâce aux médiations assurées par l'imam et ses fidèles, animés de bienveillance. Une esthétique et une éthique fondées sur la passion de l'ésotérique, la certitude que le sel de la vie n'est pas dans la réalité apparente, mais dans la réalité cachée que dévoile l'initiation. Une ontologie d'une profondeur que la philosophie occidentale a depuis longtemps oubliée. Comme le dit Christian Jambet, ce sont là des figures de l'Esprit absolu dont l'effacement ferait perdre à l'humanité une part de sa substance.

Pourtant, quelle communication véritable pouvons-nous avoir avec les mollahs de Qôm, la ville sainte d'Iran d'où est sorti l'ayatollah Khomeyni, où la théologie shi'ite est encore, et plus que jamais, enseignée, et où est formé l'encadrement des théocraties islamistes d'Iran et d'ailleurs ? Même à supposer une totale bonne foi de part et d'autre, sur quelle base les Occidentaux pourraient-ils bâtir avec ces hommes une vision du monde commune ? Pouvons-nous agréer le « quiétisme » d'une eschatologie qui attend passivement le retour du Mahdi sans vouloir travailler la pâte de l'histoire, et qui, néanmoins, n'est pas si quiétiste qu'elle ne se mue de temps à autre en violence fanatique, incompréhensible à nos yeux, moins peut-être par ses excès que par le fait qu'elle ne débouche et ne veut manifestement déboucher sur rien de ce qui est positif de notre point de vue, c'est-à-dire une vie sociale pacifique et prospère ? Comment concilier la fascination de l'ésotérique avec l'idéal des Lumières et de la science ? Pouvons-nous élaborer quelque synthèse que ce soit entre les principes de l'État de droit et la *walâyat al-faqîh*, le « pouvoir du juriste »,

un juriste qui prétend tirer le droit d'une révélation coranique qui ne représente pas grand'chose à nos yeux et qu'il interprète, en outre, de manière largement arbitraire ? Un accord est-il concevable entre notre conception de la liberté comme faculté d'action dans le monde et le statut que donne à la liberté le grand philosophe shi'ite du XVII^e siècle Mollâ Sadra – à savoir, la faculté de s'élever dans les sphères supérieures de l'être par la mystique, mais sans rien remettre en cause ni de la lettre de la *charia* ni du pouvoir despotique du Prince ?

Tournons-nous maintenant vers l'Asie, avec laquelle l'Occident n'a peut-être encore peu de querelles que parce qu'il a encore peu de contacts.

Là aussi il y a d'évidents trésors. L'harmonie et la richesse de la société japonaise sont immédiatement sensibles au voyageur, et la réussite du Japon depuis soixante ans stupéfie le monde. Du coup, les sagesse bouddhiste et confucianiste qui sont apparemment la matrice de ces comportements sociaux si féconds sont à nos yeux une énigme bien digne d'être explorée. Quand on visite les temples *zen* de Kyoto, on a la certitude, là aussi, d'avoir affaire à une figure de l'Esprit absolu.

Pourtant, même question : comment établir avec les Japonais une communication qui en soit une, mettre au point un *modus vivendi* qui soit ancré sur de communs principes ? Comment concilier notre sens de la liberté et de l'égalité et leur sens de la hiérarchie et du groupe où chacun, quoi qu'il arrive, doit rester « à sa place » ? Comment faire converger les efforts d'Occidentaux qui éduquent sévèrement les enfants, puis, à mesure que la force vitale de ceux-ci grandit, admettent et attendent d'eux un comportement de plus en plus autonome, au point que l'homme auquel l'Occidental reconnaît la plus grande stature morale est celui qui ose braver les conventions pour faire triompher son idée – et de Japo-

nais qui laissent leurs enfants faire à peu près n'importe quoi, mais, à mesure que leur force vitale grandit, exigent d'eux qu'ils renoncent de plus en plus à leur autonomie, pour mieux s'acquitter de leurs devoirs sociaux, au point que l'homme que le Japonais méprise le plus est celui qui n'a pas assez de force de caractère pour respecter le *giri* dans tous les renoncements à soi qu'il implique, jusqu'à la mort volontaire ? Comment faire passer sous le joug d'une même règle de vie des hommes dont le ressort moral est le sens de la culpabilité, et d'autres le sens de la honte¹¹⁷ ?

Des murs d'incompréhension de ce type, il en existe dans toute la topologie culturelle du monde actuel. Partout, comme dans les deux cas esquissés ci-dessus, nous pouvons constater, ou bien que nous ne comprenons décidément pas la culture de l'Autre, ou bien, ce qui est pire, que nous la refusons avec d'autant plus de véhémence que nous la comprenons mieux. Cette situation fait craindre que tout échange économique, tout accord politique entre pays de civilisations différentes, même réussi en apparence, ne s'accompagne en réalité de malentendus si profonds qu'il ne soit exposé à voler en éclats à la première crise sérieuse où les protagonistes croiront menacés non pas leurs intérêts, mais leurs raisons de vivre. C'est ce qui donne au livre de Samuel P. Huntington¹¹⁸, malgré les critiques injustes qui lui ont été adressées, sa touche de vérité. Il *peut*, certes, y avoir un choc des civilisations.

Pour que le dialogue aboutisse à autre chose qu'à un constat de mésentente, la bonne volonté ne suffira pas. Il ne faudra rien de moins que des hommes inspirés qui, semblables aux auteurs des « sauts » culturels dont nous avons parlé dans cet ouvrage, forgeront des schémas de pensée nouveaux capables de dépasser l'étroitesse des points de vue des protagonistes tout en rendant justice à

la vérité profonde aperçue par chacun d'eux, un peu à la manière dont la physique quantique dépasse les théories corpusculaire et ondulatoire de la lumière en donnant raison, sous un certain angle, à l'une comme à l'autre. Peut-être quelque génie saura-t-il un jour, par exemple, analyser la vie économique de telle manière que soit rendue justice *à la fois* à la logique de la liberté et de la concurrence mise en relief par l'Occident et à la logique du vivre-ensemble et du consensus prévalant dans les sociétés confucéennes.

Mais, pour que le dialogue débouche sur ces nouveaux univers, il faut qu'il soit mené en vérité, et pour cela que chacun y soit authentiquement lui-même. C'est ce « soi-même » essentiel des Occidentaux que j'ai tenté de cerner dans ces pages.

Notes

1. Cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1998 ; *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2002.

2. Ce travail est le développement d'articles antérieurs : « Athènes, Rome, Jérusalem : trois piliers de l'identité européenne », in Philippe Nemo (dir.), *L'Union européenne et les États-nations*, ESCP, 1988 ; « The invention of Western reason », in B. Brogaard, B. Smith (éd.), *Rationality and Irrationality / Rationalität und Irrationalität*, Wien, OBV & HTP, 2001 ; « La forme de l' "Occident" », *Cahiers d'épistémologie* du Groupe de recherches en épistémologie comparée, Université du Québec à Montréal, avril 2003 ; « Union européenne ou "Union occidentale" ? », *Sociétal*, n° 41, 3^e trimestre 2003.

Une précision au sujet de ce terme d' « Occident ». Il désignera ici la culture qui est commune à l'Europe de l'Ouest et à l'Amérique du Nord. En ce sens, il recoupe à peu près, quant à l'extension, les notions de « civilisation européenne » et de « chrétienté romaine » (non orthodoxe), comme nous l'expliquerons en détail dans le présent essai. Mais le mot « Occident » n'a pas toujours été employé dans ce sens. Le problème est qu'il ne se réfère pas à une localisation absolue, comme « Europe » ou « Amérique », mais a un sens essentiellement relatif, puisque le « couchant » et le « levant » glissent sur la Terre ronde à mesure qu'on change de longitude. Ainsi l' « Occident » se définit-il par opposition à l' « Orient », l' « Ouest » par opposition à l' « Est », mais ces couples n'ont eux-mêmes de sens que par rapport à un méridien que l'histoire a maintes fois déplacé.

a) D'abord, au moment des Croisades puis du voyage de Marco Polo, l'Europe chrétienne s'oppose aux pays du « Levant », c'est-à-dire à l'Orient arabo-musulman ou à l'Extrême-Orient indien et chinois. Ce partage est vivement réactivé au moment de l'avancée des Turcs en Europe jusqu'aux portes de Vienne.

b) Les Grandes Découvertes et, en particulier, la découverte de l'Amérique, changent cette topologie. On distingue désormais un « Nouveau Monde » et un « Ancien Monde », et certains entendent creuser ce clivage. Des hommes politiques américains parleront bientôt d'un « hémisphère occidental », en entendant par là le continent américain où se construisent la vraie démocratie et la vraie liberté, par opposition à la vieille Europe des monarchies absolues et des systèmes sociaux figés. Or cette nouvelle Terre promise, « sanctuarisée » par la doctrine Monroe, est située à l'ouest de l'Europe, et donc, à ce stade (mais c'est la seule fois dans l'histoire du mot), la notion d'« Occident » *exclut* l'Europe (cf. à ce sujet l'exposé de Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre* [1950], chap. IV, § 5, trad. fr., Paris, PUF, 2001, p. 278-291).

c) Cette division de la Terre rencontrera un écho paradoxal dans ce que dira peu après une famille de pensée européenne et spécialement allemande, qui récusera à la fois le libéralisme anglo-saxon et tout ce qui, dans la vieille Europe elle-même, ressemble trop à celui-ci. Une tradition intellectuelle allemande déjà ancienne (antérieure même à Luther) avait rejeté Rome, au double sens de la Rome païenne source du droit privé et donc de l'« individualisme », et de la Rome papale, siège de l'Antéchrist. Elle est aggravée par le nationalisme allemand moderne, de Fichte jusqu'au Kulturkampf de Bismark, sans parler du nazisme qui rejette totalement tant le christianisme que la société de droit. Les Allemands sont alors sommés de se sentir étrangers à l'« Occident » (un « Ouest » fort peu géographique puisqu'il englobe l'Italie et l'Angleterre...) et de se reconnaître une identité purement « germanique » et « nordique ». Mais il est clair que ces choix étaient ceux d'une minorité dont l'audience s'accroît à partir seulement de 1914 et qui vient au pouvoir en 1933 à la faveur de ce qu'on peut considérer comme un accident de l'histoire. Ils revenaient à rayer d'un trait de plume deux mille ans d'histoire culturelle allemande et à repousser l'Allemagne loin du véritable berceau de sa civilisation. Les Allemands se sont réveillés en 1945 de cette sorte de délire collectif, et tant le chancelier Konrad Adenauer que les principaux partis politiques allemands, y compris le SPD dans son fameux congrès de Bad Godesberg de 1959, ont solennellement rappelé les racines chrétiennes et humanistes de la culture de leur pays (cf. à ce sujet le témoignage et les remarquables analyses de Friedrich August Hayek, *The Road to Serfdom* [1944], Ark Paperback, 1986 ; trad. fr., *La route de la servitude*, Paris, Librairie de Médicis, 1946, notamment l'Introduction et le chapitre XII).

d) L'Occident est également une notion polémique chez les slavophiles russes : est « occidentale » tout ce qui est catholique et protestant, c'est-à-dire toute l'Europe occidentale, y compris la Pologne. Ce monde est censé être matérialiste, prosaïque et non véritablement chrétien, et il convient de s'en protéger si l'on veut empêcher que soit

irréremédiablement corrompue l'âme de la Sainte Russie (cf. ce que nous disons de Dostoïevski ci-après p. 57-60 et n. 53).

e) Au moment de la guerre froide, on parle cette fois d'« Ouest » plus volontiers que d'« Occident », parce que l'adversaire est maintenant l'« Est », à savoir le monde communiste, lequel est en effet situé, en ses composantes russe, chinoise, indochinoise, à l'est tant de l'Europe occidentale que, *a fortiori*, de l'Amérique. À ce monde communiste s'oppose le « monde libre », et l'habitude se prend à nouveau de réunir Europe occidentale et Amérique du Nord sous le manteau commun des termes « Ouest » ou « Occident », camp des pays capitalistes et démocratiques. D'ailleurs ces « Occidentaux », dans toutes les crises géopolitiques chaudes, manifestent une solidarité sans faille au sein de l'OTAN. Le chancelier Willy Brandt fait presque figure de traître en prônant une Ostpolitik trop complaisante envers l'Est. On voit donc que les termes « Occident » et « Ouest » ont, dans ce contexte, une signification idéologique autant que civilisationnelle.

f) Enfin, la chute du Mur de Berlin provoque la naissance d'un nouvel ordre mondial. Le déclin de l'idéologie marxiste aboutit à supprimer ou à réduire à peu de choses l'opposition Est-Ouest. Les tiers-mondistes et altermondialistes, successeurs idéologiques des marxistes, tendent à la remplacer par le clivage « Nord-Sud ». Mais le « Nord » n'est guère homogène, puisqu'il comporte désormais le Japon et les « dragons » asiatiques, en attendant la Chine. Si l'on en croit Samuel P. Huntington, l'auteur du *Choc des civilisations*, les lignes de force géopolitiques et stratégiques réelles du monde moderne seraient des clivages de « civilisations », non d'idéologies ou de richesses. Le terme « Occident » retrouverait donc toute sa pertinence géopolitique. Il n'en est que plus urgent d'analyser la réalité culturelle profonde qu'il recouvre.

3. Cf. Moses Finley, *Les anciens Grecs* (1963), Paris, Maspero, 1971 ; *Les premiers temps de la Grèce* (1970), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990 ; *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985. Les « siècles obscurs » sont ainsi appelés parce que l'écriture a disparu après 1200 avant J.-C. Nos connaissances de la Grèce, pour cette période, se limitent pratiquement aux apports de l'archéologie. L'écriture reviendra en Grèce à l'époque des poèmes homériques (milieu-fin du VIII^e siècle).

4. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (1962), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992. Cf. François de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984.

5. Infanterie lourde capable de briser les assauts de la cavalerie. Celle-ci est d'esprit aristocratique, basée sur la bravoure et les exploits individuels. La force de la phalange est dans sa cohésion, donc dans sa discipline : elle est l'arme démocratique par excellence, tant parce qu'elle est composée de citoyens nombreux et de fortune moyenne que parce qu'elle exige des vertus qui sont celles mêmes des

citoyens, la *sophrosyné*, la modération et l'acceptation d'une règle égale pour tous. La « révolution hoplitique », substitution de la phalange à la cavalerie, a lieu précisément dans le siècle – le VII^e – où se mettent définitivement en place les principales institutions de la Cité.

6. L'esclavage, la sujétion des femmes, les régimes politiques inégalitaires comme la tyrannie ou l'oligarchie dans les anciennes cités grecques sont ici des objections traditionnelles. On peut cependant les juger hors de propos. Car ces inégalités et ces mentalités existaient *a fortiori* dans les sociétés préciviques. Il ne faut pas comparer la Cité grecque avec les sociétés postérieures qui l'imiteront et perfectionneront ses acquis, mais avec les sociétés antérieures dont elle se démarque et par rapport auxquelles elle innove. Si peu nombreux qu'ils aient été, et étant entendu qu'ils n'incluaient pas les esclaves, les femmes et les mêtèques, les citoyens grecs n'en ont pas moins été les premiers *citoyens* de l'Histoire.

7. Selon les mécanismes analysés par René Girard. Cf. René Girard, *La violence et le sacré* (1970), Paris, Hachette, coll. « Pluriel » ; *Le Bouc émissaire* (1982), Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-Essais ».

8. Fonction décisivement promue à Athènes par les réformes de Dracon et de Solon, entre 630 et 600 avant J.-C. environ, et plus généralement par les réformateurs politiques contemporains des « Sept Sages de la Grèce ». Cf. notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 46-48.

9. Cf. Samuel Noah Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1986, chap. 5 : « Le premier Parlement », où est résumée une tablette sumérienne faisant état d'une délibération ayant eu lieu vers 2000 avant J.-C. dans une assemblée de la ville-État d'Uruk. Il s'agit de savoir si l'on va accepter de payer un tribut exigé par une puissance étrangère, ou si on lui fera la guerre. C'est déjà une délibération. Mais ce n'est nullement une discussion « politique » au sens d'un débat mettant en jeu les règles juridiques et constitutionnelles sur lesquelles est fondé l'État.

10. Cf. Georges Balandier, *Anthropologie politique* (1967), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

11. Il vaut mieux, si l'on veut éviter une confusion fâcheuse, ne pas identifier le second type d'ordre pensé par les sophistes, le *nomos*, ordre artificiel, ordre par convention, avec la « culture ». L'ordre dont relève cette dernière est en effet un troisième type d'ordre, distinct des deux premiers ; c'est un ordre qui n'est ni naturel ni artificiel, puisqu'il est fait par les hommes sans dépendre de leurs intentions. Cet ordre « spontané » ne sera véritablement pensé qu'à partir du XVIII^e siècle, et nous devrons en reparler plus loin (cf. *infra*, p. 86 sq.).

12. C'est pourquoi Jean-Pierre Vernant, dont l'étude porte sur les VIII^e-VII^e siècles (des temps homériques et hésiodiques à celui des « Sept Sages », Thalès, Bias, Périandre, Solon...), n'inclut pas ce dernier paramètre dans sa liste. Il est, en revanche, l'objet principal de la

réflexion de Popper sur l'innovation grecque. Cf. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 1, Paris, Le Seuil, 1979.

13. *Politique*, III, 16, 1287 a, l. 19-30.

14. *Politique*, IV, 4, 1292 a, l. 11.

15. *Rhétorique*, 1354 a-b.

16. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 35-47.

17. Cf. notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, op. cit., p. 49-52.

18. Xénophon, si « laconisant » qu'il ait été, plaide lui aussi pour l'octroi aux métèques de tous les droits civils ; il demande que leur soit donné un protecteur officiel et il argumente sur l'utilité vitale, pour Athènes, d'autoriser la présence active des étrangers dans la Cité (Xénophon, *Les revenus*, chap. II et III). Les contemporains de Périclès, ceux que Karl Popper appelle (dans *La société ouverte et ses ennemis*) « la grande génération de la société ouverte » – les Socrate, les Protagoras, les Gorgias, les Démocrite, les Aristophane –, sont peut-être, du fait de cet esprit d'universalisme, les hommes les plus « modernes » de toute l'Antiquité. Ils sont plus ironiques, affranchis de toute pensée magico-religieuse, que les hommes de la plupart des autres périodes de l'Antiquité – à commencer par les Athéniens de l'époque qui les suit immédiatement, celle du déclin de la démocratie dont ont été témoins Platon, Aristote ou Démosthène.

19. Opinion d'Anaximandre rapportée par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 13 (dans *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988).

20. Quant aux sciences des mondes indien et chinois, elles sont en toute hypothèse moins anciennes que les sciences mésopotamienne et égyptienne. D'autre part, rien d'équivalent à la promotion grecque de la loi naturelle et de la rationalité ne semble être survenu en ces mondes à date ancienne.

21. Cf., à ce sujet, l'analyse de Jean Bottéro, « Le "code" de Hammourabi », in *Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 191-223.

22. Cf. André Pichot, *La naissance de la science*, 2 t., Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1991 ; cf. aussi Geoffrey e.r. Lloyd, *Les débuts de la science grecque*, 2 t., Paris, La Découverte, 1990.

23. Voir l'irremplaçable travail d'Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (1948), 2 t., Paris, Le Seuil, 1981.

24. Cf. Henri-Irénée Marrou, op. cit., t. 1, p. 147-156.

25. Cf., à ce sujet, Geoffrey e.r. Lloyd, *Les débuts de la science grecque*, op. cit., t. 2, chap. 10.

26. Cf. par ex. Rémi Brague, *La voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999. L'auteur attribue à Rome, dans l'histoire spirituelle et intellectuelle de l'Occident, le statut d'un simple intermédiaire qui a su transmettre à l'Europe les deux innovations véritables et substantielles que sont la Révélation chrétienne et la science grecque. Cette présentation des choses nous paraît lacunaire. Il y a un apport spéci-

fique de Rome – à savoir, le droit –, et cet apport est substantiel. Sans lui, l'Occident serait autre qu'il n'est.

27. Nous empruntons nos informations aux ouvrages classiques de Paul-Frédéric Girard, *Manuel élémentaire de droit romain* (1895), rééd. par Jean-Philippe Lévy, Paris, Dalloz, 2003 ; Robert Villers, *Rome et le droit privé*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 1977 ; Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, Montchrestien, 3^e éd., 1991 ; Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 4^e éd., 1991.

28. Il y a eu, sur le plan technique, une influence certaine du droit romain-byzantin sur le droit musulman. Mais la lettre du Coran et la *sunna* primaient en substance dans ce dernier droit, et par ailleurs le droit romain supposait un cadre civique que ne procurait pas la théocratie musulmane.

29. Cf. Cicéron, *De Officiis*, I, XXX-XXXIII.

30. En particulier celui du Vatican, mais aussi ceux du Capitole ou du Palatin.

31. On attribue donc à tort aux Flamands l'invention du portrait ; ils n'en sont que les ré-inventeurs. C'est un lieu commun de mettre en relation cette mutation artistique des XVI^e-XVII^e siècles avec l'apparition et les succès sociaux grandissants de la « bourgeoisie » et de l'économie capitaliste. Aussi bien peut-on avancer que les Romains étaient déjà, par quelque trait et à quelque degré, des bourgeois, comme leur économie fut déjà, à certains égards, capitaliste (voir, à ce sujet, Yves Renouard, *Les hommes d'affaires italiens au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1968 ; le début du livre est consacré à l'économie antique).

32. Ajoutons d'ailleurs une pièce curieuse à ce dossier. On sait que les Pères de l'Église ont mis quatre siècles à construire une christologie et une théologie de la Trinité. Les solutions finalement mises en avant – Dieu est un en trois « personnes » ; le Christ a deux natures, divine et humaine, mais il est une unique « personne » – furent finalement apportées par des théologiens de langue latine. Nous pensons que c'est précisément parce qu'ils disposaient de la notion de « personne ». Les Grecs n'avaient que celle d'« hypostase », qui posait problème parce qu'elle paraissait impliquer que chaque hypostase fût une substance, une *ousia* : il était difficile, dès lors, de concevoir trois « hypostases » divines qui ne fussent pas, par là même, trois dieux différents. Il est vrai que le mot *prosôpon* existait en grec dans le même sens que *persona*, masque-porte-voix porté par les acteurs au théâtre pour représenter un personnage. Mais il faut croire que le mot grec avait moins de densité humaine et sociale que le mot latin. Le *prosôpon* n'était perçu précisément que comme un masque, et l'usage de ce mot pour désigner le Père, le Fils et le Saint-Esprit était par là même suspect de modalisme ou de sabellianisme (la doctrine selon laquelle c'est le même être divin qui apparaît sous trois « modalités » différentes, comme un même acteur peut porter

successivement plusieurs masques). Or le sabellianisme avait été condamné dès l'origine : le Père, le Fils et l'Esprit ont une individualité irréductible. D'où l'intérêt du mot et du concept de « personne », mis en avant dans la formule de Tertullien : « trois Personnes, une seule substance », formule reprise par les autres Pères latins, saint Hilaire de Poitiers, Victorin et saint Ambroise. On sait que l'orthodoxie trinitaire a été finalement fixée par le concile de Constantinople (381), et que les auteurs des formules décisives adoptées à ce concile sont les Pères Cappadociens, donc des Grecs. Mais ils n'auront fait que donner aux mots grecs un sens identique à celui des mots latins utilisés par les théologiens de la partie occidentale de l'Empire. Ainsi, sans l'*ego* romain, pas de personnes divines chrétiennes. N'en déplaie aux chrétiens qui penseraient n'être redevables, en matière de théologie, qu'à la Révélation biblique, il semble qu'ils doivent la forme achevée de la théologie de la Trinité aux créations du droit privé romain – lesquelles, on le voit, n'eurent pas seulement une portée sociale, mais civilisationnelle. L'Esprit souffle où il veut.

33. Entre cent observations rapportées à ce sujet par les ethnologues, j'aimerais citer ici l'anecdote racontée dans son journal par Jean de Léry, un calviniste français qui faisait partie, entre 1555 et 1578, de l'expédition de l'amiral Villegaignon au Brésil. Réfugié depuis des mois parmi les Indiens Topinambous de la baie de Rio, il avait appris leur langue et gagné leur amitié. Un vieillard topinambou lui demanda pourquoi les Français venaient chez eux charger, avec de lourds vaisseaux, du bois de Brésil. N'y avait-il pas assez de bois en Europe ? Léry dut expliquer que les capitaines de ces expéditions, une fois revenus en France, vendaient leur cargaison de bois tinctorial à des marchands et devenaient alors immensément riches. L'Indien, « lequel n'était nullement lourdaut », demanda alors à quoi pouvaient bien servir ces fortunes : les hommes ainsi enrichis au-delà de leurs besoins personnels immédiats ne finissaient-ils pas par mourir ? À Léry qui expliquait que les hommes riches, chez nous, transmettent leur fortune à leurs enfants ou à leurs proches pour leur permettre de se lancer à leur tour dans de nouvelles entreprises, le Topinambou finit par opposer cet argument péremptoire : vois-tu, nous aimons nos enfants autant que vous ; mais nous croyons que la terre, qui nous a nourris, les nourrira fort bien eux aussi et nous n'aspirons pour eux à rien de plus qu'à ce qu'elle nous a donné à nous-mêmes. Non seulement l'Indien n'attendait rien de bon du changement et se gardait de rien faire qui pût le provoquer, mais il redoutait quelque catastrophe irréparable d'une conduite s'écartant de la coutume. Il n'avait peut-être pas tort, s'agissant de l'avenir du peuple topinambou. Mais *quid* de l'avenir de l'humanité, dont on ne prétendra pas que les Topinambous ne font pas partie ? (cf. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, édition, présentation et notes par Jean-Claude Morisot, Genève, Librairie Droz, 1975, p. 176-178).

34. Il a eu, cependant, quelque pressentiment de la nature évolutive de la vie et de l'histoire. Les physiciens stoïciens avaient pleine conscience de l'existence d'évolutions géologiques (ils avaient remarqué, par exemple, la présence de fossiles marins sur des zones élevées des terres, présence explicable seulement par l'hypothèse d'une transgression des mers), et ils ont formulé l'hypothèse du transformisme des espèces vivantes. D'autre part, dès Hésiode, les Grecs ont pris conscience de l'évolution historique (elle est évoquée chez Hérodote, chez Platon...). Mais ces figures du changement sont pensées par eux comme les phases d'un processus demeurant essentiellement cyclique, par exemple la « Grande Année » des Pythagoriciens et des Stoïciens. Dans ce cadre, tout progrès est suivi d'une régression comme les différentes phases d'un processus astronomique. Il n'y a rien de nouveau, ni au-dessous ni au-dessus du soleil (sur la structure néopythagoricienne du temps, cf. Jérôme Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930). Il faut citer l'exception apparente de la philosophie épicurienne et lucrétienne, pour laquelle le monde a eu un début, connaît une évolution ou, plus exactement, une usure, et aura une fin. Mais cette exception confirme la règle : car, d'une part, le temps épicurien, s'il est linéaire, n'est pas orienté, ni d'un *moins* vers un *plus* ni d'un *mal* vers un *bien* (le progrès des sciences et des techniques mis en relief dans quelques passages du livre V du *De natura rerum* est compensé par la régression que constituent les guerres) ; d'autre part et surtout, il y a une infinité de mondes ; donc, si ce monde-ci passe (cf. Lucrèce, *De natura rerum*, V, v. 243-246 : « Quand je vois les membres immenses du monde mourir et renaître, je dois savoir que le ciel et la terre ont eu comme eux un commencement, et qu'ils périront »), l'aventure cosmologique continuera ailleurs en des cycles éternels. Si les composés d'atomes sont passagers, les atomes sont éternels, ainsi que leur mouvement, qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin (cf. Épicure, *Lettre à Hérodote*, 43-45).

35. On sait que, pour Nietzsche, la morale biblique est responsable de ce que la souffrance, pour la première fois dans l'Histoire, a été perçue comme anormale et, à ce titre, insupportable. C'est donc la Bible qui a déterminé le refus de l'« Éternel Retour » de la vie terrestre avec ses maux et ses biens inextricablement mêlés, destin que l'humanité archaïque avait toujours sereinement accepté. Mais, si Nietzsche a vu dans l'innovation judaïque un élément de *régression* civilisationnelle, nous pensons, nous, et nous allons montrer dans ce qui suit, qu'elle a été au contraire le nerf essentiel du *progrès* de la civilisation.

36. Sur cette distinction, cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Londres-New York, Routledge, 1996, p. 34-45.

37. C'est le cas aussi bien pour la justice « commutative » (les choses échangées doivent être de valeur égale) que pour la justice

« distributive » (chacun doit recevoir du bien commun une part proportionnelle à son apport). La première est une égalité arithmétique (de type $a = b$), la seconde une égalité géométrique, c'est-à-dire une égalité de rapports, une proportion (de type $a/b = c/d$).

38. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhof, 1961, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-Essais », 1992 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhof, 1974, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-Essais », 1992. Également *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, Livre de poche, coll. « Biblio-Essais », 1994, et, dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-Essais », 1995, la magnifique discussion sur le messianisme (Éd. Biblio-Essais, p. 89-139).

39. La morale du *Sermon sur la Montagne* est présente déjà chez les prophètes, sous une forme seulement moins explicite. Le conseil de « tendre l'autre joue » figure deux fois au moins dans l'Ancien Testament, *Is* 50, 6 ; *Lam* 3, 30.

40. Telle est la lecture que nous proposons du livre de Job dans notre *Job et l'excès du mal*, nouvelle édition, Paris, Albin Michel, 2001.

41. Levinas écrit donc que les juifs sont responsables... de la Shoah. Formule terrible et paradoxale, mais qu'il faut maintenir, en l'explicitant ainsi : les juifs n'ont peut-être pas fait tout ce qu'il aurait été possible de faire pour que les Allemands ne devinssent pas nazis. Peut-être n'ont-ils pas été assez généreux, prévoyants, n'ont-ils pas assez combattu les misères matérielles, discerné les mécanismes sociaux... À cela on peut certes opposer la nécessité des choses, le destin. C'est précisément ce que l'éthique biblique récuse. La nécessité n'est jamais une « fin de non-recevoir » définitive à la morale (c'est la thèse que soutiendra Kant à la faveur de son ontologie critique : il y a nécessité sur le plan des phénomènes, mais liberté sur le plan des choses en soi). De ce fait, on peut soutenir que l'éthique biblique est la principale source métaphysique et l'élément toujours amplificateur de la liberté humaine. Cette liberté ouvre à l'agir humain un chantier aux perspectives incessamment renouvelées.

42. F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 310.

43. Dans le *De clementia*.

44. Cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 t., Paris, Éd. P. Lethielleux, 1981. Voir aussi Jean Delumeau, *Histoire du paradis*, t. 2 : *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995. Rappelons que Joachim de Flore (v. 1140-1202) est un moine cistercien qui fonda, à Flore au sud de l'Italie, sa propre congrégation érémitique. Se fondant sur l'exégèse des deux Testaments dont il montrait les « correspondances », il distinguait, dans l'Histoire, trois âges, celui du Père ou de la Loi (depuis la Création jusqu'à l'Incarnation du Christ), celui du Fils ou de la Foi (depuis l'Incarnation du Christ

jusqu'à son propre temps), et celui de l'Esprit (dont l'avènement était encore futur, mais proche), où une Église sans dogmes, monacale, gouvernerait l'humanité : ce serait alors le *millenium*.

45. Cf. Harold J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983 ; trad. fr. par Raoul Audouin, *Droit et révolution*, Presses de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002.

46. Berman, qui développe magnifiquement cette thèse, se reconnaît des prédécesseurs parmi les historiens du Moyen Âge, des auteurs qui ont tous, quoique à des degrés divers, souligné le caractère révolutionnaire de la réforme grégorienne et le « changement d'époque » qui survient entre la fin du XI^e siècle et le début du XIII^e : Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Europäischen Revolutionen* (1931) ; Gerd Tellenbach, *Libertas : Kirche und Weltordnung in Zeitalter des Investiturstreites* (1936) ; Marc Bloch, *La Société féodale* (1939) ; et bien d'autres après la Seconde Guerre mondiale. Berman admet néanmoins que cette thèse ne fait pas l'unanimité parmi les médiévistes.

47. Cf. saint Anselme, *L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-Homme ?*, in *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, t. 3, Introduction, traductions et notes par Michel Corbin, s.j., et Alain Galonnier, Paris, Éditions du Cerf, 1988. Saint Anselme était un moine italien qui avait rejoint l'abbaye du Bec en Normandie, où il avait été l'élève d'un autre Italien, Lanfranc, et dont il était devenu abbé. Lorsque le duc de Normandie, Guillaume, eut conquis l'Angleterre en 1066, il nomma Lanfranc archevêque de Cantorbery et ses successeurs nommèrent Anselme à la même charge (notons au passage la dimension européenne de ces parcours). À travers ses écrits et son rôle comme primat d'Angleterre, Anselme se révéla être un très grand penseur et en même temps, à tous égards, un acteur majeur de la Révolution papale, un des principaux membres du « parti ».

48. *Cur Deus homo ?*, II, VI.

49. *Cur Deus homo*, II, XIV : « Un tel bien, si digne d'amour, peut suffire à acquitter ce qui est dû pour les péchés du monde entier, et même il le peut davantage et plus que davantage (*plus potest in infinitum*). »

50. L'histoire de la notion de purgatoire est complexe. Elle a des sources scripturaires, mais singulièrement floues. Il se trouve que c'est aux XI^e-XII^e siècles qu'elle prend la figure et la fonction qui sont les siennes dans la théologie moderne, et cette évolution se comprend dans le contexte des transformations de l'Église et de la société propres à cette époque. Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 ; coll. « Folio-Histoire », 1991. Le Goff situe vers 1170 seulement l'apparition du substantif « purgatoire » ; mais c'est l'aboutissement d'une réflexion séculaire sur le sort des âmes après la mort, réflexion dont l'axe fondamental est la doctrine de la valeur de l'agir humain que nous présentons ici.

51. Cf. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 267-287.

52. Le Christ ne répond pas à cette diatribe. Il sourit et embrasse l'Inquisiteur. À l'aube, la porte de la prison est secrètement ouverte.

53. Le thème revient constamment chez Dostoïevski, par exemple dans *Le Joueur*. Cette fois, le héros est un jeune Russe égaré dans une ville balnéaire rhénane où de riches Européens se retrouvent autour de tables de jeux. Le jeune Russe, amoureux, joue tout son argent sur un seul coup, car il attend le Tout ou le Rien. S'il gagne, il sera richissime et offrira une vie princière à la femme qu'il aime. S'il perd, il se suicidera – version dostoïevskienne de la « roulette russe ». En face, il y a des Français légers, des Anglais ironiques et des Allemands sérieux. Au-delà de ces traits « nationaux », tous ces gens ont en commun d'être désespérément prosaïques et de savoir compter leurs sous. Les Allemands, en particulier, ne sont que des besogneux : ils veulent bien jouer pour se distraire, mais fondamentalement, pour progresser vers le bonheur, ils ne comptent que sur la discipline et le travail, les économies petitement amassées par un honnête professionnel, petitement augmentées à la génération suivante, et qu'il n'est pas question de mettre toutes en jeu sur un « coup » désespéré. Finalement, même les Anglais, si aristocratiques à certains égards, ne sont que des petits-bourgeois par comparaison avec le Russe, seul vrai prince, seule figure de l'Esprit face à ces Occidentaux qui, protestants aussi bien que catholiques, sont des éteignoirs de l'humanité.

54. L'islam, comme l'orthodoxie, ne voit que du séculier dans l'historique ; rien de sacré ne se passe dans l'Histoire. Dans son *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1986), Henry Corbin voit une supériorité de l'islam dans le fait qu'il valorise la « hiéro-histoire », c'est-à-dire l'histoire des seuls événements spirituels, non celle des événements qui surviennent dans le monde historique ordinaire. Corbin ajoute qu'il n'est pas étonnant que les commentateurs occidentaux considèrent souvent que la philosophie islamique se termine avec Averroès ; ce qui se termine en islam avec le Cordouan, c'est la philosophie... de l'Occident, et plus exactement celle de l'Occident tardif, celle qui commence avec la scolastique latine. Du propre aveu d'un de ses meilleurs connaisseurs, donc, l'islam serait partagé entre, d'une part, l'attachement à une *Charia* capable de gérer le droit et la politique, mais littéraliste et en ce sens éternellement réactionnaire, incapable d'assumer le progrès, ni celui des sciences ni celui des mœurs, tendance représentée dans tous les États théocratiques du monde islamique et refusée pour la première et seule fois par la Turquie kémaliste, qui dut, pour cela même, proclamer sa proximité avec l'Occident ; et, d'autre part, une interprétation symbolique du Coran, ouverte à tous les devenirs (puisque, selon Corbin, si, en islam, le « cycle de la prophétie » est clos, celui de l'interprétation ne l'est pas et ne le sera jamais), pra-

tiquée par les spirituels des différents shi'ismes et par le soufisme sunnite, mais désespérément déconnectée de toute politique réelle, vouée à vivre dans un monde mystique parallèle, fondamentalement désincarné. Ne tranchons pas ici la question de la valeur de cette dernière voie spirituelle. Constatons simplement que ce n'est pas celle qui fut choisie par l'Occident.

55. Le fait que le droit romain ait été réétudié en Occident à l'initiative du pape et dans la logique propre de ses réformes est souvent oublié ou négligé par les historiens des idées, parce que, plus tard, le droit romain, qui est essentiellement séculier et non chrétien, devait devenir, de pair avec la philosophie politique naturelle d'Aristote, elle-même redécouverte aux XII^e-XIII^e siècles, une arme contre l'Église et spécialement contre la papauté. Mais on doit se garder d'appliquer au XI^e et au XII^e siècle des schémas qui ne seront vrais qu'au XIV^e, au temps de Guillaume d'Ockham et de Marsile de Padoue.

56. Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954.

57. Que l'esprit scientifique de l'Occident n'ait rien dû d'essentiel au monde musulman, on en a une preuve indirecte dans le fait que l'averroïsme n'eut guère de lendemains en islam même. Les sociétés musulmanes ne connurent pas, par la suite, le même développement du rationalisme et de la science, ni le même prométhéisme transformateur, caractéristiques des sociétés occidentales. C'est bien le signe qu'il régnait en islam un autre esprit. Ce qu'on peut lire à ce sujet dans la littérature anti-occidentaliste est intellectuellement bien faible. Le retard de l'islam, en termes de sciences, de techniques, de développement économique, serait dû à l'« oppression » dont il aurait été victime de la part des puissances colonisatrices, qui auraient délibérément « bloqué » son développement (cf. par ex. Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, Paris, La Découverte, 2002, p. 55). Cette façon de présenter les choses n'est pas raisonnable. Si l'islam avait eu dans sa culture tous les éléments permettant un développement endogène, il se serait développé et n'aurait probablement pas, de ce fait, été colonisé. S'il n'avait eu qu'un retard, la colonisation même lui aurait permis de le combler rapidement, selon le scénario qui s'est produit au Japon et en Chine. Il faut donc croire qu'il y a, en matière de développement scientifique et économique, un problème de fond avec l'islam lui-même, je veux dire avec le rapport au monde que cette religion implique, avec le type de société qu'elle engendre.

58. Cf. notamment *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1973-1976.

59. On pourra consulter, dans notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, op. cit., les chapitres consacrés à ce que nous appelons la « tradition démocratique et libérale », où sont présentées plus en détail les doctrines évoquées ici succinctement.

60. Contrairement au mythe forgé par les militants du « laïcisme » à la française voulant garder le monopole scolaire pour faire

pièce aux écoles de l'Église, mais faisant par là même dans le dos à la République un enfant fort illégitime, la Révolution française a œuvré pour le pluralisme scolaire, formellement argumenté dans les écrits de Mirabeau, de Talleyrand, de Condorcet ou de Daunou. C'est Napoléon I^{er} qui, reprenant une idée de Louis XV, a créé (sous le nom d'« Université de France ») l'Éducation nationale et son monopole. L'Éducation nationale est donc un concept absolutiste, non révolutionnaire. Cf. notre article : « Les Idéologues et le libéralisme », *Cahiers* n° 14 du Séminaire CREPHE-CREA « Histoire du libéralisme en Europe », septembre 2003, ESCP-EAP.

61. Cf. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».

62. Cf. les écrits de Pieter de la Court.

63. Falloux était lui-même légitimiste, mais il fut soutenu par les orléanistes, qui avaient préparé la loi sous la monarchie de Juillet.

64. Rien n'est censé être, par principe, tenu à l'abri de la critique. Il n'y a pas de dogme, de vérités « sacrées », intangibles, que l'on n'ait pas le droit d'interroger et de remettre en cause. En revanche, étant donné que ce qui rend la liberté de penser féconde, ce n'est pas l'acte libre du penseur en lui-même, mais la confrontation des diverses hypothèses sur l'espace public, l'exercice fécond de la liberté de penser par un citoyen a condition *sine qua non* la reconnaissance de la même liberté de penser chez les autres. En d'autres termes, il faut qu'il y ait adhésion sans réserve aux règles mêmes du pluralisme, déontologie de la presse, règles du débat académique, règles du débat public en général. Cela exclut donc que quiconque, pour faire prévaloir une vérité, puisse compter sur quelque forme que ce soit de coercition étatique. Le mouvement « *politically correct* » qui a sévi pendant quelques années dans les universités américaines était à cet égard une grave régression civilisationnelle. De même que la loi du 13 juillet 1990 imaginée en France par le député communiste Gayssot pour frapper de sanctions pénales l'expression de toute opinion concernant le génocide des juifs par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale qui divergerait si peu que ce soit de la version couramment reçue (« Seront punis... ceux qui auront contesté... l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité tels qu'ils sont définis par l'article 6 du statut du tribunal militaire international annexé à l'accord de Londres du 8 août 1945 et qui ont été commis soit par les membres d'une organisation déclarée criminelle en application de l'article 9 dudit statut, soit par une personne reconnue coupable de tels crimes par une juridiction française ou internationale »). Cette loi fut votée comme un seul homme par l'Assemblée nationale, circonvenue en l'occurrence par la pression médiatique comme les assemblées révolutionnaires l'étaient par les sans-culottes armés de piques. La loi Gayssot, en effet, ne limite pas l'interdiction de l'expression de certaines pensées à ce qui pourrait troubler *en pratique* l'ordre public, mais elle interdit

l'expression de certaines opinions *en tant que telles* (« ceux qui auront contesté... »). Elle institue donc un dogme d'État. Le caractère partisan et le non-sens scientifique de ce dogme ne se perçoivent que trop bien *a contrario* par le fait que la loi ne rend pas passible de sanction pénale la sous-estimation des crimes communistes, qui ont eu la bonne fortune de ne pas être visés par l'accord de Londres dont les Soviétiques étaient signataires. Un rapport de force devient ainsi norme de vérité. D'autre part, il est sans précédent qu'on donne comme critère de vérité scientifique des jugements de tribunaux. On peut exprimer les mêmes réserves au sujet des lois actuellement discutées, ou projetées, concernant les sectes, l'homophobie, l'islamophobie, etc. – bref, tout ce qui ne plaît pas à l'opinion dominante ou, plus exactement, à l'opinion des actuelles catégories dominantes. L'existence de ces censures n'a de sens que si l'on croit que toute la vérité scientifique possible au sujet de l'homosexualité, de l'islam et des autres sujets concernés est d'ores et déjà entièrement disponible et que les thèses prévalant actuellement à leur sujet ne seront jamais modifiées par le progrès des connaissances. Ce dispositif répressif revient à identifier les vues de la classe politique au pouvoir – pourtant bien fragiles, puisqu'elles sont essentiellement inspirées par la mode et les médias – avec quelque Savoir Absolu. J'aimerais qu'on me dise en quoi consiste, aux bûchers près, la différence entre ce dispositif pénal « moderne » et l'Inquisition (qu'on professe pourtant haïr). Mais l'analyse de la triste régression des Lumières en France dont ces lois de censure sont, tout à la fois, un symptôme et une cause, excède le propos du présent essai.

65. Rappelons que saint Benoît était un ancien fonctionnaire romain, formé aux pratiques politiques et administratives d'esprit « civique » encore vivantes à son époque dans le gouvernement municipal de Rome. Quand il créa son monastère et lui donna une « Règle », il transposa tout naturellement dans celle-ci l'esprit des institutions romaines. L'histoire voulut que sa *Règle* fut étendue, par décision d'un concile au temps de Louis le Pieux (début du IX^e siècle), à l'ensemble des monastères de l'Occident latin. Ainsi, avant même que s'étiolât l'État sous l'action des forces centrifuges et anticiviques de la féodalité, un contre-poison était instillé dans une pièce maîtresse des institutions médiévales.

66. Là encore, le modèle « républicain » des chapitres de chanoine élisant l'évêque et gérant le diocèse devint universel à la suite d'une décision de Louis le Pieux.

67. Dont la *Ligue*, épisode oublié et décrié de l'histoire de France, alors qu'il s'agit de la première révolution d'intention républicaine ayant vu le jour dans ce pays. Il ne faut pas oublier que les premières barricades et la première « Commune de Paris » furent mises en place sous la conduite de moines brandissant des croix... Mais, en France, l'histoire a été travestie, et l'on est parvenu à imposer l'idée que tout ce qui est catholique est royaliste et réactionnaire.

68. Cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, *op. cit.*

69. Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 26.

70. Jn, XVIII, 37.

71. Mais pas seulement. Il y a des catholiques républicains, comme des ligueurs évoqués plus haut (n. 67).

72. C'est là la raison que nous cherchions tout à l'heure de la fragilité et du non-maintien des démocraties antiques sur le long terme. Les hommes qui créèrent les royaumes hellénistiques puis l'Empire romain acquirent des pouvoirs tels que des populations encore largement superstitieuses leur prêtèrent des pouvoirs surnaturels, les perçurent comme des protégés de la Fortune, en firent des héros puis, de façon irrésistible, des dieux. La République romaine périt du fait de la montée en puissance de généraux séduits par le modèle de la monarchie sacrée orientale, et à qui leurs troupes ne demandaient que d'endosser cet habit. Le culte impérial a ses prémices en Orient avant même l'avènement de l'Empire. Auguste, aidé de Virgile, l'institutionnalisa. Le christianisme ne fut tant persécuté à ses débuts que parce que, précisément, il refusait obstinément le culte impérial. Aussitôt que les empereurs se convertirent, c'en fut virtuellement fini de leur pouvoir sacré. On vit apparaître l'« augustinisme politique », qui échoua en Orient, mais triompha en Occident à la faveur de la ruine de l'Empire romain, remplacé par de petits royaumes chrétiens plus sensibles à l'autorité morale de l'Eglise. La mise au pas de celle-ci par l'Empire carolingien puis par l'Empire romain-germanique ayant à son tour échoué, le terrain se trouvait dégagé en Occident pour un dualisme fécond des « deux Glaives », une désacralisation de l'Etat et, à terme, l'avènement des démocraties modernes.

73. Au-delà de la brève expérience de la II^e République, le premier homme politique français à avoir organisé de vraies élections au suffrage universel, avec multiplicité de candidatures, liberté d'expression et de campagne, bon aloi du dépouillement, est, en 1871, l'orléaniste Adolphe Thiers, celui que les « Rouges » détestent parce qu'il a réprimé la Commune après avoir été le ministre d'un roi « bourgeois ». Lui, pourtant, a reçu plusieurs fois l'approbation explicite du peuple par les élections. L'antidémocratie foncier des marxistes se retrouve jusqu'à aujourd'hui dans le comportement des syndicats qui, systématiquement, quand le résultat d'une élection leur est défavorable, le remettent en cause par un « troisième tour social ».

74. Voir notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 656-666.

75. Cette idée que le développement économique est la vraie alternative à la guerre intérieure et extérieure était cependant déjà exprimée en propres termes par Xénophon (cf. notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 184-187). Encore une idée « moderne » des Anciens qui a été submergée par la vague barbare.

76. Pierre Nicole, *De l'éducation d'un prince*, cité par Gilbert Faccarello, « Les fondements de l'économie politique libérale : Pierre de Boisguilbert », in Alain Béraut et Gilbert Faccarello (dir.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, t. 1, Paris, La Découverte, 1992.

77. En France, elle l'est par les « Idéologues » Jean-Baptiste Say, Destutt de Tracy ou Dupont de Nemours, puis par l'« École de Paris », comportant des noms aujourd'hui injustement oubliés : Charles Comte, Charles Dunoyer, Charles Coquelin, Adolphe Blanqui (fondateur, soit dit en passant, avec son maître Jean-Baptiste Say et l'industriel Vital-Roux, de l'École supérieure de commerce de Paris, actuelle ESCP-EAP, première école de ce genre en Europe, créée en 1819 et ayant vocation véritablement prophétique de servir de noviciat pour fournir ses cadres à l'*industrialisme européen* qui pouvait enfin s'épanouir après la fin des guerres napoléoniennes et le retour de la paix en Europe), Frédéric Bastiat, Paul Leroy-Beaulieu et les auteurs de cette extraordinaire entreprise que fut le *Journal des économistes*. En Autriche, les mêmes thèmes sont développés par l'école autrichienne d'économie, avec Carl Menger, l'un des fondateurs du marginalisme, Eugen von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser, Ludwig von Mises, Friedrich August Hayek. En Italie, il faut citer au moins Vilfredo Pareto, Luigi Einaudi et Bruno Leoni. En Allemagne, John Prince Smith, Eugen Richter, Walter Eucken ou Alfred Müller-Armack. Et chacun connaît le rôle des économistes anglo-saxons aux XIX^e et XX^e siècles, de Jevons à Sidgwick, Marshall, Fischer ou Pigou.

78. Il avait été précédemment l'objet de longues recherches. Les théoriciens importants à citer à cet égard sont ceux de ce qu'un commentateur de Hayek, Norman Barry, a appelé la « tradition de l'ordre spontané » : Mandeville, Hume, Smith, Burke. Il est dommage qu'il n'ait pas ajouté à cette liste les économistes français cités plus haut, de Boisguilbert à Turgot et à Say qui, assurément, ont compris le principe de la « main invisible » aussi bien que Smith ; il aurait pu citer aussi Kant et Wilhelm von Humboldt, qui en ont également approché le concept. Mais les contributions épistémologiques majeures à la compréhension du modèle sont, au XIX^e siècle, celles de John Stuart Mill, d'Herbert Spencer et de Carl Menger, et, au XX^e, celles de Ludwig von Mises, de Michaël Polanyi (cf. en particulier Michael Polanyi, *La logique de la liberté*, Paris, PUF, 1989) et de Friedrich August Hayek. Sur la notion de « système auto-organisé », cf. également Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres*, Paris, Le Seuil, 1979 ; Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel (dir.), *L'auto-organisation, de la physique au politique*, colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Le Seuil, 1983 ; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Le Seuil, 1979.

79. Sur les oppositions *physis/nomos* des sophistes, *jus naturale / jus positum* des juristes, cf. notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, op. cit., p. 72-79, 297-299, 331-338.

80. C'est la thèse du fameux livre de Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis* (1946), *op. cit.*

81. L'histoire politique des pays occidentaux dans les deux derniers siècles offre à cet égard tous les cas de figure possibles. Tantôt la droite a été alliée aux démocrates libéraux pour lutter contre les révolutionnaires de gauche (c'est ainsi que furent écrasées les révoltes communistes en Allemagne et en France, autour de 1920 ou en 1945-1947). Tantôt la gauche s'allia aux démocrates libéraux contre les réactionnaires partisans d'un retour à l'ordre féodal et clérical (ce cas de figure prédomina en Allemagne et en Italie au XIX^e siècle). Tantôt, enfin, il y eut une alliance de la droite et de la gauche contre les démocrates libéraux, comme dans le mouvement boulangiste français unissant, en 1889, sous la férule d'un césariste, les socialistes marxistes et les royalistes, pour abattre le régime républicain libéral fondé par les orléanistes et les leaders républicains modérés Gambetta et Ferry. Par la suite, les allers et retours entre l'extrême droite et l'extrême gauche seront une donnée permanente de la vie politique européenne, dans l'entre-deux-guerres, avec Mussolini lui-même, puis les Marcel Déat, Jacques Doriot, Henri de Man qui furent des leaders socialo-communistes avant de devenir des leaders du fascisme ou du nazisme. Aujourd'hui même, nous voyons l'alliance « rouges-noirs » en Russie et en Serbie, ou encore le rapprochement d'une bonne partie de la droite et de la gauche françaises dans l'anti-américanisme, c'est-à-dire dans la détestation de la démocratie libérale.

82. Comme l'a si bien montré Hannah Arendt dans *Les origines du totalitarisme*.

83. La première actualisation de cette possibilité aura été la construction européenne, qui a permis que se reconnaissent concitoyens, et voués à un même destin solidaire, des hommes qui, une génération auparavant à peine, se vivaient comme des ennemis inexpiables. Nous évoquerons plus loin (p. 119-122) une autre actualisation envisageable, plus achevée, de cette même possibilité.

84. Cf. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

85. Voir notre *Société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988, p. 285-319, avec références.

86. Cf. Friedrich August Hayek, *Knowledge, Evolution and Society*, Londres, Adam Smith Institute, 1983, p. 45.

87. Je me permets de renvoyer, pour cette démonstration cruciale de Hayek, à la présentation que j'en ai faite dans « La théorie hayékienne de l'auto-organisation du marché (la "main invisible") », *Cahiers d'économie politique*, n° 43, L'Harmattan, 2002. Ce texte est disponible sur le site du Centre de recherches en philosophie économique, http://www.escp-eap.net/fr/faculty_research/crephe/.

88. *L'Occident et les autres*, *op. cit.*, p. 23-27.

89. Jean-Marie POURSIN, *La population mondiale*, Paris, Le Seuil, 1971.

90. Beaucoup admettent l'avance économique, technologique et démographique de l'Occident dont ce paragraphe et le précédent ont brossé le tableau, mais objectent que cette avance comporte des dangers, y compris du point de vue de l'évolution de l'espèce humaine. Le progrès scientifique ne rend-il pas possibles des phénomènes qui, par eux-mêmes, pourraient annuler tous les progrès de l'espèce, la bombe atomique et sa diffusion, l'aventurisme des manipulations génétiques, le réchauffement de la planète, la pollution industrielle généralisée, l'épuisement des espaces naturels sous la poussée démographique et urbaine, etc. ? À défaut d'avoir des réponses claires à chacune de ces questions, on peut risquer une réponse de principe : à ces questions on ne répondra pas, en toute hypothèse, par *moins* de science, c'est-à-dire par un prétendu retour à des attitudes moins « prométhéennes », à la sagesse des Indiens topinambous, au « pacte avec la nature » qu'auraient conclu les sociétés traditionnelles et qu'a brisé le monde industriel. La technique seule peut résoudre les problèmes posés par la technique, et c'est ce qu'elle a fait dans tout le passé connu de l'espèce. Or les progrès de la technique tiennent à la division et à la spécialisation du savoir. Tout ce qui pourrait ressembler de près ou de loin à un socialisme mondial éloignerait donc la perspective de trouver des solutions aux nouveaux problèmes évoqués.

91. Cf. Jean Baechler, *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris, Fayard, 2002, p. 9-11. Je n'ai qu'un désaccord avec ce livre si dense et qui donne tant à penser. On a l'impression que, pour Baechler, tout ce qui se passe dans l'histoire, que ce soit la routine ou le surgissement du nouveau, ne résulte que de la rencontre fortuite de certaines conditions objectives, par exemple de l'existence de structures géopolitiques monopolistiques ou oligopolistiques, ou de telle ou telle stratification sociale, ou de la présence ou de l'absence de certaines ressources naturelles, et jamais, ou presque, de la *pensée* des hommes. Comme si l'évolution des sociétés humaines était, de même que celles des règnes minéral, végétal et animal, le seul fruit du hasard et de la nécessité. C'est ainsi que Baechler reconnaît le rôle singulier qu'a joué l'Europe dans l'émergence de la modernité, mais pense qu'elle n'a dû ce privilège qu'à une accumulation de singularités objectives (par exemple, le fait qu'il n'y ait pas eu d'empire en Europe comme il y en a eu en Chine ou en Mésopotamie, et qu'il y ait existé, en revanche, une « polittie oligopolaire »). La conception de l'histoire de Baechler reste proche, en ce sens, de celle de Lévi-Strauss et des autres structuralistes, pour qui la pensée n'est qu'un épiphénomène qui accompagne et interprète l'émergence des choses et non ce qui, d'une manière ou d'une autre, la provoque. Le corollaire est que toute société se trouvant dans des conditions structurelles identiques est susceptible de produire les mêmes émergences civilisationnelles. Nous ne le croyons pas, pour notre part. Nous pensons – précisément à la lumière de ce que nous observons

dans le cas de la « morphogenèse » de l'Occident – que, s'il est faux que les hommes puissent « faire » l'histoire au sens d'une fabrication artificialiste, leur pensée et leur imagination créatrice jouent néanmoins dans l'Histoire un rôle essentiel. L'Histoire est, au moins en partie, œuvre de l'esprit (je ne prends pas ce mot en un sens mystique, comme s'il s'agissait d'une entité mystérieuse et inconnaissable, mais au sens où l'emploie Bergson dans *L'évolution créatrice* et des *Les deux sources de la morale et de la religion*). Mais ces questions de méthodologie et de philosophie de l'histoire exigeraient des développements spéciaux qui ne peuvent trouver place dans ce petit livre.

92. La colonisation de l'Afrique, par exemple, n'a été causée ni seulement par une *hybris* de domination politico-militaire, ni par le seul intérêt économique (il semble établi aujourd'hui que la colonisation africaine a coûté bien plus cher aux puissances européennes qu'elle ne leur a rapporté), ni enfin, il faut l'admettre, par le seul souci généreux d'apporter la civilisation à des populations arriérées (selon l'idéologie de Jules Ferry). Il est vrai que chacune de ces motivations a joué un certain rôle, mais la raison principale est autre. Cette raison, croyons-nous, est la rivalité mutuelle des nations européennes. Pour chacune d'entre elles, il était non seulement utile, mais vital de limiter les acquisitions coloniales des pays rivaux. La France, l'Angleterre, l'Allemagne, la Belgique, le Portugal ou l'Italie ne pouvaient laisser l'un d'entre eux s'emparer d'une trop grande partie du continent. La colonisation de l'Afrique – j'entends : la grande colonisation décisive, celle qui a abouti à l'occupation totale du continent en une trentaine d'années, de 1880 à 1914 – fut le résultat d'une dynamique *interne* à l'Europe. Celle-ci s'apprêtait à s'entretuer dans la grande « guerre civile européenne » de 1914-1945. Posséder des bases africaines, des réserves de matières premières, des ports et dépôts de charbon dans les différentes mers qui bordent le continent africain a été le véritable élément décisif qui a emporté les décisions des gouvernements dans cette période en matière de politique coloniale (cf., à ce sujet, Henri Wesseling, *Le partage de l'Afrique, 1880-1914*, Paris, Denoël, 1996). Naturellement, la guerre est vieille comme le monde, et ce n'est pas cette rivalité entre États européens qui est ici l'élément nouveau. L'élément significatif est que, dans cette politique d'équilibre et de *containment* des pays européens les uns par les autres, la résistance des sociétés africaines n'entrait pas en ligne de compte, puisque, pour posséder un pays africain, il suffisait... d'y aller, avec quelques canonnières, quelques fusils et la logistique. Il va sans dire que si, dans une stratégie de présence africaine, il avait fallu prévoir l'envoi de centaines de milliers d'hommes, avec la fine fleur des armées et la quasi-totalité des budgets militaires, on n'aurait jamais fait la folie de dépenser tout cela sur les rives du Congo ou de l'Oubangui, alors que le Boche (ou le Français) était sur la Meuse. D'ailleurs jamais l'Occident ne s'est résolu à faire les lourds investis-

sements qui auraient été nécessaires pour soumettre entièrement des pays plus lointains et plus solidement défendus comme le Japon ou la Chine. Concluons que *le seul élément décisif dans cette affaire fut le décalage de développement entre les sociétés occidentales et les sociétés africaines*. Or ce décalage n'est en lui-même la « faute » de personne. Il est le résultat d'un processus collectif multiséculaire dont nul acteur individuel ne porte la responsabilité et que nul n'a délibérément voulu ni même compris avant qu'il fût accompli. Donc les accusations de « culture de la suprématie » et autres interprétations psychologisantes sont ici des non-sens scientifiques.

93. Cf. par ex. René Grousset, *Histoire de la Chine* (1942), Paris, Payot, 2000.

94. Deepak Lal (Professor of International Development Studies, University of California at Los Angeles [UCLA]), « Does modernization require westernization ? », *The Independent Review*, vol. V, n. 1, Summer 2000.

95. Voir aussi Tu Weiming, « Implications of the rise of "Confucian" East Asia », in Schmucl N. Eisenstadt (éd.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers, 2002. Pour cet auteur, professeur d'études chinoises à Harvard, les valeurs « confucéennes » sont aussi universelles que les valeurs des Lumières occidentales : elles incarnent des aspects de la nature humaine négligés ou oubliés par ces dernières, mais existant réellement chez tous les hommes, y compris en Occident : sens du groupe, de la famille, de la hiérarchie, du devoir, acceptation de l'autorité bienfaisante de l'État, et quelques autres. La vitalité extraordinaire des sociétés du Sud-Est asiatique depuis quelques décennies s'expliquerait précisément par le fait que, possédant par tradition ces valeurs confucéennes, et ayant appris de l'Occident d'autres valeurs, elles auraient trouvé le secret de les accorder dans une certaine mesure, à la faveur d'une synthèse originale dont on ne peut que constater aujourd'hui la fécondité. Peut-être même, suggère Tu Weiming, cette synthèse se révélera-t-elle capable d'enrayer en Asie la désagrégation sociale qu'on constate (selon l'auteur) en Europe et en Amérique, et de gérer le problème de l'industrialisation à outrance et de l'hyperdéveloppement pollueur mieux que ne le peuvent les valeurs et institutions de type occidental.

96. Cf. Ronald F. Inglehart, « Choc des civilisations ou modernisation culturelle du monde ? », *Le Débat*, Paris, n° 105, mai-août 1999.

97. Cf. Hernando De Soto, *The Mystery of Capital*, New York, Basic Books, 2000.

98. Voir notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, op. cit., p. 378-381.

99. Avec un point d'interrogation pour l'Afrique du Sud.

100. Les Antilles françaises du temps de l'esclavage ne rempissaient certainement pas, elles non plus, tous les critères d'ap-

partenance à l'Occident. Fort heureusement pour elles, à la différence d'Haïti et des colonies espagnoles et anglaises de la région, elles n'ont jamais pris leur indépendance par rapport à la métropole. Moyennant quoi elles ont connu et répercuté – fût-ce au prix de vives tensions locales – toutes les réformes qui transformaient peu à peu la France, à commencer par la création de la République qui supprima chez elles l'esclavage. Quelques siècles de prédication chrétienne, suivis par un siècle et demi d'écoles de la République, ont transformé les Noirs venus d'Afrique en Occidentaux à part entière, au grand dam des indépendantistes et autonomistes locaux qui aimeraient qu'ils se reconnaissent plutôt dans une identité « caribéenne » présentée comme plus profonde que leur identité de Français. Souhaitons qu'ils ne réussissent jamais à imposer ces vues qui font prévaloir le paramètre racial sur le paramètre culturel.

Une remarque sur un autre cas limite instructif pour notre thèse. Le Canada français était, en 1763, après la défaite des armées de Louis XV, une société d'Ancien Régime. Laissé à lui-même, il n'est pas déraisonnable de penser qu'il aurait pu devenir quelque chose comme un pays d'Amérique latine. Or les Canadiens français sont évidemment aujourd'hui des « Occidentaux » au sens plein du terme, exemplairement démocratiques et situés au premier rang de l'économie et de la science modernes. C'est donc qu'ils ont vécu le cinquième événement. S'ils l'ont vécu en grande partie par l'écho des évolutions religieuses, idéologiques, politiques et sociales qui avaient lieu en France, et d'autre part par leurs propres réflexions et initiatives politiques et sociales, ils l'ont également vécu avec les Anglais et, pour une part non négligeable, grâce à ces derniers. Il faut reconnaître à ceux-ci le mérite d'avoir, fût-ce de mauvais gré et, certes, un peu tardivement – mais, une fois prises les décisions nécessaires à partir de 1867, de bonne foi et complètement –, appliqué à leurs sujets francophones les principes démocratiques et libéraux qu'ils s'appliquaient à eux-mêmes. Aujourd'hui les institutions canadiennes sont un modèle non dépassé et peut-être non égalé (sauf en Belgique et en Suisse) d'institutions fédérales équilibrées dans un pays plurilingue.

101. Je ne suis pas près d'oublier la conversation que j'ai eue à Varsovie, en septembre 1978, avec l'ambassadeur de France, M. Serge Boidevaix. Le témoignage est précieux, émanant d'un praticien expérimenté des relations internationales, en pleine guerre froide. Selon lui, des frontières qui divisaient l'Europe, la plus opaque, moralement et intellectuellement, n'était pas le Rideau de fer, qui ne séparait que deux idéologies, mais la ligne politiquement invisible délimitant Russie et Pologne, qui séparait deux cultures. Il résumait le problème en me disant : « Ici, vous êtes en Occident. » Il est vrai que cette frontière concerne surtout le registre des valeurs et institutions sociopolitiques. Sur d'autres registres, la proximité culturelle est très grande : il n'y a rien qu'un Occidental ressente comme

irréductiblement étranger, par exemple, dans la musique ou la littérature russes, sans parler de la culture scientifique.

102. Voir les pages éclairantes d'Emmanuel Levinas sur cette question, dans *Difficile liberté* (1963), Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-Essais », 1995, p. 63-77.

103. Des intellectuels juifs français ont récemment poussé cette évolution jusqu'à prôner pour les juifs un détachement spirituel complet de l'Occident et de ses valeurs : Benny Lévy, *Être juif*, Lagrasse, Verdier, 2003, ou Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2003. Selon ces auteurs, Hitler ne serait pas l'antithèse et la réfutation de l'Europe, mais sa vérité profonde, certes refoulée dans les décennies récentes, mais menaçant toujours de refaire surface, par exemple dans ce qui leur apparaît comme un pro-arabisme systématique de l'Union européenne. On a vu plus haut (p. 88-90) ce que nous pensions de ces thèses.

104. Sur la dette de l'islam par rapport à la Bible, cf. Roger Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993.

105. Voir, au sujet de la philosophie musulmane, l'*Histoire de la philosophie islamique* d'Henry Corbin, *op. cit.*, et aussi la remarquable présentation de la philosophie shi'ite dans Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, Fayard, 2004.

106. Sur ces raisons, on peut notamment consulter, parmi les publications qui se multiplient aujourd'hui sur le sujet, Bernard Lewis, *Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002 ; Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Le Seuil, 2002.

107. Cf. par exemple Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

108. Cf. Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal* (1983), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1998. C'était déjà le fond de l'argumentation de Pierre Bayle en faveur de la tolérance. On ne peut forcer quelqu'un à adopter une certaine croyance, si une autre croyance a été « gravée » en son « âme » pendant son enfance, comme une inscription est gravée sur une plaque de cuivre. Selon qu'ils ont « bu avec le lait » les articles de foi du « Concile de Trente » ou ceux du « Synode de Dordrecht », deux hommes resteront toute leur vie profondément différents, et un accord rationnel entre eux sera toujours difficile à établir et restera toujours fragile. Il faut relire ce très beau texte : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*, Préface et commentaires de Jean-Michel Gros, Paris, Presses Pocket, 1992.

109. Il y en a trois : « *Politique* : institutions stables garantissant la démocratie, la primauté du droit, les droits de l'homme, le respect des minorités. – *Économique* : économie de marché viable. – *Reprise*

de l'acquis communautaire : souscrire aux diverses finalités politiques, économiques et monétaires de l'Union européenne » (source : Commission européenne).

110. On aura compris que je songe ici à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Les responsables politiques européens ont rarement essayé d'expliquer sur le fond la raison pour laquelle il faut intégrer la Turquie, malgré les réticences des opinions publiques que ces responsables ne peuvent ignorer. Ceux qui l'ont fait, comme M. Michel Rocard, ancien Premier ministre français et tête de liste socialiste aux élections européennes de 2004, mettent en avant un argument qu'ils croient responsable, mais qui est, à mes yeux, aussi superficiel intellectuellement qu'il est moralement suspect (cf. Michel Rocard, « Turquie : dire oui est vital », *Le Monde*, 27 novembre 2002). Il faut faire entrer la Turquie, dit M. Rocard, car il est trop tard, de toute façon, pour faire autrement. Si elle ne peut entrer, elle se fâchera, se tournera vers les puissances musulmanes qui sont ses voisines et constituera avec elles un ensemble doté d'une force militaire redoutable et hostile. L'argument n'est donc pas positif, mais fondé sur la peur ; et il n'est pas structurel, mais conjoncturel. À quoi l'on peut objecter que si la société turque ne peut s'intégrer, culturellement, moralement et juridiquement, aux sociétés européennes, il n'y aura pas de *melting pot*. L'islam prendra en Europe une place grandissante, ce qui suscitera conflits, violences et perte de la confiance sociale. Cet ensemble géopolitique socialement déstabilisé et divisé pourra-t-il alors être stratégiquement fort ? L'argument des adeptes de la *Realpolitik* se détruit donc lui-même. Et je reviens au problème de fond. Si la Turquie entre dans l'Europe, il y aura des problèmes récurrents au niveau de la société civile, par exemple quand une entreprise européenne voudra aller s'installer au cœur de l'Anatolie où la concurrence qu'elle fera aux petits producteurs locaux leur sera mortelle, ce qui n'a guère de chance d'être admis par la population locale, ou quand des milliers de travailleurs turcs viendront s'installer en France, en Belgique ou en Allemagne, y renforçant encore l'emprise et les visées de l'islamisme, ou quand les députés turcs feront pression, au Parlement européen, pour faire entrer dans le droit communautaire, au nom de la démocratie, quelque fragment de *Charia*, ce que certains pays européens, poussés par leurs opinions, ne pourront que refuser. Ces difficultés sociétales compenseront alors, et au-delà, l'avantage stratégique conjoncturel qu'on aura cru pouvoir retirer de l'entrée de la Turquie.

111. Les Américains, par exemple, ont eu raison le refuser le principe du Tribunal pénal international (TPI), et les Européens tort de l'admettre. L'attitude américaine se comprend bien dans le cadre des arguments développés par Robert Kagan, dans son excellent petit ouvrage *La puissance et la faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Paris, Plon, 2003. Certes, le but du présent essai serait atteint s'il convainquait Robert Kagan de rayer la pre-

mière phrase, volontairement provocatrice, de son livre : « It is time to stop pretending that Europeans and Americans share a common view of the world. »

112. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 2003.

113. Sur les problèmes théoriques posés par la notion de dialogue des civilisations, cf. Fred Dallmayr, *Dialogue among Civilizations. Some Exemplary Voices*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

114. On pourrait s'en rapporter ici une nouvelle fois à Pierre Bayle, dont la réflexion critique, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, est l'une des sources principales du mouvement européen des Lumières. Bayle est partisan de la tolérance civile, mais il est hostile à l'œcuménisme, c'est-à-dire à la tolérance intellectuelle. La tolérance civile consiste à renoncer à faire la guerre aux hommes qui ne partagent pas vos idées, mais elle vous permet par là même de faire sereinement la guerre à leurs idées. Dès lors qu'un État laïc assure l'ordre public et que ne pèse plus sur la controverse intellectuelle la menace qu'elle débouche sur une guerre civile, les débats d'idées peuvent être menés sans concession. On ne cédera rien sur le plan théorique ou doctrinal tant qu'on n'aura pas été sincèrement convaincu par un argument intellectuel décisif. C'est quand la guerre civile menace, au contraire, qu'on est obligé de se ranger dans des camps politiques, sommairement découpés, en faisant taire ses divergences idéologiques. L'œcuménisme, ou accord idéologique forcé résultant d'une négociation, consiste toujours à aider à la constitution de ces camps en se mettant d'accord sur un « dénominateur commun », c'est-à-dire en négligeant des divergences de vue qu'on sait réelles mais qu'on déclare alors être secondaires, alors qu'elles sont la pointe avancée de la recherche de l'esprit. Des hommes politiques peuvent faire ces choix réducteurs, non des savants. Le rival de Bayle dans le « Refuge » protestant français à Rotterdam, Jurieu, voulait unir toutes les puissances protestantes européennes contre la France catholique de Louis XIV. Il avait donc besoin, pour cela, de faire taire le plus possible les divergences théologiques séparant les luthériens et les calvinistes, et, parmi ceux-ci, les presbytériens, puritains, anglicans, remontrants, etc. Donc, disait-il, ne nous livrons pas à de « vaines » querelles sur l'eucharistie, l'Église, la prédestination, etc., alors que tous les protestants sont d'accord sur l'essentiel, l'antipapisme. Il trahissait par là même l'esprit politique qui était le sien. Esprit capable d'agir, et peut-être, le cas échéant, d'agir pour un « bien », mais esprit incapable, assurément, de faire avancer la vérité. Or, en matière de dialogue des civilisations, les hommes d'aujourd'hui ont besoin de science vraie ; entre l'« intolérance » à la Bayle et l'« œcuménisme » à la Jurieu, c'est donc la leçon de Bayle que nous devons retenir.

115. Cf. Georges Corm, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002.

116. Cf. *supra*, n. 105.

117. Sur ces sujets, voir le livre controversé, mais toujours « classique » (et magnifique), de Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), trad. fr. *Le chrysanthème et le sabre*, Paris, Éd. Philippe Picquier, 1995.

118. Cf. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996 ; trad. fr. *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Table des matières

Introduction	5
Chapitre 1 – Le « miracle grec » : la Cité, la science	11
1. Les traits constitutifs de la Cité grecque d'après Jean-Pierre Vernant	11
2. L'égalité des citoyens et la liberté sous la loi	15
3. La science	17
4. L'école	19
Chapitre 2 – L'apport romain : le droit privé, l'humanisme	23
1. L'invention d'un droit universel dans l'État romain pluri-ethnique	24
2. Le droit privé romain, source de l'humanisme occidental	30
3. Le personnalisme de la littérature et de la sculpture latines	32
Chapitre 3 – L'éthique et l'eschatologie bibliques	35
1. L'éthique biblique	35
2. L'eschatologie biblique	40
3. Messianisme, millénarisme, utopisme	41
Chapitre 4 – La « Révolution papale » des XI ^e -XIII ^e siècles	45
1. La Révolution papale	45
2. Les nouvelles conditions de la Parousie	50

3. La doctrine anselmienne de l'expiation et le purgatoire	52
4. Le salut, entreprise humaine. Le Christ médiateur	55
5. Le Grand Inquisiteur	57
6. La sanctification de la Raison : la science grecque et le droit romain mis au service de l'éthique et de l'eschatologie bibliques	60
7. Cause formelle et cause matérielle : la question de la transmission des textes.	64
Chapitre 5 – L'avènement des démocraties libérales	67
1. Le libéralisme intellectuel	69
2. La démocratie	74
3. Le libéralisme économique	82
4. L'ordre auto-organisé et ses adversaires . . .	86
Chapitre 6 – Un aspect universel de la culture occidentale	93
1. Démocratie libérale, division du savoir et productivité	94
2. L'explosion démographique et sa signification	97
3. Valeur universelle de la société de droit et de marché	101
Chapitre 7 – Pour une Union occidentale	107
1. Les frontières de l'Occident	107
2. L'extension des frontières. La question de l'éducation	114
3. L'Union occidentale	118
Conclusion	123
Notes	131

Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Avril 2005 — N° 52 238