



HAL
open science

**La relation États-Unis – Europe, du délitement du lien transatlantique à la relégation du Vieux Continent.
Fondements géopolitiques et culturels.**

Cécile De Glas

► **To cite this version:**

Cécile De Glas. La relation États-Unis – Europe, du délitement du lien transatlantique à la relégation du Vieux Continent. Fondements géopolitiques et culturels.. Science politique. Université Paris-Est, 2018. Français. NNT : 2018PESC0012 . tel-01939825

HAL Id: tel-01939825

<https://theses.hal.science/tel-01939825v1>

Submitted on 29 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Thèse de doctorat de l'Université Paris-Est

Sciences politiques

Cécile De Glas

*La relation États-Unis - Europe, du délitement du lien
transatlantique à la relégation du Vieux continent.
Fondements géopolitiques et culturels*

Thèse dirigée par Madame Chantal Delsol

soutenue le 25 septembre 2017

devant le jury composé de :

Madame Chantal Delsol, Professeur Émérite à l'Université Paris-Est (Directrice de Thèse)
Monsieur Frédéric Lambert, Professeur à l'Université Rennes 1 (Rapporteur)
Monsieur Stephen Launay, Maître de Conférences à l'Université Paris-Est (Examineur)
Monsieur Frédéric Rouvillois, Professeur à l'Université Paris-Descartes (Rapporteur)



Laboratoire interdisciplinaire d'étude du politique Hannah Arendt
LIPHA, EA 7373

*La relation États-Unis - Europe, du délitement du lien
transatlantique à la relégation du Vieux Continent.
Fondements géopolitiques et culturels*

*The relationship between the United States and Europe,
from the weakening of the transatlantic link
to the relegation of the Old Continent.
Political and cultural foundations*

Remerciements

Je tiens à remercier vivement ma directrice de thèse, Madame Chantal Delsol, Professeur émérite à l'Université Paris-Est, membre de l'Institut, pour ses conseils avisés qui ont jalonné mes travaux de recherche et pour son soutien sans faille pendant toute la durée de la rédaction de mon mémoire de thèse.

Mes remerciements vont également à Monsieur Frédéric Lambert, Professeur à l'Université Rennes 1, Doyen de la Faculté de Droit et de Science politique de Rennes, et à Monsieur Frédéric Rouvillois, Professeur à l'Université Paris-Descartes pour avoir accepté de figurer dans mon jury de thèse et d'assumer la lourde tâche d'en être les rapporteurs.

Je remercie Monsieur Stephen Launay, Maître de Conférences HDR à l'Université Paris-Est d'avoir accepté de participer à mon jury de thèse en qualité d'examineur.

J'adresse mes remerciements à Monsieur Yves Pallau et Monsieur Eric Fiat pour m'avoir accueillie au sein du LIPHA.

Je remercie l'École doctorale « Organisations, Marchés, Institutions » (OMI) pour l'octroi d'un contrat doctoral sur la période 2013-2016.

Je remercie Columbia University, New-York, de m'avoir permis l'accès à sa bibliothèque et à certains séminaires de Sciences politiques, ainsi que l'University of North Carolina, Wilmington, pour m'avoir donné accès aux séminaires d'Histoire des États-Unis.

Je remercie le Conseiller aux Affaires Européennes de l'Ambassade de France à Washington D.C. pour ses précieux conseils.

J'adresse mes remerciements à mes parents ... sans lesquels rien n'aurait été possible.

Je tiens enfin à remercier Margaux Chollet, Margot Ducatillon, Fabien Minchella et Soraya Zitouni pour leur soutien amical durant ces dernières années.

Avertissement

1) L'emploi quasi systématique, dans ce qui suit, du mot Amérique pour désigner les États-Unis, lesquels ne recouvrent en fait qu'une partie du sous-continent nord-américain, pourra surprendre le lecteur. Outre qu'il est conforme à un certain usage, notamment aux États-Unis (désignés le plus souvent par *America*, dans des expressions telles que *God bless America*), cet abus permet d'utiliser le vocable « américain(s) » comme substitut à l'horrible « étatsunien(s) » de plus en plus en vogue.

2) La bibliographie est rédigée conformément aux règles en vigueur :

• Pour les ouvrages :

NOM Prénom, *Titre de l'ouvrage*, Éditeur, Date.

CASTORIADIS Cornelius, *Le délabrement de l'Occident*, Paris, Seuil, 1995.

• Pour les articles :

NOM Prénom, « Titre de l'article », *Nom de la Revue*, Numéro, Date de parution, Pages.

CLASTRES Pierre, « De l'éthnocide », *L'Homme*, Volume 14, 1974, pp. 101-110.

Si la date de publication de l'ouvrage mentionné diffère de la date de sa première parution, cette dernière est mentionnée entre crochets.

DURKHEIM Émile, *L'année sociologique*, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 [1897-1898].

Résumé / Abstract

Résumé : L'Europe est devenue, pour les Américains, un contre-modèle. Les divergences entre les États-Unis et l'Europe résultent d'une césure politique et culturelle, masquée depuis le début de la Guerre froide par les impératifs de la bipolarité.

L'étude des fondements anthropologiques de l'Occident, met en évidence l'unité théologique, juridique et logique des entités politiques considérées de l'Antiquité aux Lumières, point de bifurcation entre l'Europe et l'Amérique. Nous démontrons que la civilisation occidentale se situe à l'intersection de l'orbite institutionnelle de la civilisation du droit civil (hérité du droit romano-canonique) et de celle du christianisme.

Ces divergences entre l'Europe et les États-Unis se dessinèrent en fait dès les origines de la modernité politique. Sur tous les points essentiels de la philosophie politique – liens entre religion et pensée éclairée, laïcité et sécularisation, conceptions de la liberté et de l'égalité, rapport dialectique entre république et démocratie, fondements du prométhéisme politique et social, conception de l'universalisme –, tout oppose l'Amérique et l'Europe.

Pour ce qui relève de la post-modernité, nous montrons comment la philosophie libérale a recyclé les idées faussement révolutionnaires pour conduire l'Europe à une crise multiforme, un nihilisme qui se dissimule sous le masque avenant de la marchandisation généralisée et de l'esprit libertaire. À la différence de l'Europe postmoderne, l'Amérique a partiellement réussi à se mettre à l'abri de ces dynamiques de désintégration. La « nation indispensable » a su entretenir le style national américain dont le sentiment d'exceptionnalisme, l'attachement sans faille à la nation et le poids de la religiosité sont les principales caractéristiques.

Mots clés : Relation États-Unis – Europe, relégation, anti-européanisme, fondements politiques et culturels, fondements anthropologiques de l'Occident, modernité, post-modernité, libéralisme économique et culturel, nihilisme, style national américain, exceptionnalisme, religiosité.

Abstract : *Despite the link tied between both sides of the Western world and the permanence of numerous shared values, Europe gradually became, in the eyes of the Americans, a counter-model. The discrepancies between the United States and Europe result from a political and cultural caesura which was hidden from the beginning of the Cold war (and even from the World War I) by the imperatives of bipolarity.*

The study of the anthropological foundations of the West highlights the theological, legal and logical unity of the entities under study, that is of the Western world, from the Antiquity to the Enlightenment, the latter being the bifurcation point between Europe and America. We show that the birth of the Western civilisation takes place at the intersection of the orbit of civil law (inherited from the romano-canonical law) and that of Christianity.

These discrepancies between Europe and the United States actually took shape from the origins of the political modernity. All the essential points of political philosophy – the links between religion and enlightened thinking, secularism, the conceptions of freedom and equality, the relationship between republic and democracy, the foundations of the political and social Prometheism – are areas of divergence.

Concerning the post-modernity, we will then show how the liberal philosophy recycled pseudo-revolutionary ideas which led Europe to a manifold crisis, a type of nihilism, hidden by the disguise of the generalized commodification and the libertarian ideology. Unlike postmodern Europe, America partially managed to escape from these dynamics of desintegration. The “indispensable nation” managed to preserve the American national style the main characteristics of which are exceptionalism, patriotism and religiosity.

Key words: *Relationship between the United States and Europe, relegation, anti-europeanism, political and cultural foundations, anthropological foundations of the West, modernity, post-modernity, economic and cultural liberalism, nihilism, American national style, exceptionalism, religiosity.*

Table des matières

Remerciements	3
Avertissement	4
Résumé/ Abstract	5
Introduction	7
L'anti-européanisme américain, de la vassalisation à la relégation de l'Europe	22
1. Les premiers effluves de la haine anti-européenne	24
2. La relégation de l'Europe	55
Les origines de la pensée politique moderne	79
1. Le génie de l'Occident pré-moderne	82
2. La naissance du sujet	93
3. L'émancipation par la raison	105
4. La naissance de la conscience révolutionnaire	118
5. Les deux Révolutions	130
L'Europe et l'Amérique face au nihilisme post-moderne	167
1. De quelques erreurs concernant le regard contemporain sur la modernité	168
2. Le libéralisme et l'État	177
3. Le libéralisme, empire du moindre mal ou meilleur des mondes ?	191
4. L'Europe au miroir du style national américain	217
5. Le multiculturalisme	240
6. Le poids de la religiosité	250
7. Transcendance ou nihilisme	263
Conclusion.....	272
Annexes.....	277
Annexe 1. Le creuset théologico-juridique de l'Occident moderne	278
Annexe 2. Les États-Unis, laboratoire du suprémacisme racial	298
Annexe 3. L'Europe des ténèbres	326
Bibliographie.....	360

Introduction

La parution en 1993, dans la revue *Foreign Affairs*, de l'article *The Clash of Civilizations* sous la plume de Samuel Huntington (Professeur à Harvard, ancien membre du Conseil national de sécurité de la Maison Blanche à l'époque de Jimmy Carter), suscita une controverse car consacré aux risques que n'éclate, là où s'étaient affrontées les idéologies jusqu'à la chute du mur de Berlin et la dislocation de l'URSS, un conflit entre civilisations, notamment entre l'Occident et le monde musulman. La publication, en 1996, de l'ouvrage du même Huntington, intitulé *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*¹ où l'auteur développa sa thèse controversée, provoqua la réaction indignée des « chiens de garde de la bien-pensance universaliste »², les contempteurs de la thèse de Huntington feignant de croire qu'il s'agissait moins d'alerter la communauté internationale sur un risque de *clash* qu'une tentative de préconiser la conflagration. Le livre de Huntington est, avant tout, une critique du multiculturalisme et des multiculturalistes américains auxquels l'auteur reproche de vouloir construire un pays dépourvu d'unité culturelle : l'affrontement entre les partisans du multiculturalisme et les défenseurs de la civilisation occidentale deviendrait un « véritable conflit » aux États-Unis. Si ces derniers devaient céder face à l'offensive multiculturelle, l'Occident se réduirait alors à l'Europe, elle-même aux prises avec l'Islam. Le déclin de l'Occident ne pourrait donc être enrayé qu'à condition que l'Europe et l'Amérique du Nord réalisent une intégration politique et économique, que les pays d'Amérique latine s'alignent sur l'Occident, que l'on freine la puissance militaire de l'Islam et de la Chine et que l'on préserve la supériorité technologique et militaire de l'Occident sur les autres civilisations. S'il est légitime de pointer le simplisme et les contradictions de la thèse de Huntington (invention des civilisations latino-américaine et bouddhique pour les besoins de la démonstration ; non-prise en compte des travaux de Braudel sur l'existence de civilisations africaine et méditerranéenne³ ; minimisation du rôle de l'Occident dans le développement de l'islamisme, notamment wahhabite ; sous-estimation des dimensions multiculturelles de toutes les civilisations et de la propension universaliste de chacune d'entre elles), il est pour le moins surprenant qu'ait été occulté l'un des points essentiels

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Traduction française : *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

² Hubert Védrine, *Le monde au défi*, Paris, Fayard, 2016.

³ Fernand Braudel, *La Méditerranée : L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion, 1985.
Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.

de la prose de Huntington que celui-ci développera dans son ouvrage suivant, *Qui sommes-nous ?*⁴, ouvrage qui aurait dû faire voler en éclats bien des préjugés européens sur les États-Unis et le peuple américain mais qui, au contraire, provoqua en Europe l'excommunication de son auteur. Ce que nous apprennent les analyses de Huntington, c'est que les Américains ne sont pas prioritairement intéressés par l'état de leur compte en banque ou la taille de leur voiture et que, au contraire, c'est la religiosité et l'attachement à la nation qui rythment leur quotidien. L'auteur en trace les contours, rappelle les références religieuses dans les textes fondateurs et les institutions et l'importance de la religion pour le peuple américain : 80% croient en Dieu, 65% se disent pratiquants. Aussi, les États-Unis sont-ils le seul pays où il est impossible de corréliser la pauvreté à l'esprit religieux, le seul pays à « combiner admirablement l'esprit de religion et l'esprit de liberté », dit Huntington à la suite de Tocqueville. Par ailleurs, la religion se double d'une « religion civile », au sens où l'Amérique se considère comme un peuple élu, investi d'une mission universelle d'origine divine, un peuple viscéralement attaché à la nation, même si celle-ci est menacée – c'est toujours Huntington qui parle – par l'indifférenciation (le multiculturalisme et l'*affirmative action* déconstruisent les valeurs typiques et détruisent le bien commun) et la domination (l'impérialisme au moyen duquel l'Amérique tente de refaire le monde à son image).

De telles thèses ne pouvaient susciter en Europe, au mieux, que le mépris : le sentiment religieux et l'affirmation des valeurs culturelles ne pouvaient en effet avoir leur place au sein de la postmodernité dont la vocation était de démontrer, grâce aux forces combinées des Lumières et du marxisme, la vanité des croyances religieuses et des diverses manifestations de patriotisme ; seuls les peuples misérables et/ou arriérés pouvaient montrer quelque attachement à la religion et à leur identité.

Sans doute cet aveuglement des commentateurs européens était-il à la mesure de celui qui, en Europe déjà, avait frappé les milieux médiatiques, universitaires et politiques lors de la publication, en 1989, de l'article « *The End of History?* » de Francis Fukuyama, dont l'ouvrage *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*⁵, en reprendra et développera les arguments en 1992 : la fin de l'Histoire et l'émergence de sociétés post-historiques. Écrit au lendemain de la désintégration de l'URSS, l'ouvrage de Fukuyama porte son regard sur le délitement de l'Empire soviétique et sur le nouveau monde qui émergeait alors et développe une analyse diamétralement opposée, sur de nombreux points, à celle de Huntington. Résumée à grands traits, la thèse de Fukuyama est que l'Histoire conduit au

⁴ Samuel P. Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*. Traduction française : *Qui sommes-nous? : Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004.

⁵ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Traduction française : *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

progrès et que celui-ci ne peut que prendre les traits de la démocratie et du capitalisme libéral. Ce dernier serait la seule organisation rationnelle de la production et de la consommation ; la démocratie libérale la seule organisation politique rationnelle parce qu'elle est la seule organisation qui rende compatibles le désir de consommation et celui de reconnaissance. La fin de l'URSS et la victoire des principes du libéralisme en est la preuve irrécusable : le communisme n'est qu'une maladie infantile du capitalisme et les régimes autoritaires une maladie infantile de la démocratie. Nous sommes à la fin de l'Histoire parce que ces progrès ont éliminé les contradictions au sein des États avec la disparition des classes sociales et entre les États avec la fin des politiques impérialistes. Les contradictions résiduelles entre les sociétés occidentales post-historiques et les sociétés du Tiers-Monde historique sont en voie de résorption. Certes, la thèse de Fukuyama a le mérite de fonder une part de son argumentation sur le fait que, au-delà des progrès scientifiques, le désir de reconnaissance est l'un des principaux ressorts des mouvements sociaux. Mais les limites de l'ouvrage sont frappantes : fondée sur une conception ethnocentrique de l'Histoire et consacrée à une sacralisation du modèle américain, la thèse de Fukuyama sous-estime gravement les contradictions internes au capitalisme (marginalisation d'une partie des populations) et tend à surestimer les progrès de la démocratie dans le monde ; sa lecture du marxisme est pour le moins sommaire ; les problèmes du Tiers-monde sont appréhendés comme s'il s'agissait d'une manifestation d'une époque ancienne de l'évolution de l'humanité.

Que la « fin de l'Histoire » proclamée par Fukuyama ait été accueillie favorablement dans une Amérique appelée à bâtir « un nouvel ordre international sous la conduite des États-Unis », pour parler comme George H. Bush, peut se comprendre. Mais que les Européens aient été acquis, au lendemain de la chute de l'URSS, à cette thèse et à celle de la victoire définitive de la « démocratie de marché », pour reprendre la formule de Clinton, ne laisse pas de surprendre. Ce qui est encore plus surprenant est que l'Europe – du moins l'Union européenne – se soit construite en obéissant dès l'origine, c'est-à-dire avant même sa formulation par Fukuyama, à une telle vision de l'Histoire. La construction européenne s'est en effet voulue, dès les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, post-historique, sans histoire, sans racines, fondée sur la négation des nations, des peuples et de leur identité. Au lendemain de la chute de l'Empire soviétique, au moment même où les pays du Tiers-monde devenaient émergents et faisaient mentir la thèse de Fukuyama, l'Union européenne s'efforcera de confirmer sa « sortie de l'Histoire »⁶ (la Convention européenne refusera de souscrire à une évidence : les racines chrétiennes de l'Europe) ou à en détourner le sens (l'Europe n'est pas « mère » mais fille

⁶ Jean-Pierre Chevènement, *1914-2014, L'Europe sortie de l'Histoire ?*, Paris, Fayard, 2013.

de la paix) pour prétendre n'être qu'une communauté monétaire et une zone de libre-échange économique. C'était oublier que l'Europe repose sur un socle culturel dans lequel elle puise sa force, un socle où figurent la philosophie grecque, le droit romain, la Renaissance, les Lumières, la Révolution française et le christianisme, dont nul ne peut raisonnablement nier qu'il a profondément marqué les sociétés européennes contemporaines, leurs droits et leurs Constitutions.

Le succès de l'ouvrage de Fukuyama n'est évidemment pas sans lien avec la situation géopolitique des États-Unis lors de sa parution : la fin de la bipolarité et l'entrée dans le moment unipolaire. Mais celui-ci ne durera que quelques années et reposera en grande partie sur une illusion dont les éléments constitutifs sont liés à l'effondrement du bloc soviétique mais plus encore à un événement qui lui est étranger : l'invasion du Koweït par l'Irak et la formation d'une coalition internationale chargée par le Conseil de sécurité de l'ONU d'y mettre un terme. La victoire éclatante contre Saddam Hussein consacrait le *leadership* américain qui semblait si incontesté que Javier Perez de Cuellar avoua se sentir dépossédé de son rôle de Secrétaire général des Nations unies. Le caractère apparemment irrésistible de l'hégémonie américaine se manifestait sur tous les fronts : l'Amérique avait mis un terme à la puissance de l'ennemi soviétique de la même façon qu'elle avait vaincu l'Allemagne nazie (l'Europe de l'ouest en 1945, l'Europe de l'est en 1989) ; les troupes américaines avaient mis fin à l'annexion du Koweït par son voisin irakien ; Washington imposait son *soft power*, ses modes de consommation, sa culture et son imaginaire. Pour nombre d'observateurs, les États-Unis étaient à même de régler tous les problèmes de la planète et la notion de « communauté internationale » devenait réalité en s'incarnant exclusivement dans la puissance américaine.

Les certitudes inhérentes à cette vision simpliste du monde furent toutefois rapidement ébranlées par une série inattendue d'événements : le conflit en Yougoslavie qui fit renaître les tensions entre Washington et Moscou ; les guerres au Proche et au Moyen-Orient pour lesquelles la Russie, qui avait vécu la perte de son statut de superpuissance comme une blessure narcissique, supportait de plus en plus difficilement la pression militaire exercée par les États-Unis sur les pays de la région ; une volonté affichée de Moscou de faire valoir ses vues et de profiter de la force du « faible ». Mais ces bouleversements ne suffirent pas à expliquer la dissipation de l'illusion unipolaire. La dépoliarisation eut également partie liée à la mondialisation et conséquemment à la volonté d'autonomie des puissances émergentes et à l'affaiblissement de la demande de protection des alliés des États-Unis : désengagement de l'Allemagne, prise de distance du Canada, autonomisation de la Turquie qui, avec l'arrivée au pouvoir d'Erdogan et de l'AKP en 2003, cessera d'assumer son rôle historique de rempart aux confins de l'aire

soviétique. À cela s'ajoutera l'émergence d'une forme nouvelle de conflits et de violence guerrière qui, inaugurée par les attentats du 11-Septembre, ignore les frontières et l'idée même de territorialité et qui balayera tous les postulats de l'exercice de la souveraineté. L'idée même de polarité avait perdu son sens, les États-Unis et l'Europe devenant le théâtre de champs de bataille dont l'épicentre se situait au Moyen-Orient.

La réaction américaine à l'affaiblissement de leur puissance et à la fin du moment unipolaire – qu'il faut en fait dater à l'accession au pouvoir de George W. Bush – prendra, sous la houlette de ce dernier, la forme d'une guerre de la civilisation contre la barbarie. Drapée dans l'étendard de la civilisation, l'Amérique de Bush pourra adopter une posture messianique : libérer le monde du mal en intervenant partout dans le monde où cela s'avère nécessaire. L'administration Bush n'aura ainsi cessé de peser sur l'organisation du système mondial et de chercher à renverser les régimes hostiles aux États-Unis et susceptibles de porter atteinte à la sécurité des pays voisins. Le soubassement idéologique d'une telle stratégie a été théorisé sous le nom de « guerre préventive », c'est-à-dire sur le principe de la destruction dans l'œuf de toute menace probable (ou simplement possible) avant même qu'elle ne puisse se constituer. L'aboutissement en sera le désastre de la guerre en Irak.

Le borbier irakien et l'interminable guerre en Afghanistan dont chacun savait par avance qu'ils ne pourraient jamais donner lieu à une victoire réelle terniront durablement l'image des États-Unis dans le monde : la guerre contre l'Irak a donné l'image d'une « sale guerre » dans les pays de l'OTAN (aussi bien chez ses partisans que chez ceux qui s'étaient opposés au principe de l'intervention militaire) et nourri, notamment en raison des moyens utilisés (actes de tortures, rétention de prisonniers, ...), une hostilité de plus en plus forte dans le monde arabo-musulman ; l'enlisement dans la guerre d'Afghanistan, bien que largement soutenue par les partenaires occidentaux, fut perçue comme la marque de l'impuissance américaine. Autre volet de l'inventaire stratégique américain au terme des huit années de la Présidence Bush, les alliés ou supposés tels des États-Unis se sont avérés moins dociles qu'espéré. L'hostilité de la quasi totalité des États au concept de guerre préventive et à celui d'exportation de la démocratie par la contrainte s'est doublée d'une hostilité marquée de l'opinion publique internationale – dans la plupart des pays occidentaux, y compris dans ceux qui, comme la Grande Bretagne, ont soutenu inconditionnellement les États-Unis.

C'est sur ce fond de doute en leur puissance et de rejet de l'*hubris* de l'idéologie néoconservatrice de Bush que les États-Unis portèrent Barack Obama à la Maison Blanche. Le premier mandat de ce dernier porte la marque, sur la scène internationale, d'une prudence extrême : retrait d'Irak, stratégie minimaliste pour mettre un terme à la guerre en Afghanistan, absence d'initiative pour la gestion du conflit israélo-palestinien.

Si ce premier mandat a pu sembler décevant, c'est que Obama, en dépit du discours du Caire de juin 2009 ou de celui tenu devant l'Assemblée générale des Nations unies en septembre de la même année où il avait laissé entrevoir qu'il pourrait souscrire à une forme de multilatéralisme (et rompre partiellement avec l'exceptionnalisme), n'a jamais fait preuve d'un désir de renoncer au *leadership* américain sur le monde tout en sachant que les États-Unis n'avaient plus les moyens de l'assumer seuls car les ressources nécessaires faisaient défaut et que la multiplicité des acteurs rendait impossible l'exercice solitaire de la direction du monde. Une telle position ne revient pas toutefois à admettre – toute la stratégie du pivot⁷ le démontre – l'existence d'un monde multipolaire dans lequel les États-Unis et leurs partenaires s'attacheraient à régler dans la concertation les problèmes auquel le monde, dont les acteurs sont devenus interdépendants, doit faire face. L'administration Obama admit, en effet, que les États-Unis ne pouvaient plus rien faire seuls et que la coopération entre les acteurs était devenue indispensable mais, puisque rien ne pouvait se faire sans, *a fortiori* contre, les États-Unis, on en tira la conclusion que l'équilibre mondial devrait reposer sur un ensemble de partenaires. Il ne s'agissait nullement d'accepter de vivre dans un monde multipolaire où, par définition, les acteurs seraient de force comparable et amenés à négocier d'égal à égal, les États-Unis n'étant alors qu'un des pôles de discussion et de décision. Il s'agissait – la différence est de taille – d'accepter un monde de partenaires où les États-Unis acceptent de reconnaître à tel ou tel le droit d'assumer un rôle d'acteur influent, ces partenaires stratégiques devant de leur côté, pour se voir dispenser cette reconnaissance, être capables de régler un des problèmes auxquels les États-Unis considèrent ne pas devoir s'attaquer. Il s'agissait donc, dans l'esprit de l'administration Obama, de partager le fardeau des problèmes du monde, les États-Unis ayant à charge de choisir les acteurs et de distribuer les rôles. Le second mandat d'Obama n'a présenté, dans le domaine géopolitique, aucune inflexion par rapport au premier, si ce n'est l'approfondissement de la rupture avec Israël et l'accord sur le nucléaire iranien conclu en juillet 2015. L'apport indiscutable de cet accord est de reconnaître à une puissance du Moyen-Orient une légitimité dans la recherche de solutions aux problèmes de la région : Téhéran est associé au processus de recherche d'une solution en Syrie. Mais, après huit années d'exercice du pouvoir, et à l'aune des espoirs suscités dans le monde par son accession au pouvoir, le bilan est maigre.

Il faut reconnaître que les initiatives de rapprochement d'Obama avec la Chine et la Russie furent confrontées à l'hostilité de ces pays, l'un et l'autre voulant préserver ou restaurer leur statut de grande puissance.

⁷ Cécile De Glas, *La relation États-Unis – Europe sous la présidence Obama. Du refus américain de la multipolarité à la relégation de l'Europe*, mémoire de Master 2 (sous la direction de Chantal Delsol), Université Paris-Est, juin 2013.

Aborder la question de l'Europe dans un tel contexte ne peut se faire sans prendre en compte sa relation à la Russie, acteur historique du jeu diplomatique du Vieux continent, et à la Chine. La disparition de l'URSS et la chute du mur de Berlin conduisirent les Européens à penser la Guerre froide, qui prenait fin, comme une simple « victoire sans batailles »⁸ du camp occidental. Il s'agissait là d'une double erreur : outre l'« oubli » des victimes des guerres (Corée, Vietnam, guerres de décolonisation) trois fois supérieures en nombre à celles du Premier conflit mondial, le fait de ne voir en la Russie qu'un pays défait qui allait adopter les règles du libéralisme et devenir une société de marché relevait d'une impardonnable erreur d'analyse, aveugle au camouflet que représentait pour la Russie la perte de son statut de superpuissance. Le sort réservé par les Occidentaux à la Russie (marginalisation au Conseil de sécurité de l'ONU, inclusion tardive et à regret au sein du G8) fut perçu par la population russe, qui avait gardé le souvenir de la grandeur de l'empire, comme une punition indue. À la frustration née de son exclusion de la plus grande partie des mécanismes de gouvernance mondiale s'ajoutera celle consécutive à l'intégration des anciennes démocraties populaires et de certaines anciennes républiques soviétiques à l'OTAN et à l'Union européenne. L'attitude de Poutine, depuis son accession au pouvoir en 1999, ne s'explique ainsi que par le désir de la Russie de laver l'affront et de reconquérir sur la scène internationale le statut de grande puissance dont les États-Unis et l'Europe ont tenté de la dépouiller. La virulence du Président russe tient à ce que la Russie ne se perçoit pas comme une nation mais comme un Empire obsédé par son rang. La politique russe dans le Caucase pour détacher l'Ossétie du sud et l'Abkhazie de la Géorgie, en Crimée désormais rattachée à Kiev, en Ukraine et dans les États baltes (qui, bien que désormais rattachés à l'OTAN, fait l'objet de l'activisme diplomatique de Moscou) n'est que la tentative de restauration de la puissance russe.

La guerre en Syrie et la crise syro-irakienne fourniront à la Russie les éléments premiers de cette restauration. En réorientant sa vindicte contre l'État islamique, Moscou peut désormais faire de ce dernier son principal ennemi et parler d'égal à égal avec les Occidentaux – en l'occurrence avec les États-Unis tant la parole des pays européens est inaudible. Forte de sa position d'arbitre en Syrie et de son soutien au régime de Bachar el-Assad qui permet aux militaires russes, aidés des « conseillers » iraniens, de contrôler la situation sur le territoire syrien, la Russie peut « montrer les muscles » et laisser peser sur les pays occidentaux la menace d'une attaque nucléaire – c'est du moins l'inquiétude des Américains qui n'excluent pas une attaque « terrible et sans précédent [par la Russie]

⁸ Bertrand Badie, *Nous ne sommes plus seuls au monde. Un autre regard sur l'« ordre international »*, Paris, La Découverte, 2016, p. 130.

pour essayer de forcer un adversaire supérieur sur le plan conventionnel à abandonner l'un de ses alliés » pendant une crise (déclaration du secrétaire américain à la Défense de l'administration Obama).

Même si cette menace est probablement à mettre au compte de la paranoïa américaine, la crise syro-irakienne et l'aveuglement des Occidentaux ont permis à Moscou de tisser un nouveau réseau d'alliances. Seule puissance du Nord à avoir des relations amicales avec des pays du Moyen-Orient, la Russie peut renouer avec son histoire impériale et se tourner, quand elle le juge bon, vers l'Orient. C'est le sens de la création de l'Organisation de coopération de Shanghai qui regroupe la Russie, la Chine, l'Inde, le Pakistan, le Kazakhstan, le Kirghizstan, le Tadjikistan et l'Ouzbékistan et qui pose les bases d'une intégration eurasiatique. L'alliance avec la Chine permet également à la Russie de jouer un rôle important au sein des BRICS et d'engranger des bénéfices stratégiques même si l'Asie centrale est au centre de fortes tensions entre la Russie et la Chine et que cette dernière a compris le profit qu'elle pourrait tirer d'une ouverture vers l'Ouest, fût-ce au détriment de Moscou qui ne peut que constater une lente érosion de son influence dans les Républiques d'Asie centrale.

L'Histoire retiendra probablement que l'Europe fut incapable de tirer le moindre profit de la fin de la Guerre froide et de la marge de manœuvre qui s'offrit alors à elle. La chute du Mur et la fin de l'URSS, au contraire, mirent en évidence les faiblesses du Vieux continent. L'incapacité des pays membres de l'Union européenne à parler d'une même voix s'est manifestée à propos de tous les conflits mondiaux, réels ou larvés : l'invasion de l'Irak par les États-Unis, le conflit israélo-palestinien, le Printemps arabe, l'attitude belliqueuse de la Chine en Asie pacifique. Plombée par une intégration bâclée des anciennes démocraties populaires, la diplomatie européenne est restée sans voix sur les affaires du monde, y compris celles qui concernent les pays émergents. L'Union européenne aura réussi la prouesse de tourner le dos aux États-nations, donc à la souveraineté des pays membres, au nom de la solidarité dans la compétition économique internationale et, lorsqu'il s'agit de faire face aux effets délétères de la mondialisation (crise des *subprimes*, banqueroute de la Grèce), de déclencher les forces centrifuges qui annihilent les réflexes de solidarité et portent finalement préjudice aux équilibres économiques de l'ensemble de l'Union. Du fond de cette impasse, l'Europe assiste en spectatrice impuissante à la reformation au Nord d'une bipolarité États-Unis – Russie. En outre, ce qui vaut pour cet axe Washington-Moscou nouvellement reconstitué vaut également pour l'axe Washington-Pékin.

La Chine échappe en grande partie aux grilles de lecture occidentale et russe. Sa puissance économique, qui tourne désormais en ridicule son classement parmi les pays émergents, lui confère une position de premier plan à l'égal de celle des États-Unis dans les classements mondiaux. Mais la Chine n'a aucune prétention universaliste, n'est portée par aucun messianisme et sa politique étrangère se caractérise par une totale passivité à l'égard des conflits et des affaires du monde. La combinaison d'un formidable dynamisme économique et d'une extrême discrétion sur le plan géopolitique permet ainsi au « modèle » chinois d'obéir à un schéma gagnant-gagnant qui désarçonne le monde occidental attaché aux seuls rapports de force. À cela s'ajoute l'occultation ou la méconnaissance par l'Occident de l'histoire et de la profondeur de la culture et de la civilisation chinoise.

La passivité de la Chine à l'égard des conflits du monde et de la géopolitique mondiale souffre une exception : sauvegarder son statut de puissance régionale et, si elle le juge nécessaire, adopter une politique agressive à l'encontre de ses voisins. Les conflits maritimes avec le Japon, la Corée du Sud, les Philippines ou Taiwan en témoignent. L'ambition chinoise procède d'une revanche sur l'histoire, celle d'une puissance qui fut empêchée, il y a quatre cents ans, par les « barbares » européens de dominer le monde et qui est bien décidée à ne pas laisser passer, cette fois, sa chance de devenir la première puissance maritime. Aussi les États-Unis ont-ils adopté une stratégie de *containment* de la Chine et le continent asiatique est devenu le cœur des préoccupations stratégiques américaines : « Les États-Unis sont une nation du Pacifique », a déclaré Obama en novembre 2012 ; « Notre avenir est lié à ces nations et ces peuples. Alors que notre économie se redresse, c'est là qu'elle trouvera la croissance ». L'objectif de l'administration américaine est donc, depuis le début du second mandat d'Obama, de reprendre l'ouvrage interrompu par la gestion de l'héritage de Bush : la redéfinition et la réorganisation du *leadership* global des États-Unis. Autrement dit, à travers le pivot vers l'Asie, c'est bien la question de la gestion de l'hégémonie qui est en jeu. Depuis plus de vingt ans, les administrations américaines successives parlent du recentrage des intérêts autour de l'Asie-Pacifique. Le pivot des États-Unis vers l'Asie, dans ses diverses phases, n'est peut-être au fond qu'un emballage rhétorique de vieilles mesures politiques.

La position officielle des États-Unis est donc le dialogue avec la Chine mais la réalité est l'endiguement. Il est difficile d'évaluer le degré de dangerosité de la menace militaire que la Chine représente mais les manifestations de fermeté diplomatique de Pékin inquiètent les Américains. Les institutions militaires américaines anticipent d'ailleurs des scénarios de guerre avec la Chine, craignant l'usage par cette dernière de moyens non conventionnels et les effets d'une éventuelle modernisation de l'armée populaire.

Le choix, clair et assumé, de se tourner vers l'Asie et de nouer une alliance transpacifique n'est pas sans rappeler l'alliance transatlantique. Les Européens sont prévenus, du moins devraient-ils l'être : l'Alliance atlantique a vécu. La politique européenne des États-Unis répondait, en effet, à la nécessité de mettre fin à la folie guerrière des européens (qui aurait d'ailleurs pu menacer leur propre sécurité) et à garantir l'endiguement de l'URSS. Le retour de l'Amérique en Asie, annoncé officiellement aux pays de la région par Obama à l'hiver 2011, sonne comme un « adieu » à l'Europe. Pour les États-Unis, la frontière se trouve désormais à l'Ouest. L'Europe n'étant plus un problème et ne pouvant guère contribuer à la solution, la relation transatlantique appartient à l'histoire.

Les Européens ne semblent pas avoir pris la mesure du virage opéré par l'Amérique d'Obama et de ce qu'il faut bien appeler une relégation de l'Europe dans l'ordre des priorités américaines. Les États-Unis se désengagent de l'Europe. Le monde tripolaire États-Unis – Russie – Chine qui se dessine est l'autre nom de l'effacement du Vieux Continent.

Pour ce qui concerne la plupart des affaires du monde, l'Europe n'est plus consultée que pour la forme, les rapports entre les États-Unis et l'Europe restant empreints d'une courtoisie formelle, vide et hypocrite. Ce mépris souverain des États-Unis pour l'Europe et l'aveuglement de cette dernière ne se sont-ils manifestés que dans la période récente à la faveur des bouleversements géopolitiques, ou, au contraire, la relégation de l'Europe par les États-Unis d'Obama n'est-elle que la conclusion d'un long processus amorcé de longue date, voir dès les origines de l'Amérique ? Un examen objectif de l'histoire des relations transatlantiques permet de démontrer, comme nous le ferons dans le premier chapitre, que la vérité s'inscrit dans le second terme de l'alternative. Masqué au XX^e siècle par les deux Guerres mondiales et par les impératifs de la Guerre froide, la césure entre les deux rives de l'Atlantique a en effet une longue histoire. L'Amérique depuis sa naissance vit, pour une part, au rythme d'un anti-européanisme non dissimulé qui, s'il prit longtemps la forme d'une vassalisation de l'Europe, s'est mué, au terme de la Guerre froide et à la faveur de la recomposition des équilibres internationaux, en une relégation du Vieux continent.

L'anti-européanisme prit son essor dès les premiers pas des colons sur le continent américain et la rupture avec l'Église anglicane fut consommée dès 1620 avec l'embarquement sur le *Mayflower* de puritains manifestant une haine féroce pour une Europe endeuillée par les guerres et les persécutions religieuses. Outre cette empreinte spirituelle, la conscience collective américaine sera marquée dès sa formation par le mépris pour une Europe féodale, ses rois, ses empereurs, ses Papes belliqueux ne

cherchant jamais à œuvrer pour la paix, la liberté et le bonheur des hommes. De là naîtront la certitude, chez les Américains, d'être le peuple élu, le sentiment de supériorité vis-à-vis des Européens et la conviction que leurs ennemis sont l'incarnation du mal. Ces convictions ne feront que se renforcer tout au long du XVIII^e siècle pour aboutir à la guerre contre l'Angleterre et l'accès à l'indépendance. Le XIX^e siècle américain sera celui d'une Amérique impériale vivant au-dessus des lois communes, d'un pays d'exception pouvant s'exonérer des lois internationales et exercer une influence sur le monde, une république impériale mue quasi exclusivement par le désir de devenir une superpuissance – objectif atteint dès le début du XX^e siècle, les États-Unis supplantant, en tant que première puissance économique mondiale, une Angleterre affaiblie par ses errements coloniaux.

Les lendemains de la Première Guerre mondiale seront l'occasion pour les États-Unis de faire montre d'un parfait cynisme dans la gestion de leurs avoirs de guerre et, par l'intermédiaire de leurs banquiers, de faire prévaloir leur intérêt économique à dominer l'Europe et à s'emparer de ses marchés, sur le continent et dans les colonies. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, Roosevelt n'aura de cesse d'affronter les puissances européennes fût-ce au prix de concessions à l'Allemagne hitlérienne ou de l'observance d'une « neutralité » entre les agresseurs et les agressés dans les conflits en Espagne et entre le Japon et la Chine. Le déclenchement du second conflit mondial permettra aux États-Unis de mettre un terme définitif à la suprématie européenne et de trouver les débouchés dont l'économie américaine avait besoin. Si l'engagement américain dans la guerre ne fut jamais guidé par une quelconque conviction antifasciste, l'antipathie de Roosevelt pour l'Europe suffira, sans que les impératifs de la guerre ne l'exigent, pour mettre l'Europe à genou.

Durant la Guerre froide, les Américains se contentèrent de se comporter en puissance hégémonique, c'est-à-dire en *leader* d'une coalition de pays partageant les mêmes intérêts fondamentaux – endiguer le communisme – tout en cherchant à fixer des limites à l'action souveraine des États européens. Les États-Unis auront toute latitude pour fixer, pendant toute la durée de la Guerre froide, les grandes orientations de leur politique étrangère au détriment de l'autonomie des pays européens incapables d'exercer le moindre *leadership*.

Depuis la dislocation de l'empire soviétique, la mondialisation s'est mise au service de la poursuite des objectifs américains d'extension de leur empire informel. À l'orée du XXI^e siècle, les États-Unis jouissaient d'une position de domination à la fois sur la structure de sécurité mondiale et sur l'économie capitaliste dont ils étaient à même de définir les règles et les contraintes à leur guise, ce nouvel expansionnisme ne différant des exercices précédents de la puissance impériale que par l'apparente illimitation des objectifs qu'il pouvait se fixer.

La gestion par Obama de l'hégémonisme américain ne diffèrera pas fondamentalement dans sa « philosophie » de celle de ses prédécesseurs et en aggraverait même certaines caractéristiques : l'étendue du pouvoir discrétionnaire de la Maison Blanche n'a, en effet, cessé de croître depuis la guerre froide et l'administration Obama, qui a hérité de ce système, a encore accru l'exercice arbitraire du pouvoir. Sur son versant géopolitique, l'hégémonisme américain porte donc la marque d'un mépris souverain pour l'Europe, la politique étrangère de l'administration Obama se caractérisant par l'absence de prise en compte, et même de mention, de l'Europe. Cette prise de distance résulte du basculement progressif du centre de gravité du monde vers le Pacifique, basculement lui-même consécutif à la volonté de Washington de faire des États-Unis une puissance du Pacifique.

À la première phase du pivot – le redéploiement de la politique étrangère américaine vers les pays émergents – a succédé une seconde amorcée en 2011 – le redéploiement de la politique étrangère américaine vers la zone Asie-Pacifique – qui se ramène désormais à un face-à-face entre l'Amérique et l'Asie. Le continent asiatique étant devenu le cœur des préoccupations stratégiques américaines, les évolutions de la stratégie américaine, opérées sans se soucier de leur impact sur la relation transatlantique, sont la manifestation d'une marginalisation de l'Europe sur la scène internationale.

Tous ces éléments convergent pour faire de la relégation de l'Europe dans l'ordre des priorités des États-Unis la manifestation ultime d'une tendance lourde de la politique étrangère américaine. Même si cette analyse – selon nous indiscutable – n'apparaît sous la plume de pratiquement aucun spécialiste des États-Unis, il nous semble indispensable de comprendre, non seulement, les éléments constitutifs de cette volonté de satellisation ou de relégation de l'Europe (et de cette dernière à en occulter les manifestations) mais également d'en exhiber les fondements culturels. Une telle entreprise ne relève pas exclusivement de la géopolitique, qui – comme toute autre discipline – ne saurait s'autofonder, mais de la philosophie politique, laquelle, en retour, a tout intérêt – sauf à s'étioler, comme nombre d'ouvrages nous en offrent la preuve, dans le recyclage à l'infini de concepts éculés – à tirer bénéfice de la géopolitique.

Peut-on raisonnablement adhérer à l'hypothèse que le délitement progressif de la relation transatlantique et la volonté des États-Unis de ranger celle-ci parmi les curiosités historiques ou de la réduire à la gestion de leurs intérêts économiques et les divergences entre les États-Unis et l'Europe, qui se manifestent dans toutes les dimensions de la politique étrangère et de la politique économique et financière américaines, ne seraient que le résultat de l'évolution des intérêts économiques et géopolitiques des uns et des autres et que, en dépit de ces différences conjoncturelles, une convergence fondamentale existerait entre les deux « puissances » ? Il ne s'agirait alors que de différences de point

de vue liées au basculement du centre de gravité vers le Pacifique et donc la marque d'un opportunisme des États-Unis et de l'impuissance politique de l'Europe, différences qui n'affecteraient pas les « valeurs » communes.

L'objectif du présent mémoire est de démontrer que, à l'inverse, si les États-Unis et l'Europe ont depuis longtemps, en particulier depuis la Première Guerre mondiale, lié leur sort, c'est parce qu'ils avaient de nombreux intérêts en commun et que la situation actuelle, qui voit ces intérêts diverger, laisse *a contrario* apparaître les différences culturelles, profondes et anciennes, entre l'Europe et les États-Unis ? Longtemps masquée par les impératifs de la bipolarité, cette césure culturelle entre les deux rives de l'Atlantique se manifeste à la faveur de la multipolarité naissante. Ce sont ces différences, avant tout culturelles, que nous entendons mettre en évidence et analyser.

Ces divergences entre l'Europe et les États-Unis se dessinèrent en fait dès les origines de la modernité politique. C'est en comprenant ce qui distingue le mouvement idéologique du XVIII^e siècle américain (appelé par abus de langage « Lumières » américaines) des Lumières européennes que l'on peut saisir les profondes différences entre les deux Révolutions, américaine et française. La révolution américaine ne s'est jamais appuyée sur une théorie politique prédéfinie et n'a jamais aspiré à produire un modèle politique. Tous les hommes de la Révolution française s'accorderont d'ailleurs pour considérer comme incomparables les fondements politiques et culturels de cette dernière et ceux de sa devancière américaine. Fruit d'une rupture politique et d'une césure culturelle avec la Couronne britannique, la Révolution américaine est une entité historique dont il est impossible de rendre compte en la passant au « tamis » de schèmes politiques ou culturels européens. Le processus révolutionnaire américain a accouché d'une démocratie républicaine tandis que la Révolution française a enfanté une république démocratique. À la Révolution française, mouvement de régénération chargé de faire table rase du passé, s'oppose sa devancière américaine animée du désir de ses acteurs de se tourner vers l'avenir. Aussi les dissemblances entre « Lumières » et Révolution américaine, d'un côté, et Lumières européennes et Révolution française, de l'autre, ont-elles marqué de leur empreinte les sphères politique, religieuse et culturelle dans l'Europe et l'Amérique post-révolutionnaires au point que chacune des entités relevant d'au moins l'une de ces sphères – démocratie, république, articulation de l'État et de la société, étroitesse des liens entre religion et pensée éclairée, rapport à l'universel, conceptions de la liberté et de l'égalité – présente des visages foncièrement différents de part et d'autre de l'Atlantique.

Nous montrerons, dans le deuxième chapitre, que, sur tous les aspects abordés – le rôle et l'impact des Lumières, les origines et le sens des Révolutions, les rapports dialectiques entre démocratie et république, la conception des Droits de l'homme, le rôle du politique

dans la gestion de la société, l'autonomie politique du citoyen, la perception du libéralisme, la laïcisation et la sécularisation –, tout sépare dans la phase originaire de la pensée politique, l'Amérique et l'Europe.

Quel est l'impact sur la période postmoderne⁹ de ces divergences ayant marqué de leur empreinte mais de façon différenciée la Modernité politique sur les deux rives de l'Atlantique ? Pour ce qui concerne le Vieux continent, l'accumulation des ferments délétères produit par la Modernité (la perte de transcendance et de verticalité consécutive à la sécularisation des sociétés européennes, les contradictions de l'universalisme et de l'humanisme des Lumières, les retombées du mysticisme irrationnel, les effets dévastateurs de la grande Guerre) ont conduit à la destruction de l'armature intellectuelle de l'Europe et contribué à l'accomplissement de son « destin » criminel, marqueur indélébile des débuts de la postmodernité européenne : le suprémacisme racial, le nazisme, la Shoah qui produiront un terreau nihiliste à l'origine d'une profonde crise existentielle – toujours d'actualité.

Le suprémacisme racial, qui a présidé à l'émergence du nazisme et à la barbarie ayant ravagé l'Europe, n'a pas épargné l'Amérique. Le massacre des Indiens et l'esclavage des Noirs font partie intégrante de l'histoire des États-Unis et sans doute est-il impossible de comprendre l'Amérique contemporaine sans en mesurer l'empreinte anthropologique. Ce compagnonnage criminel de l'Europe et de l'Amérique ne doit pas masquer le fait que ces crimes de masse diffèrent profondément par leurs fondements, leur temporalité, les dynamiques auxquelles ils obéissent et, pour des raisons que nous tenterons d'identifier, par leur impact sur les sociétés héritières de celles où ils ont éclos.

Comment, en effet, la philosophie libérale, qui s'est imposée sur le continent américain dès les origines et en Europe sur les ruines du nazisme et du communisme soviétique, a-t-elle trouvé des traductions différentes des deux côtés de l'Atlantique ? Comment et pourquoi le sentiment de culpabilité à l'égard de son passé qui ronge l'Europe l'a-t-elle conduite à épouser les idées faussement révolutionnaires héritées des Lumières, à céder aux effets les plus destructeurs du libéralisme et à céder à un nihilisme que plus aucun analyste n'oserait aujourd'hui contester ? Comment l'Amérique, dont le libéralisme est pourtant constitutif de son ADN, s'est-elle protégée de ces dynamiques de désintégration ? Le troisième chapitre a pour ambition de fournir des réponses à ces questions.

Après avoir analysé les différentes facettes, politique, économique et culturelle, du libéralisme, nous montrerons que le « destin » que l'Europe s'est choisi est la destitution

⁹ Nous utilisons les termes « postmoderne » et « contemporain(e) » de manière interchangeable pour qualifier la période qui s'ouvre avec la fin de la Première Guerre mondiale. Le terme de « postmodernité » n'est ici surchargé d'aucune connotation péjorative ou méliorative.

des figures symboliques de l'autorité et, plus généralement, de la verticalité sous les effets notamment de cette arme de destruction massive qu'est la « transgression » et la dérision à l'égard de tout ce qui peut évoquer des valeurs anciennes. Conséquence de la dynamique libérale, cette évolution, dont le principal bénéficiaire est le système capitaliste marchand, a pris son essor aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale et est entré en résonance avec les corpus idéologiques de toutes les tendances politiques européennes, dont ceux de la gauche et de l'extrême-gauche. Sous pavillon de la pensée libérale-libertaire, prenant le pas sur le libéralisme originel du XIX^e siècle, le libéralisme s'est approprié tous les éléments « transgressifs » du libéralisme culturel – à la croisée du libéralisme politique et du libéralisme économique – pour éradiquer les sociétés traditionnelles, sur les ruines desquelles le marché peut désormais se déployer sans entrave. Ces évolutions sont à l'origine de la dynamique de désintégration de l'Europe et des pays européens où l'on assiste à la quasi disparition du sacré en raison de l'effacement des religions traditionnelles, de la disparition des « religions » séculières de substitution et de l'abolition de la distinction entre le sacré et le profane. En outre, dans l'Europe contemporaine, la nation est devenue un symbole archaïque, un lien d'appartenance dépassé. Le passage au post-national fait désormais consensus.

Le libéralisme américain ne peut être valablement appréhendé par un esprit européen qu'à travers la notion de style national américain, un des principaux traits de l'identité politique et culturelle des États-Unis et un des fondements de la géopolitique américaine. Ce style national et son corollaire, l'exceptionnalisme, offrent une clé de lecture, notamment parce que la religiosité en est une des composantes essentielles depuis l'arrivée des puritains et des premiers colons. De plus, l'un des traits distinctifs des États-Unis est l'attachement indéfectible à la nation de l'immense majorité des citoyens, qui permet de contrer les effets centrifuges de la diversité ethnique et culturelle sur la société et d'amenuiser les tensions entre l'universel et le particulier. À la différence de l'Europe qui, non structurée par une quelconque verticalité en raison de l'affaiblissement de ses structures institutionnelles, subit les effets du communautarisme et de l'atomisation des sociétés, les États-Unis, forts de l'attachement de ses citoyens à la nation et à la foi religieuse, condensent tout ce qui fait de la société américaine une entité moins européenne que jamais, une société qui témoigne d'un fossé culturel entre les deux rives de l'Atlantique.

L'anti-européanisme américain, de la vassalisation à la relégation de l'Europe

« Les États-Unis d'Amérique sont la nation la plus puissante du monde, un point c'est tout. S'il se passe quelque chose d'important dans le monde, ce n'est pas Pékin ou Moscou que l'on appelle, c'est nous. » Par ces mots, prononcés en janvier 2016 pour son ultime discours sur l'état de l'Union, Obama a montré que le sens de la nuance et de la subtilité sémantique que les observateurs lui reconnaissaient n'avaient finalement été que des éléments de communication savamment distillés lors de ses campagnes électorales. L'ancien locataire de la Maison Blanche dont le bail vient de s'achever a également démontré, au travers de ces mots, qu'il n'avait pas été réellement capable de se hisser au rang d'un véritable homme d'État, qu'il n'était que l'énième Président d'un pays obsédé par sa puissance. Élu de Dieu, l'Amérique est appelée à dominer le monde et à lui montrer la voie, « un point c'est tout ».

Le jugement peut sembler sévère¹⁰ mais, au-delà du côté convenu de ce traditionnel discours sur l'état de l'Union, cérémonie solennelle inaugurée par George Washington en 1790, il est impossible de ne pas y voir une absence d'effort de lucidité, de ne pas voir que l'exaltation de la puissance américaine va à contresens de l'Histoire. Comment, en effet, le « théoricien » de la stratégie du pivot, du basculement du centre de gravité géopolitique vers le Pacifique, qu'est Obama a-t-il pu donner l'impression d'avoir oublié la guerre qui couve entre la Chine et les États-Unis, dont la politique internationale reste, en outre, largement tributaire des éruptions incessantes du volcan moyen-oriental ?

Mais faut-il vraiment s'en étonner ?

Nul aux États-Unis – et cela vaut pour les autres dirigeants occidentaux – n'a jamais pris la mesure des enjeux géopolitiques et encore moins culturels qui constituent la trame des divers conflits sur le théâtre proche et moyen-oriental. De nombreux maux gangrènent la région depuis les décolonisations : l'impossibilité de constituer des communautés

¹⁰ Hormis les accords historiques avec l'Iran et Cuba, le bilan à l'international est maigre (incapacité à mettre un terme aux guerres, volte-face en Syrie, faiblesse à l'égard de Moscou, incapacité à peser sur le conflit israélo-palestinien, perte d'influence sur la scène internationale). Ce bilan est partiellement compensé par un certain nombre de réussites sur la plan national (Obamacare, bilan économique globalement positif avec la création de deux millions d'emplois par an en dehors de l'*annus horribilis* 2009).

politiques visibles, les régimes de dictature fondées sur une conception patrimoniale du pouvoir, le conflit israélo-palestinien, les problèmes économiques liés à la production pétrolière, la mobilisation politique du référent islamique mis au service d'une contestation des pouvoirs établis. Cette lutte contre tous les pouvoirs à ceci de spécifique qu'elle est dirigée à la fois contre les régimes locaux considérés comme corrompus et contre les pays occidentaux censément responsables, pêle-mêle, du vol de leurs richesses, de complaisance à l'égard des régimes en place et du soutien inconditionnel à Israël. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce qui aiguise les tensions entre le Moyen-Orient et les puissances occidentales, singulièrement les États-Unis, et que ces dernières ont été incapables de comprendre, c'est le souvenir dans le monde musulman de sa grandeur passée et la rémanence de ses prétentions messianiques et universalistes qui nourrissent nostalgie, humiliation et rancœur comme sans doute nulle part ailleurs dans le monde.

Si elle a connu, elle aussi, son lot d'humiliations, la Chine semble s'être accommodée des mortifications du passé. Elle s'est reconstruite en tant que nation et peut se permettre de se penser comme l'Empire du milieu. Mais les États-Unis ont-ils seulement compris la dimension civilisationnelle du conflit larvé – bientôt ouvert ? – qui se profile en Asie pacifique. Cette forme de mépris pour ces puissances – et ces civilisations – qui contestent l'ordre international ou qui ne s'accrochent pas de la suprématie américaine, mépris qu'Obama n'a fait qu'aviver – en dépit des espoirs nés de ses promesses électorales – a pu, si l'on ose dire, être rodée bien avant les décolonisations, l'émergence de nouveaux géants économiques et la montée en puissance d'« États voyous » et d'organisation terroristes.

Les premières décisions de Donald Trump (fin de la participation des États-Unis au projet de libre-échange regroupant les pays riverains du Pacifique, blocage de l'arrivée de ressortissants de pays musulmans, mesures protectionnistes contre la Chine), ne sont pas de nature à infléchir la tendance à l'exaltation de la puissance de la nation américaine ni à permettre une meilleure compréhension des conflits ouverts ou qui couvent au Moyen-Orient ou dans l'Asie pacifique. En revanche, il nous semble exagéré de voir dans ces décisions de Trump un désir de « remettre en question soixante dix ans de politique étrangère des États-Unis » (Donald Tusk, Président du Conseil européen), de « détruire l'ordre géopolitique mondial » (Joseph Stiglitz), ou d'accuser l'Union européenne d'être un nouvel « Empire du mal ». Il nous semble, au contraire, du moins pour ce qui concerne l'Europe, que les inflexions imposées à la relation transatlantique par l'administration Trump ne soient que l'exacerbation d'une politique anti-européenne qui apparaît désormais au grand jour à la faveur d'une rhétorique dépourvue de sa gangue diplomatique.

Les États-Unis nourrissent, en effet, depuis les origines un anti-européanisme qui, s'il revêt des formes différentes de celles prises par le mépris civilisationnel pour le Moyen-Orient et la Chine, n'en est pas moins réel et profond.

1. Les premiers effluves de la haine antieuropéenne

La préhistoire

L'anti-européanisme prendra corps dès l'arrivée sur le sol américain des premiers colons, du moins chez ceux qui avaient quitté l'Europe pour des motifs d'ordre religieux. Cet anti-européanisme aura en effet partie liée à une forme de messianisme apocalyptique dont la tradition en anglais de la Bible hébraïque donnera, en quelque sorte, le coup d'envoi. La tradition des textes sacrés, qui avait été l'une des premières initiatives de la Réforme protestante pour la diffusion des écritures saintes, allait en effet connaître des retombées inattendues. Les métaphores guerrières de l'Ancien Testament, une fois traduites en Anglais, prendront le pas sur le message de paix des Évangiles et l'Apocalypse hébraïque connaîtra ainsi un remarquable succès. Plus encore, l'Apocalypse de saint Jean qui, dans les chapitres 20 et 21 du dernier livre de l'Évangile, annonce le retour du Christ sur terre pour affronter l'Antéchrist flanqué de « Satan et de tous les rois de la terre avec leurs armées rassemblées », nourrira la passion des puritains anglo-américains : pendant mille ans, le règne du Christ devait s'établir sur terre avec, à ses côtés, les martyrs de la foi ressuscités ; au terme de ce règne millénaire, le jugement dernier devait mener les justes au ciel et les damnés en enfer.

Le succès de ces idées millénaristes et ce littéralisme sont attestés par l'abondante littérature publiée entre le XVI^e et le XVII^e siècle en Angleterre. Le mathématicien John Napier (inventeur des logarithmes) fut l'un des premiers à consacrer un ouvrage à l'Apocalypse. Newton lui-même, qui fut un fervent lecteur de l'Apocalypse, se convainquit que le Pape était l'Antéchrist.

La rupture progressive des puritains avec l'Église anglicane et la montée progressive de leur haine pour l'Angleterre s'opéreront en raison de leur désir d'« étendre le royaume du Christ et [de] répandre l'Évangile dans les contrées du monde les plus lointaines », en particulier en Amérique où « seuls quelques hommes sauvages et brutaux y rodaient ça et là, à la manière des bêtes sauvages qu'on y trouve »¹¹. Apparaît là le double mythe de la nature sauvage, de ces contrées lointaines qui ne sont pas sans évoquer le désert des

¹¹ William Bradford, *Histoire de la colonie de Plymouth. Chroniques du Nouveau Monde, 1620-1647*, Labor et Fides, 2004, p. 79.

Hébreux avant que ceux-ci n'atteignent la terre promise, et celui de la doctrine de la prédestination faisant d'eux un peuple d'élus et de leurs futurs ennemis une incarnation du mal. La rupture fut consommée dès 1620 avec l'embarquement sur le *Mayflower* de puritains tournant le dos à une Europe endeillée par les conflits entre catholiques et protestants et les persécutions religieuses : le pacte, rédigé par les Pères pèlerins avant même le débarquement, était une pure et simple déclaration d'indépendance et la manifestation de la volonté de créer une société de justice et d'égalité, anticipation du règne millénariste du Christ sur terre. Le « modèle » incarné par les Pères pèlerins ne sera jamais prédominant mais leurs refus de la richesse et du pouvoir, leur refus du luxe, et la recherche d'un idéal inaccessible et d'une récompense spirituelle s'inscriront à tout jamais dans la mémoire collective américaine. Outre cette empreinte spirituelle et le souvenir de la lutte pour la liberté religieuse contre l'Église anglicane, contre le catholicisme et son Église corrompue, ce qui a marqué de manière indélébile la conscience collective américaine dès sa formation, et sans jamais se démentir, c'est le mépris pour une Europe féodale, avec ses rois, ses empereurs, ses Papes belliqueux, toujours prompts à utiliser la religion à des fins guerrières, ne cherchant jamais à œuvrer pour la paix, la liberté et le bonheur des hommes¹².

De là naissent la certitude, enracinée au plus profond de la culture des Américains, d'être le peuple élu et le sentiment de supériorité vis-à-vis des autres peuples, notamment des Européens, et *a contrario* la conviction que, en vertu de la doctrine de la prédestination¹³ – qui se propagera tout au long de l'histoire des États-Unis –, leurs ennemis doivent être considérés comme l'incarnation du mal.

Les années 1730 verront se renforcer la conviction des Américains d'être un peuple différent du peuple européen, « un peuple qui a un pacte avec Dieu », et se propager une nouvelle vague de millénarisme prophétique : le « Grand Réveil ». Sans se réduire au millénarisme apocalyptique du siècle précédent, celui-ci ne brillera pas par sa soumission au rationalisme, arcbouté qu'il sera sur une critique de la philosophie des Lumières européennes, tout en parvenant à enrôler des hommes des « Lumières » américaines tel Benjamin Franklin. Les sermons des prédicateurs, qui parcouraient la Nouvelle-Angleterre, ne seront pas étrangers au climat de guerre sainte, pendant la guerre franco-indienne entre 1756 et 1763 (qui, en Europe, prendra le nom de « guerre de Sept Ans »), contre les Français papistes. Cette guerre provoquera en outre chez les Américains une hostilité à l'égard des Anglais, qui avaient pourtant combattu aux côtés des colons

¹² Romolo Gobbi, *Un grand peuple élu*, Lyon, Parangon, 2002.

¹³ Selon la doctrine calviniste de l'incarnation, l'homme ne gagne pas le ciel grâce à sa conduite ici-bas car son salut dépend du bon plaisir de Dieu qui sauvera un petit nombre d'élus de la damnation. La décision de Dieu, prise avant le début de l'histoire, ne saurait être infléchie par la façon dont les hommes se comportent durant la vie sur terre.

américains contre les Français. Dans le même temps, les immigrants scoto-irlandais alimentèrent un sentiment de haine à l'égard de l'Angleterre qui, après les avoir transplantés d'Écosse en Irlande, les avait contraints à l'exil en Amérique en fermant les marchés anglais aux produits irlandais.

La rhétorique apocalyptique contre les Anglais atteindra, dans les années qui suivirent, son acmé dans les discours ecclésiastiques, en particulier après le Québec Act qui protégeait le catholicisme au Canada français. En réaction à tous ces camouflets, « les colons se mobilisèrent le long de frontières géographiques, créant le Congrès International, des comités illégaux, des gouvernements provinciaux et une armée – ces étapes aboutissant à l'indépendance nationale en moins de deux ans [...] L'extension géographique de la définition de la Communauté de Dieu provoqua un changement important au milieu des années 1770. Avant cela, le pacte manichéen et le discours sur la Providence, qui décrivait les vertus et les obligations du peuple de Dieu, étaient largement ancrés dans le vocabulaire provincial de la Nouvelle Angleterre. Désormais ce symbolisme touchait toute la nation [...] La représentation de la Grande Bretagne comme l'Antéchrist devint de plus en plus fréquente dans les colonies. »¹⁴

En 1776, le pamphlet *Common Sense*, publié par Thomas Paine, condensera les termes de la colère des Américains contre le roi d'Angleterre, traité de « brute royale ». Mais ce pamphlet vaut surtout pour sa présentation de la particularité américaine par rapport à « un vieux monde effondré (offrant l'hospitalité à l'antéchrist papiste), une Angleterre égyptienne (esclave d'un pharaon endurci par un caractère funèbre) et une nouvelle Canaan à qui le salut de l'humanité avait été confiée par les desseins du ciel ». Paine affirmera que « le temps est venu de la séparation. La distance que le Tout-Puissant avait mise entre l'Angleterre et l'Amérique était précisément une preuve fournie par la nature que la suprématie de l'une sur l'autre n'avait jamais été dans les desseins de Dieu [...] La Réforme fut précédée par la découverte de l'Amérique comme si le Tout-Puissant avait eu la bienveillante intention de créer un refuge pour les futurs persécutés à qui leur patrie n'offrait plus ni amitié ni salut. [Les opprimés ont fui l'Europe] pour venir ici et échapper [...] à la cruauté d'un monstre. »¹⁵ John Adams, l'un des chefs de file de la Révolution américaine, qui deviendra le deuxième Président des États-Unis, aura lui aussi recours à un discours millénariste : il prédit que la libération de la nation « s'accomplirait de la même façon qu'elle s'était déroulée pour les fils d'Israël, en passant par toutes les

¹⁴ Mark A. Noll and Luke E. Harlow (Eds.), *Religion and American Politics*, Oxford University Press, 2007, p. 52.

¹⁵ Thomas Paine, *Le sens commun*, Traduction et postface de Christopher Hamel, Paris, Les Éditions Aux Forges de Vulcain, 2013.

ténèbres, avec du sang et des trahisons » et que « ce serait le jour des épreuves d'Israël. »¹⁶

Le texte de la Déclaration d'Indépendance, ratifiée le 4 juillet 1776, sera imprégnée d'une version laïcisée de cette rhétorique millénariste : « Nous tenons pour évidentes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont dotés par le Créateur de droits inaliénables ; parmi ces droits figurent la vie, la liberté et la poursuite du bonheur. » L'idée que tous les hommes « sont créés égaux » ne peut être comprise que dans le sens apocalyptique de l'égalité des justes et des martyrs ressuscités pour le règne du Christ sur la terre pour mille ans. Sans cette interprétation, la Déclaration serait incompréhensible puisqu'il va de soi que, dans l'esprit de ses rédacteurs, il n'était pas question de promettre l'égalité sociale. L'affirmation que la « poursuite du bonheur » devait compter parmi les droits inaliénables provient en droite ligne de la « philosophie » millénariste, seul le règne du Christ sur terre pouvant garantir un tel droit.

La Déclaration d'Indépendance aboutira à une guerre civile au cours de laquelle les patriotes infligeront de durs traitements aux loyalistes, les *torries* : expropriation des biens, flagellations, pendaisons. Les patriotes se considéraient comme le nouveau peuple élu, celui des défenseurs de « la vérité contre l'erreur et le mensonge, de la justice contre l'injustice [...] le parti [...] du père miséricordieux de l'univers contre le prince des ténèbres destructeur de la race humaine ». La guerre entre Anglais et Américains sera l'occasion pour les ennemis européens des premiers de prendre le parti des seconds : la France et l'Espagne déclarèrent la guerre à l'Angleterre ; la Russie, la Suède et le Danemark manifestèrent leur neutralité – la Vieille Europe corrompue contre l'Angleterre totalement corrompue.

Il faut évidemment se garder de réduire la Révolution américaine (voir *infra*) à cette interprétation apocalyptique mais il ne faut pas non plus en minimiser l'importance : les premières versions du sceau des États-Unis, présentées par Franklin et Jefferson figuraient Moïse guidant le peuple élu. Le symbole de l'aigle qui fut finalement adopté aurait, selon certains, l'Apocalypse pour origine. L'aigle est en effet le symbole dont on trouve trace dans un texte du prophète Ézéchiël : « Au centre je discernai quelque chose qui ressemblait à quatre animaux dont voici l'aspect : ils avaient une forme humaine (Ez 1:5). Ils avaient chacun quatre faces et chacun quatre ailes (Ez 1:6). Quant à la forme de leurs faces, ils avaient une face d'homme, et tous les quatre avaient une face de lion à droite, et tous les quatre avaient une face de taureau à gauche, et tous les quatre avaient une face d'aigle (Ez 1:10). »

¹⁶ Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven and London, Yale University Press, 1975.

Dès les lendemains de l'indépendance, en 1783, un nouvel État, la « cité sur la colline », devait être édifié avec le souci constant de se démarquer du « modèle » européen. Le rejet de l'Europe par les politiques se fondait notamment sur celui de la confusion entretenue dans les pays du Vieux Continent entre le sacré et le profane. Aussi, en dépit des références permanentes aux Évangiles pour fonder la condamnation de l'Europe et asseoir l'idée que les États-Unis était une nouvelle Jérusalem, la laïcisation de la société américaine fut-elle précoce et plus aboutie qu'en Europe. Nous y reviendrons ultérieurement mais notons que le poids de la religiosité aux États-Unis ne sera jamais, bien au contraire et contrairement à la légende, un frein à la laïcisation.

Cette vision particulière du rôle que les Américains seraient appelés à jouer dans le monde, cette croyance en un destin exceptionnel, s'inscrit donc dans la tradition biblique ainsi que dans la tradition réformée. Le calvinisme et sa doctrine de la prédestination ouvriront la voie au mythe du peuple élu et à l'idée d'une nation dans laquelle chaque réussite est le signe de l'élection divine, une doctrine qui ne va pas sans une vérification permanente de la preuve de l'élection et du développement d'une mentalité conquérante, aussi bien dans le domaine de la réussite personnelle que dans le domaine politique. Le terme de « destinée manifeste » n'apparaîtra sous la plume de John O'Sullivan qu'en 1845 mais la réalité que recouvre cette expression – conceptualisation du destin exceptionnel de la nation américaine en un instrument géopolitique – existe depuis les origines. Cette notion de destinée manifeste va peu à peu s'imposer comme le fondement idéologique du rapport qu'entretiendra l'Amérique avec le reste du monde. L'idée de frontière (au sens de front pionnier) en découlera et avec elle le besoin existentiel de la nation américaine de repousser sans cesse les limites naturelles, psychologiques ou politiques – l'impossibilité d'assigner des limites aux États-Unis. La frontière sera donc repoussée jusqu'à ce que les limites naturelles du territoire soient atteintes. Quand, au XIX^e siècle, les États-Unis décideront de promouvoir les vertus du libre marché comme manifestation des valeurs démocratiques, il deviendra nécessaire d'en assurer la promotion au-delà des frontières géographiques du pays et de bâtir un nouvel ordre mondial. En outre, le « droit au bonheur » imposé par la déclaration d'indépendance ne pouvant être l'apanage des citoyens américains devra donc s'étendre à l'ensemble du monde des hommes. Cette vocation universaliste légitimera encore plus l'interventionnisme. L'expansionnisme américain avait vu le jour.

L'expansionnisme

Toutes les composantes de l'exceptionnalisme américain « prédestinaient » en effet les États-Unis à l'expansionnisme, un des visages de l'impérialisme : le tropisme, typique du libéralisme américain, d'une nation neutre et commerçante et le refus des alliances de temps de paix, qui devaient marquer durablement la conception américaine de la politique étrangère jusqu'au début du XX^e siècle ; l'existence d'un front pionnier à l'Ouest qui commanda l'expansion territoriale via l'achat de territoires à des puissances européennes et l'annexion par la force des territoires occupés par les Indiens ; le mythe de la destinée manifeste, conception téléologique de l'Histoire garantissant le droit des États-Unis à l'expansion territoriale car portant la marque de la Providence et de la supériorité raciale des Anglo-saxons.

La cession par la France, en 1803, du reliquat de son empire américain, la Louisiane¹⁷, allait non seulement marquer le début de l'expansion continentale des États-Unis, mais aussi être l'amorce d'une nouvelle donne diplomatique et géopolitique : le regard du monde sur l'Amérique et de l'Amérique sur elle-même allait connaître une évolution décisive. Si cette expansion signa, suivant la célèbre formule de Raymond Aron¹⁸, le début de la « République impériale », c'est que la construction de cet empire territorial valait promesse d'une solution au problème de survie et de reconnaissance auquel les États-Unis s'estimaient confrontés et que l'expansionnisme territorial n'avait, en dépit du bipartisme naissant, que des soutiens. Les Pères fondateurs de la République s'opposèrent, en effet, sur nombre de questions politiques, économiques ou philosophiques mais la question de l'expansion territoriale fit consensus. Les anti-fédéralistes, en particulier Thomas Jefferson, voyaient dans l'expansion territoriale la condition de leur projet économique et politique et l'exercice de la responsabilité qui incombe aux Américains de construire l'« *empire of liberty* ». Les fédéralistes, comme John Adams, défendirent également l'idée que la survie et l'avenir des États-Unis requéraient l'acquisition de territoires nouveaux à l'ouest des colonies fondatrices de la nation.

Pour un peuple de colons, l'idée de s'approprier un territoire qu'ils ont contribué à enrichir n'est pas de nature à surprendre. Mais à ce point s'ajoute un élément de plus

¹⁷ Les territoires cédés incluent les parties à l'Ouest du Mississippi de l'Arkansas, du Missouri, de l'Iowa et du Minnesota actuels, la plus grande partie du Dakota du Sud et du Dakota du Nord, le Nebraska, le Kansas, l'Oklahoma, des parties du Nouveau-Mexique, du Texas, des portions du Montana, du Wyoming, la partie du Colorado à l'est des Rocheuses, une partie de l'actuelle Louisiane de part et d'autre du Mississippi ainsi que des portions du Canada actuel au sud du Manitoba, du Saskatchewan et de l'Alberta.

¹⁸ Raymond Aron, *La république impériale*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

grande importance qui établit le lien entre les pratiques expansionnistes et l'impérialisme qui les caractérisent : les enfants du colonialisme britannique et de la République naissante s'estimaient être à la frontière de la civilisation et de la barbarie. Éloignés des métropoles européennes et, à ce titre, objets d'un certain mépris de la part des foyers culturels européens, les Américains étaient confrontés à un problème à double face : sortir de la marginalité culturelle et politique, élaborer une identité nationale. Aussi les Américains n'auront-ils de cesse de comparer leur entreprise expansionniste à celle de la République romaine : celle-ci avait établi son *imperium* en imposant sa civilisation ; la république américaine devrait étendre son influence, ses institutions et ses lois sur le sous-continent nord-américain.

Des considérations de sécurité présidèrent également, chez certains, à l'expansionnisme territorial. Pour les partisans d'une république forte, comme Thomas Paine, la domination de l'ensemble de l'Amérique du Nord visait à y éliminer toute influence européenne et à construire une superpuissance au service de la démocratie. Ces préventions à l'égard de l'Europe, qui trouveront une traduction dans les termes de la doctrine Monroe, se nourrissent également des craintes nées de la défiance à l'égard de la Révolution française qui s'était abîmée dans la Terreur et, par contraste, du désir impérial de préserver la République américaine d'une éventuelle contagion.

Les considérations économiques et sociales ne furent pas non plus étrangères à l'expansionnisme. Promouvoir la mobilité géographique fut le pendant spatial de la promesse de mobilité sociale du projet constitutionnel américain. L'idéal d'égalité implique le libre accès à la propriété de tous les citoyens. L'expansion territoriale vers l'Ouest permettra donc de donner aux principes fondateurs de la Constitution une traduction spatiale concrète. Pour Thomas Jefferson ou pour James Madison, par exemple, la Révolution ne pouvait accomplir ses promesses que dans l'espace le plus étendu possible.

Ces ruptures opérées par le Nouveau monde avec l'Europe se manifesteront également dans les modalités d'inclusion des nouveaux territoires dans l'Union qui obéiront au principe d'adhésion volontaire et au principe d'égalité et de liberté (et donc à l'abolition de l'esclavage dans les territoires du Nord-Ouest). Aussi l'expansionnisme américain est-il antinomique du colonialisme, c'est-à-dire de l'assujettissement des territoires conquis et de la privation de leur droit à l'autodétermination. La nation américaine se définira, au contraire, comme garante de la liberté et terre d'accueil des opprimés de toute classe et de toute condition. C'est au nom de ces principes que l'immigration restera longtemps sans limite, même si les raisons économiques (besoin d'une main-d'œuvre pour satisfaire un marché du travail de plus en plus avide) primeront souvent sur les questions de principe. Cette ouverture aux populations extérieures, quel que soit le prix à payer en matière

d'hétérogénéité culturelle, donne tout son sens à la fameuse devise *E pluribus unum* qui, adoptée en 1776, fut considérée jusqu'en 1956 et l'adoption de la devise officielle, *In God We Trust*, comme la seule devise des États-Unis. Il faut voir dans cette devise, *E pluribus unum*, la revendication de la part de la société américaine d'une organisation sociale de la nation au sein de laquelle l'hétérogénéité culturelle se fond en une entité ethniquement homogène – pour donner naissance à cet autre mythe, celui du *melting-pot*, ce « creuset, et de l'*Homo americanus*, homme nouveau pour une nation unique.¹⁹ »

En construisant, au cours du XIX^e siècle, un empire de l'Atlantique aux Rocheuses et du Canada au golfe du Mexique, la République américaine est donc bien devenue impériale. Son isolement par rapport à l'Europe lui permettra d'éviter d'être impliquée dans les conflits du Vieux continent tout en lui permettant des échanges commerciaux guidés par les exigences du profit mais contribuera à l'apparition d'une crise de croissance qui prendra les allures d'une profonde crise existentielle. Les questions nées de l'expansion territoriale vont percuter celles non résolues ou laissées en suspens lors de l'adoption de la Constitution. À l'épineuse question de la répartition des pouvoirs entre les États de la fédération et l'État central viendront en effet s'ajouter celles des droits des individus au regard de l'expansion géographique, démographique et économique de la nation, et de la relativisation des principes de liberté et d'égalité lorsqu'appliqués aux Indiens ou aux Noirs. L'examen de ces questions permet de comprendre comment les États-Unis sont passés d'une république impériale à une république impérialiste.

Au lendemain de la guerre de Sécession, les États-Unis font face à trois problèmes intérieurs : la fin de l'expansion territoriale vers l'Ouest, la maîtrise économique et monétaire de l'industrialisation et, évidemment, la reconstruction du Sud²⁰. Ces problèmes intérieurs ne suffisent pas à rendre compte du positionnement géopolitique des États-Unis qui s'attacheront à être présents dans les débats internationaux, notamment pour ce qui relève des aspects économiques, sociaux et humanitaires, et à participer activement à des conférences monétaires ou financières internationales. Si l'on a pu qualifier – faussement – cette attitude d'isolationniste, c'est que le gouvernement américain se tiendra à distance des États européens de façon à ne pas se voir entraîné dans un conflit et que, défenseurs autoproclamés de l'hémisphère occidental, il s'efforcera de se protéger des Européens (Grande-Bretagne, France, Allemagne) et de leur politique coloniale en Amérique latine. Ce que les Européens tarderont à comprendre de cette évolution de l'Amérique, c'est que, affaiblie par la Guerre de Sécession, celle-ci est certes

¹⁹ J. Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer*, Londres, 1783. <https://archive.org/details/lettersfromameri01stjo>

²⁰ Philip Golub, *Power, Profit and Prestige. A History of American Imperial Expansion*, Pluto Press, 2010.

empêtrée dans la défense de ses frontières et la « pacification » des Indiens mais est toutefois devenue une grande puissance économique : la richesse nationale passera de 7 milliards en 1850 à 28 milliards au déclenchement de la Guerre de Sécession, atteindra 88 milliards en 1900 et 160 milliards à l'orée de la Première Guerre mondiale.

Cette exceptionnelle croissance va conduire les États-Unis à s'interroger sur leur système et à nourrir des inquiétudes. Les milieux financiers se convaincront de la nécessité de chercher de nouveaux marchés, des zones d'investissement pour le surplus de capital et des zones d'approvisionnement en matières premières. Avec la prise de conscience que les ressources naturelles ne sont pas infinies et que la pénurie est possible, se développe l'idée qu'il est inévitable de se tourner vers l'extérieur en espérant y trouver la solution à ces problèmes. Mais ce qui suscite l'inquiétude des Américains, c'est le fait que, à la fin des années 1880, les puissances européennes ont colonisé la plupart des territoires disponibles en Afrique, en Asie et dans le Pacifique. Ce partage du monde par les pays européens nourrit l'angoisse des États-Unis : comment avoir accès à des matières premières hors de leur territoire ? Comment assurer la survie du capitalisme américain et de son système politique ?

Ces conflits potentiels entre les deux rives de l'Atlantique seront d'autant plus difficiles à résorber qu'ils prendront corps sur un terreau politique commun aux deux continents. L'idéologie colonialiste européenne, c'est-à-dire cette idéologie impérialiste visant à fournir une doctrine politique à la colonisation, fera en effet écho à l'idéologie de la destinée manifeste, c'est-à-dire la mission sacrée des États-Unis de répandre la démocratie et la civilisation, ainsi désormais que le capitalisme, à toutes les régions du monde, à l'expansionnisme territorial, aux droits et devoirs vis-à-vis des peuples non civilisés dont la république impériale s'estime dépositaire. Ces éléments doctrinaux sont symptomatiques d'une évolution de la république impériale vers l'impérialisme. Sous couvert d'anglo-saxonisme ou de teutonisme et à l'abri du darwinisme social, de nombreux intellectuels américains théoriseront l'inégalité des races et formeront plusieurs générations d'étudiants dans les Universités les plus prestigieuses. Pour les darwinistes sociaux, certains peuples ne peuvent pas se voir accorder l'autodétermination. Pour les racialisés purs, les races inférieures ont une faculté d'adaptation au progrès trop lente. Pour les tenants du messianisme, le « génie » de la race anglo-saxonne et du christianisme montre la supériorité nationale des Américains et le triomphe annoncé de l'« *Anglo-Saxonized mankind* ».

Avec la colonisation, à la fin du XIX^e siècle, d'une partie de l'Amérique latine et, au terme de la guerre hispano-américaine de 1898, des anciennes colonies espagnoles des Caraïbes, d'Asie et du Pacifique (Porto Rico, Guam et les Philippines), le pays, tout en

récusant le terme de colonialisme, se trouve confronté à toutes les conséquences de cette aventure coloniale qui vont conduire à une remise en question du schéma centenaire de l'Ordonnance du Nord-Ouest²¹. Le métissage ethno-racial des nouveaux territoires conquis posera le problème de la cohabitation de populations de langue, de culture et de religion différentes. En outre, ces territoires d'outre-mer, éloignés géographiquement et culturellement des États-Unis poseront le problème, semble-t-il insurmontable, de l'« américanisation » de populations hostiles à la présence américaine et désireuses d'exercer leur souveraineté.

L'impérialisme américain du XIX^e siècle fut donc démographique, culturel et racial. Toutefois, le désir d'empire laissera apparaître un sentiment d'angoisse, les Américains venant tardivement à l'idée que le monde est complexe, dangereux et un lieu où s'exercent le pouvoir et les luttes d'influence. L'angoisse vint, avant tout, de l'absence de justification du colonialisme au regard des idéaux que les États-Unis entendaient défendre : l'universalisme porté par la révolution et le principe d'autodétermination peuvent-ils s'accommoder de l'américanisation des populations des territoires ? À cette angoisse s'ajoute une certaine indifférence des Américains qui manifestent leur peu d'intérêt pour les conquêtes extra-continentales et la politique hégémonique de l'État américain. Un des arguments des anti-impérialistes est que la mission des États-Unis de créer une union parfaite comme le promettait le Préambule de la Constitution de 1787 n'a pas encore été remplie de manière satisfaisante et que les Américains n'auraient donc aucune légitimité à vouloir exporter un projet qu'eux-mêmes ne sont pas parvenus à réaliser. Les anti-impérialistes, pour qui l'idée de créer la cité de Dieu sur la terre américaine reste d'actualité, constatent que le modèle libéral et son triptyque – la vie, la liberté et la recherche du bonheur – sont trahis par la privation de la liberté, les inégalités, le racisme. Paradoxalement les anti-impérialistes auront tendance à recourir, eux-mêmes, à des arguments racistes nourris par le risque présumé de contamination des Anglo-Saxons par les races inférieures ou l'impossibilité de civiliser les Indiens et les Noirs aux États-Unis malgré des siècles de contact avec les Blancs. Enfin, ils mettront l'accent sur la priorité au développement national et à l'amélioration du système américain.

Les deux camps se retrouveront pour mettre un terme à la tentation colonialiste et y substituer le désir de constituer un empire informel où les États-Unis pourraient donc exercer leur influence politique, avoir accès aux ressources naturelles et disposer d'un marché protégé. Dès 1900, la question coloniale aura disparu des discussions publiques et

²¹ L'ordonnance du Nord-Ouest est une loi votée par le Congrès de la Confédération américain le 13 juillet 1787 qui organisait le Territoire du Nord-Ouest (situé au sud des Grands Lacs, à l'Ouest de l'Ohio et à l'Est du Mississippi). Elle établissait pour tout le XIX^e siècle les modalités de la croissance des États-Unis vers l'ouest. L'interdiction de l'esclavage dans le territoire du Nord-Ouest traçait la limite entre les États esclavagistes et les autres sur l'Ohio.

les questions étrangères seront laissées aux spécialistes et admises comme étant la prérogative de l'exécutif sous le contrôle du Congrès. La majorité ne se passionnera plus pour l'international que de manière épisodique.

Ayant acquis une connotation péjorative, l'impérialisme sera officiellement abandonné au profit d'une politique que l'on a coutume d'appeler la « diplomatie du dollar »²² : les responsabilités politiques directes étant impopulaires, l'influence américaine s'exercera par l'investissement des dollars de Wall Street dans l'économie du pays que l'on veut contrôler. Toutefois, au-delà des précautions sémantiques, cette forme de protectorat ne présente guère de différence réelle avec le colonialisme et est une forme d'impérialisme. Cette évolution de la position des États-Unis, qui modifie leur rapport au reste du monde et renforce leur sentiment d'exception, va toutefois provoquer, une fois encore, un éloignement par rapport aux Européens : le colonialisme américain, au sens strict, ne durera que quelques années, et laissera à la France et à la Grande-Bretagne le « privilège » d'être les symboles des interminables aventures coloniales.

Le XIX^e siècle américain sera celui d'un pays se vivant comme au-dessus des lois communes, d'un pays d'exception au-dessus des autres, pouvant s'exonérer des lois internationales et exercer une influence sur le monde. S'il est vrai qu'il faudra attendre, comme chacun sait, la Première Guerre mondiale pour voir les États-Unis atteindre la puissance suffisante pour imposer ses règles au monde, il n'en reste pas moins que le messianisme, présent dès les origines, auquel se sont coagulés l'impérialisme et une sorte de crypto-colonialisme, vont cimenter chez les Américains ce sentiment d'être exceptionnels même face aux preuves du contraire dans la mesure, du moins, où les espoirs d'origine de transformer les territoires en espaces de liberté et d'exporter la république, la démocratie et la liberté restent d'actualité. L'improbable mariage du messianisme républicain et démocratique, de la force des institutions et du peuple américain, de la puissance économique et de la foi indéfectible en un modèle de société vont dessiner les contours de la future superpuissance américaine.

L'expansion de la fin du XIX^e siècle eut pour principaux protagonistes des hommes politiques, des banquiers et des intellectuels qui surent, avec l'aide puissante des médias, mettre la rhétorique de la destinée manifeste au service d'un agenda de guerre et mobiliser la société américaine autour de la sortie victorieuse des États-Unis de la « splendide petite guerre »²³ contre l'Espagne en 1898 et la volonté de construire un empire international, synonyme de pouvoir, prestige et profits commerciaux. L'empire

²² Béatrice Roman-Amat, « 1869-1945. Émergence d'une superpuissance », *Herodote.net*, octobre 2016.

²³ L'expression du secrétaire d'Etat John Hay désigne le conflit de 109 jours qui opposa les États-Unis à l'Espagne en 1898 et aboutit à l'indépendance purement formelle de Cuba.

international et ses nombreux débouchés permettant d'écouler les surplus commerciaux américains vont porter les États-Unis au rang de grande puissance internationale, sur un pied d'égalité avec les États impériaux européens. Pour bien comprendre le ^{XX}^e siècle américain, il faut avoir à l'idée que cette volonté de puissance fut portée par ce qui s'apparente à une nécessité, voire une pulsion irrépessible. Brooks Adams, historien proche de Roosevelt, voyait dans l'impérialisme « la passion la plus noble qui puisse enflammer l'esprit humain » et dans l'expansion américaine une démarche qui ne faisait qu'obéir à « l'impulsion de la nature. » À l'orée du ^{XX}^e siècle, le *Washington Post* ira encore plus loin dans le côté inévitable de l'impérialisme : « Une nouvelle conscience semble s'être emparée de nous – celle de la force – et avec un appétit nouveau. Le goût de l'Empire est dans la bouche du peuple comme le goût du sang dans la jungle. ²⁴ » Un demi-siècle plus tard, George Kennan jugera que, si l'expansion coloniale avait bien « reçu l'absolution [...] et la bénédiction en vertu de l'hystérie de guerre », il y avait néanmoins à l'origine de cette volonté expansionniste « quelque chose de plus profond, le fait que les porte-parole [de la société américaine] les plus influents aimaient l'odeur d'empire et ont ainsi ressenti compulsivement le besoin de se ranger parmi les puissances coloniales de leur temps, de bénéficier de la lumière de la reconnaissance comme l'une des grandes puissances impériales du monde ²⁵ ».

De nombreux analystes ont voulu voir dans cet expansionnisme débridé et sans complexes et dans les pratiques de l'impérialisme outremer une sorte de réplique externe de l'expérience interne (déportation des Indiens, esclavage des Noirs) fondée sur la hiérarchie des races. Les guerres contre les Indiens auraient servi de matrice à la politique coloniale, notamment aux Philippines. La coexistence au sein de l'expérience américaine de deux dynamiques – l'une d'inclusion, d'accès aux droits et à la citoyenneté, l'autre d'exclusion et de déni des droits des populations autochtones ou de celles transférées de force sur le continent – n'aurait été que la première étape d'un irrésistible processus expansionniste²⁶. Pour faire bonne mesure, certains verront même dans le processus d'asservissement des Indiens et des Noirs une avant-première du fascisme qui allait écraser l'Europe sous sa fêrule. Robert Paxton affirmera en effet qu'il est possible « que le premier phénomène pouvant être rattaché fonctionnellement au fascisme soit américain : le Ku Klux Klan donne sans doute un avant-goût remarquable de la manière

²⁴ Éditorial du *Washington Post*, cité par Howard Zinn, *People's History of the United States. 1492-Present*, New York, Harper Collins Publisher, 2003 et par Philip Golub, *Power, Profit and Prestige. A History of American Imperial Expansion*, op. cit.

²⁵ George F. Kennan, *American Diplomacy, 1900-1950*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 17.

²⁶ Walter L. Williams, « United States Indian Policy and the Debate over Philippine Annexion. Implications for the Origins of American Imperialism », *The Journal of American History*, Vol. 66, March 1980, pp. 810-831.

dont les fascistes allaient fonctionner dans l'Europe de l'entre-deux guerres.²⁷» Le jugement de Paxton ne brille pas par sa subtilité. Quant aux liens supposés entre le suprémacisme racial dont les Indiens et les Noirs furent victimes et l'expansionnisme américain, l'analyse néglige des aspects importants de ce dernier : c'est, en effet, oublier les forces économiques puissantes à l'origine de l'expansionnisme.

Malgré les tensions entre les États-Unis et l'Angleterre entrevoyant la fin de sa suprématie mondiale, la concurrence céda la place à une convergence de vue sur la mission civilisatrice commune aux deux peuples anglo-saxons. Ayant dû admettre la supériorité américaine dans la partie occidentale, la Grande Bretagne se convainquit que l'expansion internationale des États-Unis permettait, en raison de l'unité raciale et culturelle des deux nations, la défense de la civilisation anglaise – laquelle s'estimait menacée par la rivalité séculaire avec la France, la montée en puissance de l'Allemagne, l'expansionnisme russe et les contestations anticolonialistes au sein même de l'empire britannique. Mais les solidarités impériales et la parenté culturelle des États-Unis et de la Grande Bretagne ne se traduiront jamais, au grand dam de la seconde, par une réelle convergence d'intérêts. La perspective, pour les Américains, de supplanter la Grande Bretagne en tant que première puissance mondiale fit passer la coopération au second plan pour laisser place à la rivalité et à la lutte pour la domination. Dès le début du XX^e siècle, les États-Unis supplanteront, en tant que première puissance économique mondiale, une Angleterre affaiblie par ses revers en Afrique du Sud. Dès 1900, Brook Adams pouvait exposer la dynamique globale ayant conduit à la supériorité économique des États-Unis : « Cette année, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, un même et seul pays est le leader dans la production de métaux précieux, dans celle du cuivre, du fer et du charbon ; et cette année, pour la première fois également, le monde a fait ses opérations bancaires à l'ouest et non plus à l'est de l'Atlantique. »²⁸ Cette suprématie économique annonçait le déplacement inexorable du « siège de l'empire » – l'expression est également de Brooks Adams – d'Est en Ouest, des rives de la Tamise à celle de l'Hudson. Ce fut fait dès le déclenchement de la Première Guerre mondiale, avant même l'entrée en guerre des États-Unis au côté des Alliés.

Les guerres comme leviers de l'impérialisme américain et de la mise au pas de l'Europe

L'entrée en guerre de l'Amérique ne répondait officiellement à aucun intérêt économique particulier. Toutefois, avant même leur engagement militaire aux côtés des Alliés en

²⁷ Robert Paxton, *The Anatomy of Fascism*, New York, Alfred Knopf, 2004.

²⁸ Brook Adams, *America's Economic Supremacy*, New York, The Macmillan Company, 1900.

1917, le financement de ces derniers par les Américains obéit à des impératifs stratégiques et économiques frisant le cynisme : selon le Département d'État, l'éventualité d'une victoire de l'Allemagne provoquerait « une dépression industrielle, de nombreuses faillites, une démoralisation financière et une agitation générale ». L'intervention militaire des Américains aux côtés des Alliés aura ainsi pour motivations de « sauvegarder leurs prêts et leurs marchés à l'exportation florissants, qui auraient été mis en danger par une défaite alliée²⁹ », et de consolider leur position stratégique internationale – en clair, de mettre un terme définitif à la supériorité de l'impérialisme britannique. Les terribles pertes humaines et matérielles que l'Europe dut subir et l'effondrement de la finance européenne favorisèrent une montée en puissance et un enrichissement des États-Unis. Londres perdit sa position de première place financière du monde et l'Angleterre devint débitrice des États-Unis. À l'orée des années 1930, les États-Unis représentaient 40% de la production manufacturière et 25% du commerce mondial. Mais la Première Guerre mondiale mit également fin à la supériorité culturelle de l'Europe, provoqua l'éveil des mouvements anticoloniaux en Asie, en Afrique et au Proche Orient et ouvrit la voie à la révolution en Russie. L'écroulement « psychologique » des puissances européennes, au lendemain de la guerre, marquera le début d'une crise culturelle dont l'Europe ne se remettra jamais. L'effondrement militaire et économique du Vieux continent ouvrira la voie à la *Pax Americana*.

Les fameux quatorze points de Wilson, sur lesquels devait s'établir la *Pax americana*, s'ils étaient porteurs d'une volonté de soumission des nations européennes à la suprématie économique américaine, étaient également le fruit d'une europhobie à peine dissimulée : dès 1917, Wilson pouvait faire part de sa rancœur à l'égard des Alliés : « L'Angleterre et la France n'ont nullement les mêmes idées que nous concernant la paix. Après la guerre nous pourrions les obliger à penser comme nous parce qu'elles seront alors financièrement entre nos mains. » Wilson ira jusqu'à menacer les Alliés, qui avaient rejeté le principe d'une paix fondée sur les quatorze points, de conclure une paix séparée avec l'Allemagne.

Selon le discours expansionniste américain porté par Woodrow Wilson au sortir de la guerre, les marchés étrangers constituaient une frontière extérieure et les produits et les investissements américains devaient trouver des débouchés à l'étranger et la politique de la Porte ouverte mondiale (suppression des barrières économiques, « ajustement impartial de possessions coloniales ») pourrait seule garantir l'atteinte de tels objectifs. La suppression des barrières économiques avait vocation à ouvrir aux États-Unis les marchés européens et plus encore ceux des colonies des empires anglais et français. Mais, dans un

²⁹ Peter J. Caine, Antony G. Hopkins, *British Imperialism*. Volume 1 : *Innovation and Expansion*, 1688-1914, London and New York, Longmann, 1993.

pays aux abondantes ressources naturelles et au vaste marché intérieur qui pouvait vivre en quasi autarcie, l'expansionnisme wilsonien ne pouvait susciter, dans un premier temps, qu'une certaine hostilité dans l'opinion publique américaine. Les États-Unis pouvaient se passer – pour un temps encore – des ambitions de Wilson.

En dépit du redémarrage de leur économie et de la vive reprise des affaires à partir de 1920, les États-Unis n'oublieront pas de gérer aux mieux, c'est-à-dire en obéissant à un parfait cynisme, leurs avoirs de guerre. Pour s'assurer du remboursement des dettes italiennes tout en s'autorisant à conclure des affaires avec l'Italie, les banquiers américains n'hésitèrent pas à soutenir Mussolini : « Ce fut Mussolini et non la gauche réformiste qui tira parti de l'intérêt américain pour l'économie italienne. Cette situation était la conséquence de l'attitude bienveillante des banques américaines pour le régime autoritaire de Mussolini, [lequel était peu] susceptible de s'écarter de l'orthodoxie de la politique fiscale et monétaire. »³⁰ Le plan Dawes que les Américains imposèrent à l'Allemagne prévoyait des montants de remboursements tellement absurdes que Washington concéda au gouvernement allemand un prêt de 800 millions de marks-or. Ainsi les États-Unis aideront-ils l'Allemagne à payer aux Alliés les réparations de guerre, aide qui permettra aux Alliés de rembourser leurs dettes aux banquiers américains : « Si tout ou presque tout ce que l'Allemagne paie pour les réparations est utilisé non pour réparer les dommages subis, mais pour rembourser les États-Unis du rôle financier rempli pendant le combat commun, une grande partie de l'opinion publique le vivra comme étant sans rapport avec les souhaits de l'humanité et sans rapport avec les professions de foi des Américains au moment où ils sont entrés en guerre et après. »³¹

Il est assez étonnant qu'un visionnaire comme Keynes, en dépit de l'amertume que ses propos laissent entrevoir, n'ait pas perçu que, derrière la gestion de leurs avoirs de guerre, les Américains entendaient faire prévaloir leur intérêt économique à dominer l'Europe et à s'emparer de ses marchés, sur le continent et dans les colonies. Les lendemains de la grande crise de 1929 lèveront, quoi qu'il en soit, tous les doutes. Moins de dix ans, en effet, après la fin de non-recevoir opposée aux Quatorze points de Wilson et la débâcle électorale de ce dernier à l'élection de 1920, la Grande dépression provoquera le retour en grâce de l'idée de Porte ouverte mondiale et marquera ainsi la fin de la préhistoire de l'empire américain.

L'effondrement de l'économie américaine et le déferlement de la crise dans toute l'Europe mirent en évidence la fragilité du système bancaire américain et sa dépendance à l'égard des marchés financiers internationaux. L'ordre capitaliste, avec l'effacement du

³⁰ John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion*, Palgrave Macmillan, 1931.

³¹ *Op. cit.*

rôle de Londres comme première place financière du monde sans que New York ne soit capable d'assurer la succession, n'avait plus de centre stabilisateur. Aussi, pour que l'économie américaine trouve les débouchés dont elle estimait avoir besoin, le vieux mythe millénariste devait-il être redéfini. Il fallait qu'un nouveau Président endosse les habits de prophète et qu'il parvienne à convaincre le peuple américain qu'il devait, une nouvelle fois, intervenir dans une grande guerre européenne pour mettre un terme définitif à la suprématie européenne. À peine élu, Roosevelt n'aura de cesse d'affronter les puissances européennes : opposition aux droits de douane que la Grande Bretagne voulait instaurer pour les produits extérieurs au Commonwealth ; dévaluation du dollar pour « doper » l'économie américaine et l'emploi au détriment des pays européens ; refus d'accorder un moratoire à la France et à l'Angleterre pour le remboursement de leur dette de guerre ; concessions à l'Allemagne hitlérienne ; observation d'une « neutralité », au nom de la politique de l'*appeasement*, entre les agresseurs et les agressés dans les conflits (entre le gouvernement légitime espagnol et les généraux séditionnaires, entre le Japon et la Chine quand les premiers s'emparèrent de toutes les côtes chinoises). Le second mandat de Roosevelt, la reprise américaine peinant à effacer les effets de la Grande crise, marquera le début d'une nouvelle ère : le sort de l'économie intérieure aura désormais partie liée aux choix de l'État en matière de politique étrangère.

Malgré une forte réticence de l'opinion publique, hostile à un retour à la période 1917-1920, l'éclatement de la guerre en Europe en 1939 et les craintes que cette guerre faisait peser, selon les stratégies de la Maison Blanche, sur les États-Unis convainquirent Washington que, derrière les impératifs militaires, la sauvegarde du capitalisme américain devait demeurer à l'esprit et ne pas s'effacer derrière les impératifs des champs de bataille³². À l'arrière-plan stratégique du conflit, il fallait mettre le monde capitalisé à l'abri des menaces et au sein de celui-ci que les États-Unis règnent en maîtres.

Dès février 1941, soit plus de quatre ans avant la fin de la Deuxième Guerre mondiale, certains observateurs annoncèrent l'avènement du « siècle américain ». Le célèbre Henry Luce, inventeur de l'expression, n'hésitera pas à annoncer, dans le magazine *Life*, le rôle de partenaires subalternes des États-Unis que les alliés européens devraient jouer au sortir de la guerre : les États-Unis doivent saisir « l'occasion qui se présente à [eux], en tant que nation la plus puissante et la plus importante du monde, d'exercer sur le monde l'impact de [leur] influence, afin de servir les objectifs [qu'ils jugeront bon] de [se] fixer avec les moyens [qu'ils jugeront bon] d'employer [...] L'Amérique doit assumer le rôle de

³² Il ne faut pas oublier que, malgré les retombées du *New Deal*, le taux de chômage aux États-Unis en 1939 était encore de 15% et que le chômage ne sera résorbé qu'à la faveur de l'économie de guerre.

partenaire principal.³³ » Dès lors, les États-Unis eurent conscience qu'ils se situaient au centre du « premier ordre universel depuis l'époque classique³⁴ ». Plus jamais les dirigeants américains n'abandonnèrent l'objectif de s'y maintenir. L'entrée en guerre des Américains aux côtés des Alliés répondra d'ailleurs à un double objectif : libérer l'Europe de la barbarie nazie (du moins si l'on se réfère aux discours officiels) et supplanter le Vieux monde au sein du système transatlantique. Chacune des aides économiques apportées aux pays européens, notamment à la Grande Bretagne, sera mise au service de ce second objectif. Une victoire britannique qui renforcerait la puissance de la livre sterling ne vaudrait guère mieux qu'une victoire allemande. Aucune aide accordée aux alliés ne le sera sans contrepartie, la règle étant celle du « *cash and carry* ». Ainsi, très vite la Grande Bretagne « se trouva à la veille de la faillite, du fait de l'épuisement de son crédit en dollars ; son actif, qui s'élevait avant la guerre à quatre milliards de dollars, avait disparu, y compris les avoirs en Amérique de sujets britanniques, [avoirs] qui avaient été réquisitionnés et liquidés par le gouvernement de Sa Majesté »³⁵. En septembre 1940, cinquante vieux destroyers furent échangés contre les bases militaires britanniques des Bermudes et de Terre-Neuve pour les États-Unis. Aussi le prêt-bail accordé à la Grande Bretagne fut-il conditionné par l'abandon de la préférence impériale à la fin du conflit. Le prêt-bail accordé aux pays alliés dans le cadre du programme *Lend-lease* (traduction de prêt-bail) sera ainsi l'occasion d'imposer à la Grande Bretagne une relation de dépendance financière et de limiter son autonomie pendant et après la guerre³⁶. La colère de Churchill ne pourra éviter l'application du diktat américain. John Maynard Keynes, pourtant peu enclin aux jugements à l'emporte-pièce, n'hésitera pas à faire part au lendemain de la guerre de son point de vue désabusé sur l'attitude de l'administration américaine veillant « attentivement à prendre toute précaution nécessaire pour que les Britanniques approchent au plus près de la faillite avant qu'une quelconque aide ne leur soit accordée.³⁷ » En août 1941, lors de la Conférence atlantique, Roosevelt fera accepter à Churchill certains des quatorze points de Wilson. Aux termes de l'accord, connu sous le nom de Charte atlantique, les États-Unis obtiendront l'engagement de la Grande Bretagne de renoncer à son empire et de mettre fin aux règles commerciales auxquelles étaient soumises les exportations américaines.

³³ Henry R. Luce, « The American Century », *Diplomatic History*, Vol. 23, n°2, 1999.

³⁴ Walter Lippmann, *U.S. War Aims*, New York, Overseas Publishers Inc., 1944.

³⁵ Robert E. Sherwood, *Le Mémorial de Roosevelt d'après les papiers de Harry Hopkins*, Volume I, Plon, Paris, 1950, p. 107.

³⁶ Randal B. Woods, *A Changing of the Guard. Anglo-American Relations. 1941-1946*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990.

³⁷ Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes, 1883-1946. Economist, Philosopher, Statesman*, London, Penguin Books.

Le déplacement d'Est en Ouest du siège de l'empire ne s'est donc pas limité au simple passage du pouvoir mondial d'un centre hégémonique à un autre. Les États-Unis n'ont pas repris, contrairement à ce qu'a pu affirmer Nye³⁸, le rôle hégémonique bienveillant exercé par la Grande Bretagne de la Révolution française à la Première Guerre mondiale. Les Américains à partir de 1941 exerceront, sur tous les plans, militaire, économique et financier, un pouvoir hégémonique sur les autres nations du monde qu'aucun État, depuis Rome, n'était jamais parvenu à imposer. L'un des traits caractéristiques de l'exercice de ce pouvoir sera le mépris souverain à l'égard de l'Europe, mépris masqué par un discours lénifiant sur les valeurs communes aux deux rives de l'Atlantique.

À partir de 1943, les impératifs politiques prenant progressivement le pas sur les considérations militaires, la menace liée à la possibilité que la Grande Bretagne continue d'appliquer la préférence impériale restera le premier sujet de préoccupation des Américains. Le développement, au fur et à mesure que la guerre approchait de son terme, des mouvements de résistance en Europe devint un deuxième sujet d'inquiétude pour les Américains. Le fait que ces mouvements soient tous dominés par les Partis communistes européens (France, Belgique, Italie, Yougoslavie) et que l'URSS, puissance isolée et faible dans l'entre-deux-guerres, ait remporté des victoires sur la Wehrmacht avant même que les Américains n'aient posé le pied en Europe et en ait profité pour étendre sa présence en Europe orientale ravivèrent en les exacerbant les craintes, exprimées par les planificateurs de Washington au début du conflit, que sur le chaos résultant de la guerre une forme de socialisme s'impose sur le continent européen.

Le double objectif américain de défense du capitalisme et de maintien du leadership américain devait se traduire après-guerre par la mise en place pour le capital d'un cadre international qui mette un terme à l'autarcie et aux contrôles étatiques, attitudes rétrogrades ayant participé à la dynamique de déclenchement des guerres. L'après-guerre devrait donc permettre la généralisation de la Porte ouverte pour l'accès des entreprises américaines aux marchés étrangers, c'est-à-dire la libéralisation complète du commerce – libéralisation assise sur de nouvelles institutions internationales. Ce nouvel ordre économique garantirait la paix entre les nations et, surtout, permettrait aux États-Unis d'occuper dans le concert des nations la place qui leur était naturellement destinée : la première. Devenue la première puissance économique mondiale, les États-Unis pouvaient être certains que le libre-échange leur assurerait l'hégémonie sur le monde capitaliste. Cet ordre économique aurait comme pendant politique l'ensemble des principes libéraux de la Charte de l'Atlantique : autodétermination des peuples (qui, contrairement à une idée

³⁸ Joseph Samuel Nye, *Bound to Lead*, New York, Basic Books, 1990.

reçue, ne faisait pas partie des quatorze points de Wilson), liberté du commerce, liberté de navigation, désarmement.

Pour bien comprendre les craintes et les priorités américaines de l'après-guerre, il faut se rappeler (ou rappeler) que l'engagement américain dans la guerre n'a jamais été guidé par une quelconque conviction antifasciste. Les Américains pronazis étaient nombreux : outre les Américains d'origine allemande, nombre d'Italo-américains et d'Irlando-américains, poussés par leur haine envers les Anglais, manifestaient une certaine sympathie pour le nazisme. La communauté juive d'Amérique, sans être pronazie, était animée d'un fort sentiment antibritannique lié au protectorat anglais en Palestine où les Juifs d'Europe n'étaient pas autorisés à émigrer. Roosevelt, lui, était hostile à l'Allemagne hitlérienne mais admirait Mussolini (un « homme admirable » avec qui il avait jugé bon de « rester en contact étroit »), avait des liens d'amitié avec Franco (qu'il avait aidé par un embargo sur les livraisons d'armes à la République espagnole) et resta en bon termes avec Pétain (pour lequel il éprouvait une « vieille et profonde affection » et avec le régime duquel il conserva des relations diplomatiques jusqu'en 1944). Son amitié pour Churchill ne vint jamais contrarier son aversion pour l'Empire britannique. Sa détestation de De Gaulle, un « fanatique » « impertinent », n'est plus à démontrer. Son anticommunisme, déjà tempéré par une certaine admiration pour Staline, avait pour seul fondement un attachement à la libre entreprise et aux valeurs individuelles dont il ne doutait pas qu'elles seraient accueillies avec enthousiasme par le reste du monde. Son américano-centrisme s'accompagnait d'une profonde antipathie pour le Vieux continent, d'un « hémisphérisme europhobe »³⁹.

L'engagement américain dans la guerre s'inscrivit également dans le fondamentalisme apocalyptique américain, tel qu'exprimé par le vice-président Wallace : « Satan se sert des leaders de la révolution nazie pour que les hommes du monde entier retournent dans l'esclavage et les ténèbres. En réalité, la dure réalité est que la violence prêchée par les nazis est similaire à la dangereuse religion du diable. »⁴⁰ La guerre contre le nazisme n'était rien moins que la bataille apocalyptique contre l'Antéchrist et la Bête. Pour délirante qu'elle soit, cette vision de la lutte contre le nazisme n'a pas peu contribué au contenu des décisions de la Conférence de Casablanca : adoption du principe de la reddition inconditionnelle de l'Allemagne ; débarquement en Sicile, campagne d'Italie. Ces décisions, prises pour satisfaire Staline qui pressait les Alliés d'intervenir en Europe, eurent des effets contre-productifs sur le déroulement de la guerre. La campagne d'Italie,

³⁹ John Lamberton Harper, *American Visions of Europe : Franklin D. Roosevelt, George F. Kennan, and Dean G. Acheson*, Cambridge University Press, 1996.

⁴⁰ Graham White, John Maze, *Henry A. Wallace, His Search for a New World Order*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1995, p. 163-164.

notamment, devait mobiliser des troupes qui auraient été nécessaires au débarquement en Normandie, sans cesse reporté. Qui plus est, sans satisfaire Staline, la campagne d'Italie constituera les prémices de la guerre froide : les pourparlers des Alliés avec les Italiens furent menés sans que l'URSS n'y participe de quelque façon ; l'idée avait ainsi fait son chemin que le pays libérateur avait toute latitude pour imposer au pays libéré le régime politique de son choix. Les Russes auront beau jeu d'invoquer le « précédent italien » chaque fois que les États-Unis tenteront de s'immiscer dans les politiques intérieures des pays de l'Europe de l'est « libérées » par les troupes soviétiques.

Si la guerre provoqua une rupture dans la politique étrangère américaine, c'est qu'elle mit un terme, avant même la fin du conflit mondial, à la tension qui s'exerçait au sein même de la philosophie expansionniste des États-Unis entre l'isolationnisme et l'interventionnisme, entre la conviction du caractère exceptionnel de l'Amérique et le désir d'intervenir à l'étranger. À la faveur de l'essor des entreprises à grands capitaux et des banques d'investissement, essor consécutif au libre-échange et au boom économique après Pearl Harbor (alors même que l'URSS jouait sa survie face au Troisième Reich), les élites de la banque et des grandes entreprises de la côte est, dont l'intérêt allait aux investissements outre-Atlantique et qui constituaient le bastion d'un nationalisme interventionniste (sur le plan économique), allaient fournir les dirigeants de l'économie de guerre (Chase Manhattan, Goldman Sachs, Standard Oil, General Electric, IBM, ITT, Pan Am). Ces entreprises, après avoir engrangé d'énormes bénéfices durant la guerre, purent, une fois la guerre finie, « rafler la mise » en Europe.

Les deux pans du nationalisme américain, l'isolationnisme et l'interventionnisme, pouvaient alors cohabiter en une synthèse durable. C'est probablement à ce point de l'histoire des États-Unis que se situe la véritable naissance de l'impérialisme américain, au sens où celui-ci ne se résume pas à un simple prolongement d'un expansionnisme venu des origines de l'Amérique mais couronne un vaste projet de guider le monde suivant les seules règles édictées par les États-Unis. Ce que l'Histoire aura du mal à prendre en compte, y compris sous la plume des analystes les plus anti-américains qui ne verront dans l'impérialisme américain qu'un système d'exploitation du tiers-monde et une arme de guerre contre le communisme, c'est que cet impérialisme n'a pu émerger qu'après que l'Europe eut été, sans que les impératifs de la guerre ne l'exigent, « mise à genou ».

L'hégémonie américaine

La *Pax Americana* sera donc la version euphémisée de l'exercice d'une politique hégémonique qui, dans le climat de l'après-guerre, devait passer par la restauration de

l'économie capitaliste mondiale et l'endiguement de l'Union soviétique. L'hégémonie américaine dans les Océans Atlantique et Pacifique, déjà esquissée par les planificateurs militaires dans la dernière phase de la guerre, se traduira au lendemain de celle-ci par l'édification d'un complexe militaire mondial s'étendant d'Est en Ouest et du Nord au Sud. C'est pendant la guerre froide que l'objectif impérial de cette structure militaire apparut : assurer l'accès aux matières premières, endiguer les mouvements révolutionnaires, limiter l'autonomie des États alliés. Ces structures de sécurité furent le bras armé des institutions économiques mises au service de la lutte contre les systèmes économiques hostiles au capitalisme libéral et de l'endiguement des puissances ennemies. En termes politiques, l'application des objectifs de la *Pax Americana* variera toutefois en fonction du degré d'hostilité présumé des différents blocs géopolitiques : Europe, Extrême-Orient, périphérie post-coloniale. Les États-Unis développèrent des relations très inégalitaires avec les pays d'Extrême-Orient. Considérés comme inaptes à la démocratie, l'Asie et l'Amérique latine n'eurent à connaître qu'une version autoritaire de la *Pax Americana*, les États-Unis nouant des relations avec des régimes bureaucratiques et anti-libéraux (au Japon où les Américains nouèrent des alliances avec des régimes subordonnés au maintien de leur sécurité ; en Corée du Sud et à Taïwan dont les États-Unis prirent le contrôle après la défaite du Japon jusqu'à la fin de la guerre froide ; en Asie du Sud-Est ou en Amérique latine où les États-Unis s'appuyèrent sur des dictatures militaires ; en Asie du Nord-Est).

En Europe, les Américains se « contentèrent » de se comporter en État hégémonique, c'est-à-dire en *leader* d'une coalition de pays partageant – du moins pour ce qui concerne leurs dirigeants – les mêmes intérêts fondamentaux tout en cherchant à fixer des limites à l'action souveraine des États européens. Lors de la crise de Suez, la France et la Grande Bretagne se virent donner des limites précises à leur autonomie. La crise, qui vit les États-Unis user de méthodes coercitives (menaces sur les livraisons de pétrole, menaces sur la livre sterling et le franc) pour obtenir le retrait des troupes franco-anglo-israéliennes, révéla la disparité de puissance entre l'Europe et les États-Unis et la nature impérialiste de la politique de ces derniers. Ils n'hésitèrent pas non plus à jouer, sur le plan de la décolonisation, sur deux tableaux, en affirmant d'un côté ne pas souhaiter favoriser l'accès à l'indépendance de peuples qui n'y étaient pas préparés et en établissant d'un autre côté des relations avec les forces indépendantistes, notamment avec le FLN algérien. Les États-Unis avaient acquis la conviction que les systèmes coloniaux européens étaient condamnés mais craignaient que la décolonisation n'entraîne une montée des nationalismes dans le tiers monde dont l'URSS tirerait profit. Après la crise de Suez, la Grande Bretagne et la France tenteront de regagner l'autorité perdue et d'occuper une place plus importante sur la scène mondiale. La Grande Bretagne tentera

pendant plusieurs décennies de s'abriter derrière la « relation spéciale » anglo-américaine, mais cet espoir de faire partie de la « banlieue » de l'empire ne sera jamais qu'illusoire : jamais la Grande Bretagne ne pèsera sur les choix majeurs en politique étrangère américaine. La France gaulliste tentera, avec des moyens exactement inverses, d'atteindre le même objectif – regagner une influence dans le monde. En jouant sur les oppositions entre les deux grandes puissances, de Gaulle tentera de promouvoir une troisième voie et de construire une Europe semi-autonome sous *leadership* français. Mais, si cette posture permit à l'ancien chef de la France libre d'« exister » dans un monde bipolaire et à la France de résorber une partie du traumatisme de la défaite de juin 1940, la France ne parvint jamais à faire de l'Europe continentale un bloc autonome ni à y exercer le moindre *leadership*. La disparition de l'empire soviétique, en 1991, mettra en lumière ce que la France et la Grande Bretagne s'efforcèrent de ne pas voir pendant près d'un demi-siècle : leur influence sur la scène mondiale fut, pendant la totalité de la guerre froide, à peu près négligeable. L'Allemagne et l'Italie, anciens ennemis des temps de guerre, restèrent sous un contrôle étroit des États-Unis : les deux pays furent pénétrés par le système de défense et de renseignement américain. Globalement, les États-Unis, au sommet d'une hiérarchie interétatique, fixeront, pendant toute la durée de la guerre froide et même au-delà, les grandes orientations de la politique étrangère au détriment de l'autonomie des pays européens.

En somme, la *Pax Americana* a donné lieu, pendant la guerre froide, à un impérialisme déterritorialisé, appliquant les principes démocratiques américains de façon très sélective. L'empire informel ainsi construit par les États-Unis fut un système autoritaire, reposant sur un ensemble de différents réseaux de relations en Europe, en Extrême-Orient et dans le monde post-colonial, tantôt favorable au développement tantôt prédateur selon les lieux et les périodes, toujours guidé par les intérêts américains.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la raison d'être de la structure de sécurité américaine, mise en place au sortir du second conflit mondial, n'eut jamais pour objectif essentiel de garantir la sécurité. Son rôle premier fut d'encadrer le système international, (endiguer le communisme) et de promouvoir les intérêts américains. L'appareil de sécurité des États-Unis a toujours été au service du maintien d'équilibres : maintenir les équilibres régionaux favorables aux intérêts américains, garantir l'ascendance sur les pays alliés, contenir l'ascension des pays émergents, favoriser le libre accès aux ressources stratégiques. Même l'invasion militaire de l'Irak en 2001, au-delà de l'utilisation de l'écrasante supériorité militaire des États-Unis, sera l'instrument d'une campagne d'expansion impériale visant à établir un « empire global » – campagne toutefois destinée à bouleverser le *statu quo* international. La fin de la guerre froide eut un effet paradoxalement « déflationniste » sur la volonté de puissance américaine. Le monopole

exercé par les États-Unis sur la structure internationale de sécurité, du fait de la disparition de l'URSS, provoquera chez les Américains une attention moindre aux problèmes de sécurité. L'effondrement de l'Union soviétique s'est ainsi traduit par une concentration accrue de la puissance militaire mondiale dans les mains des Américains mais, par contrecoup, la structure de sécurité de la *Pax Americana* a perdu une part importante de sa pertinence.

Par ailleurs, la mondialisation de l'économie capitaliste provoquera un bouleversement des relations internationales : les problèmes liés aux guerres réelles ou potentielles durent céder la place à des problèmes économiques et écologiques transcendant les États nationaux et ne pouvant être résolus qu'au moyen d'une coopération internationale. Cet agenda transnational de libéralisation économique mondiale sera appliqué, grâce notamment aux institutions internationales (FMI, OCDE, Banque mondiale), et facilité par l'évolution de l'Europe (réunification de l'Allemagne, Traité de l'Union européenne, création de la monnaie unique), mais cette politique de libéralisation se diffusera à partir de son centre américain : grâce à la position dominante de l'industrie financière américaine dans les flux internationaux, la libéralisation servira principalement les intérêts des branches les plus mondialisées du capital américain. Cette position dominante permit aux États-Unis de bénéficier maximalement des effets positifs de la mondialisation tout en échappant à l'essentiel de ses inconvénients : « la mobilité croissante de l'information, de la finance, des biens et des services libère le gouvernement américain des contraintes, tout en faisant subir à tous les autres des contraintes plus grandes ⁴¹ ». Au total, au cours des années 1990, la mondialisation se mit au service de la poursuite des objectifs américains d'extension du domaine d'action de l'empire informel. Aussi, à l'orée du XXI^e siècle, les États-Unis jouiront-ils d'une position de domination non seulement de la structure de sécurité mondiale mais, de plus, de l'économie capitaliste désormais mondialisée dont ils sont à même de définir les règles et les contraintes à leur guise. Ces circonstances, uniques dans l'histoire du monde, conduiront les États-Unis à l'émergence de vellétés néo-impérialistes qui, si elles résultent d'une configuration inédite, s'inscrivent toutefois dans la logique de l'exercice antérieur de la puissance impériale. Le nouvel expansionnisme ne diffèrera des exercices précédents que par l'apparente illimitation des objectifs qu'il peut se fixer.

Les visées expansionnistes de ce début du XXI^e siècle sont largement homologues aux visées et aux pratiques qui ont prévalu dès les origines. Bien que les conditions historiques qui ont permis la naissance d'une cosmologie impériale ne soient plus aujourd'hui réunies, la permanence des pulsions impérialistes est frappante. Alain Supiot

⁴¹ Robert Hunter Wade, *The American Empire and its Limits*, London School of Economics and Political Science, 2002.

nous fournit une explication de cette continuité : les faits et les catégories du passé « ne s’inscrivent pas dans une histoire linéaire mais constituent une réserve enfouie de sens, toujours susceptible de revenir au jour ⁴²», une autre façon de définir l’histoire comme une construction sédimentaire. Même la période couvrant les deux mandats de Clinton – période de l’hégémonie de l’économie et d’un déclin apparent de la volonté de puissance des États-Unis sur le monde – a conduit, à son terme, à la résurgence de l’imaginaire impérial souterrain. Bien avant l’arrivée de George W. Bush au pouvoir, le discours élitaire américain était saturé d’un esprit impérialiste. N’est-ce pas la Secrétaire d’État Madeleine Albright, pourtant classée parmi les « colombes » qui crut bon d’affirmer : « Si nous devons recourir à la force, c’est que nous sommes l’Amérique. Nous sommes la nation indispensable ⁴³ » ? Quelles que soient les formes prises en fonction des circonstances géopolitiques du moment et l’habillage rhétorique des décisions destinées à donner des gages aux défenseurs des droits de l’homme, les ambitions expansionnistes des élites américaines de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e sont rigoureusement similaires à celles des expansionnistes de la fin du XIX^e siècle. Une fois encore, la seule véritable différence entre la vision de ceux qui permettront l’apparition de la *Pax Americana* d’après la Seconde Guerre mondiale et la tentation impérialiste récente, qui n’est qu’une modulation de la politique amorcée par les premiers, est le caractère apparemment illimité des ambitions et des moyens susceptibles d’être mis en œuvre.

L’évolution post-impériale que Barack Obama avait semblé vouloir promouvoir lors de sa première campagne pour l’accession à la Maison Blanche n’aurait pu voir le jour qu’au prix d’une profonde transformation des institutions et d’une non moins profonde évolution des mentalités. Le refus obstiné, bien que subtil, d’Obama pour toute forme de multilatéralisme rendra impossible de telles mutations. Depuis 1945, les États-Unis considèrent comme « naturel » de se situer au centre du monde et au sommet de la hiérarchie mondiale. Selon Washington, toute concession au multilatéralisme mettrait en péril l’ordre mondial. Même si les États-Unis ont dû passer d’une stratégie hégémonique au sens strict à une stratégie de « simple » *leadership*, l’imaginaire impérial d’une suprématie sans partage n’a pas quitté les esprits des citoyens américains ni ceux de leurs dirigeants.

⁴² Alain Supiot, *L’esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*. Paris, Le Seuil, 2010.

⁴³ Madeleine Albright, Interview on NBC-TV, February 19th, 1998.

Les habits neufs de l'impérialisme américain

« Ce que nous essayons de faire, c'est que les États-Unis soient encore les leaders pendant les cinquante ans à venir » : ce message sans ambiguïté de Benjamin Rhodes, conseiller adjoint à la sécurité nationale jusqu'au terme du second mandat d'Obama, fera voler en éclats les espoirs de ceux qui avaient cru bon d'accorder crédit aux promesses de ce dernier lors de sa première campagne pour l'accession à la Présidence. Obama lui-même, lors de son deuxième mandat, n'hésitera pas à proclamer à maintes reprises que le XXI^e siècle serait, à l'instar du précédent, le siècle des États-Unis.

En fait, les signes de l'adhésion d'Obama à la politique impériale, dans la continuité de celle de son prédécesseur, furent brandis par l'hôte de la Maison Blanche au lendemain de son élection. Opposé à la guerre en Irak avant son entrée au Sénat, Obama fera voter l'octroi de 360 milliards de dollars de crédits pour intensifier les combats. La résistance irakienne sera finalement écrasée mais il aura fallu pour cela cinq ans de combats et l'intervention de 250 000 hommes sur le territoire irakien. En Afghanistan, pays sur lequel Obama entendait concentrer les efforts de guerre, tous les moyens technologiques seront utilisés pour venir à bout de la guérilla afghane : missiles *Hellfire* sur les villages suspects à la frontière nord-est du pays ; drones qui, pendant le premier mandat d'Obama, auront un « rendement » dix fois supérieur à celui obtenu sous la présidence de Bush. Aujourd'hui, bien qu'un retrait quasiment total des troupes eût été prévu d'ici la fin janvier 2017, quelque 10 000 soldats américains sont encore déployés sur le sol afghan. Pour que cette « guerre nécessaire » (par opposition à la « guerre choisie » contre l'Irak) ne connaisse pas une issue fatale, c'est-à-dire une véritable défaite des États-Unis, ces derniers ont signé avec Kaboul un traité qui prévoit la présence en Afghanistan de bases, de forces aériennes et de conseillers américains jusqu'en 2024. La guerre contre le terrorisme, elle, se poursuit et obéit à la même logique depuis son déclenchement : les techniques d'interrogatoire de l'époque Bush sont toujours à l'œuvre ; Guantanamo n'est toujours pas fermé ; l'action présidentielle est, plus que jamais, recouverte du voile du secret.

Pour ce qui est du conflit avec l'Iran, l'accord du 14 juillet 2015 se limite au dossier nucléaire et ne concerne nullement les autres contentieux qui séparent Téhéran de Washington. Une normalisation des rapports entre les deux pays n'est pas à portée de main et cet accord sur le nucléaire peut difficilement être vu comme l'élément précurseur d'une relance des relations bilatérales. Washington a d'ailleurs envisagé de nouvelles sanctions visant Téhéran et plus particulièrement son programme balistique, à la suite de deux essais qui, selon les États-Unis, violent les obligations internationales de l'Iran. Les accusations américaines contre Téhéran sont nombreuses. Elles visent donc les essais

balistiques mais aussi le soutien iranien à des organisations classées par Washington comme groupes terroristes, ou plus généralement les activités de déstabilisation au Proche-Orient (soutien apporté au régime syrien et à la guérilla houthiste au Yémen). L'ardeur mise par Washington pour conclure un traité sur le nucléaire iranien, qui ne faisait peser aucune menace sur les États-Unis, s'explique avant tout par la présence dans la région d'un important arsenal nucléaire israélien dont la mise au point d'une bombe iranienne aurait brisé le monopole. Le risque d'embrasement du monde arabe qu'une intervention militaire d'Israël représentait et l'impossibilité pour les États-Unis de déclencher une guerre préventive en Iran convainquirent Washington de tout mettre en œuvre pour parvenir à un accord. Toutefois, le véritable objectif d'Obama était d'étrangler le régime iranien par un blocus économique et une cyberguerre, donc d'enclencher une dynamique de l'escalade. L'accord sur le nucléaire iranien, avec l'arrivée de Trump à la Maison Blanche et l'adoption par ce dernier d'une position alignée sur celle d'Israël, est aujourd'hui menacé, mais le carcan américain conçu par Obama reste en place.

Pour ce qui est de la situation en Syrie, les États-Unis se voient reprocher leur manque de *leadership* face à l'intensification et à l'internationalisation de la guerre et leur incapacité d'empêcher leur allié turc de bombarder les Kurdes syriens et d'enrayer le rouleau compresseur russe. Les critiques les plus dures contre Washington viennent de Paris qui n'a jamais accepté que Obama renonce en 2013 et à la dernière minute, à frapper le régime du président Bachar el-Assad. L'administration américaine fit valoir que la chute d'Assad n'est pas une priorité et que la coalition militaire de 65 pays qu'elle pilote a déjà à son actif des milliers de raids contre le groupe État islamique. Il est vrai que Washington est dans une position inconfortable : il est l'allié d'Ankara au sein de l'Otan et de la coalition anti-djihadistes, mais il soutient aussi les unités de protection du peuple kurde, les milices du Parti de l'union démocratique qui se battent contre l'État islamique ; les États-Unis sont aussi, au grand dam de l'Europe, les partenaires de la Russie pour trouver une solution diplomatique et politique. Le sénateur républicain John McCain crut déceler dans le positionnement de l'administration Obama une concession inacceptable à une « diplomatie russe au service d'une agression militaire que l'administration Obama a favorisée ». Il s'agirait même, selon Michael Ignatieff et Leon Wieseltier dans une tribune de la *Brookings Institution* d'une « faillite morale de la politique américaine en Syrie »⁴⁴. Mais ces jugements « moralisateurs » ne seront pas de nature à impressionner Obama. Ce dernier savait que le rapport de forces est défavorable au régime d'Assad. En dépit du

⁴⁴ Michael Ignatieff & Leon Wieseltier, « Enough is enough. U.S. abdication on Syria must end », *Brooking*, 12 février 2016.

soutien des alaouites, de la Russie et du Hezbollah et des livraisons d'armes par l'Iran, le pays est pris en tenailles entre les forces de rébellion soutenues par les États du Golfe et les pays occidentaux, Israël et la Turquie – laquelle Turquie sera à terme la puissance dominante dans la région, une arme de plus dans les mains américaines pour soumettre un peu plus l'Iran.

Dans les pays du Printemps arabe, les évolutions récentes – la fin des régimes islamistes qui avaient eux-mêmes mis un terme aux régimes policiers – ouvre une période d'incertitude pour les intérêts américains. En Égypte, l'arrivée au pouvoir de Abdel Fattah al-Sissi semblait promettre un partenariat fort avec Washington mais la fronde populaire contre celui qui avait été traité en héros en 2013 pour avoir renversé Mohamed Morsi, le président issu des rangs des Frères musulmans, s'est étendue au point que Sissi semble désormais avoir perdu la plus grande partie de ses soutiens parmi les journalistes, les hommes d'affaires, les classes populaires et même les nationalistes purs et durs. Aussi le pouvoir a-t-il renoué avec les pratiques des régimes autoritaires : la répression s'abat régulièrement sur les forces d'opposition, à l'exception du parti salafiste al-Nour. Les États-Unis soutiennent toutefois le gouvernement égyptien car ils considèrent l'État islamique comme la principale menace et le régime égyptien leur apparaît comme un rempart contre celui-ci, au pire comme un moindre mal, une vision à court terme qui risque de faire le lit des mouvements terroristes. Au Yémen, où se poursuit un conflit opposant la coalition saoudienne aux rebelles houthistes de confession chiite, la tension entre Riyad et Téhéran a conduit Washington à s'engager dans ce qu'il faut bien appeler une nouvelle guerre. John Kerry a même explicitement reconnu l'engagement américain et désigné le responsable : l'Iran, soupçonné de vouloir déstabiliser le pays et qui, lui, accuse l'Arabie Saoudite d'être l'agresseur dans le conflit yéménite.

Pour ce qui est du problème palestinien, les États-Unis ont compris qu'il était urgent de ne rien faire. L'affaiblissement de la volonté de résistance de l'Autorité palestinienne désormais au bord de la faillite, le rapprochement du Hamas et du Qatar, l'éloignement des pays arabes qui retirent les uns après les autres leur soutien aux Palestiniens : tout se conjugue pour que les États-Unis se rallient à l'idée que la création d'un État palestinien ne figurera probablement jamais sur un quelconque calendrier.

En dépit du caractère extrêmement volatil de la situation dans le monde arabo-musulman et des équilibres instables avec lesquels les régimes doivent composer, la place de la puissance impériale américaine au Proche et au Moyen-Orient n'a pas évolué défavorablement, du moins dans le monde arabe où les monarchies pétrolières de la péninsule arabique, soutiens résolus des États-Unis, ont acquis une influence à la mesure de celle que l'Irak, la Syrie ou les pays de Printemps arabe ont perdu. Dans les pays musulmans non arabes, la position américaine est plus inconfortable mais le conflit plus

ou moins ouvert entre sunnites et chiites rend illusoire la création d'un quelconque front islamique.

En dépit des efforts de Poutine pour être considéré comme un interlocuteur incontournable, la Russie n'a plus guère de cartes à jouer, sur le plan militaire, pour contrarier les desseins américains, y compris dans les régions qui furent autrefois des zones d'influence et doit se contenter de « montrer ses muscles » dans les territoires de l'ex-URSS ou, sur les questions concernant d'autres régions du monde, de manier le compromis au point de risquer de tomber dans la collusion. Obama a même pu s'offrir le luxe d'annoncer, en 2009, l'abandon de la mise en place d'un système de défense anti-missile que Bush avait prévu d'installer en Europe de l'Est et d'installer, en 2015, un bouclier anti-missile en Roumanie, bouclier dirigé contre les menaces hors de l'espace euro-atlantique – les deux fois en invoquant la question du nucléaire iranien comme justification de ces décisions : la première fois en arguant du fait que le développement du segment européen de la défense antimissile n'était plus d'actualité, la seconde en affirmant vouloir se protéger des missiles iraniens. Mécontent du détournement par les États-Unis d'un vote favorable de la Russie à une résolution de l'ONU autorisant la création d'une zone d'exclusion aérienne au-dessus de la Lybie, Poutine a opposé son veto à une résolution semblable concernant la Syrie et Moscou a lui-même procédé à des lancements de missiles contre l'État islamique en Syrie. Ce coup d'éclat de la Russie⁴⁵ a montré que le système anti-missile américain déployé en Europe de l'est pour contrer la menace iranienne est d'une totale inutilité. Mais, en dehors de ce fait d'armes, Moscou a peu de moyens politiques et financiers pour contrecarrer les visées américaines. La Russie doit se contenter de souffler le chaud et le froid au Conseil de sécurité de l'ONU et se résoudre à servir de base arrière des troupes américaines en Afghanistan. Toutefois, la guerre en Syrie et le contexte syro-irakien ont ramené la Russie de Poutine dans le jeu diplomatique et les États-Unis doivent désormais compter avec Moscou.

Pendant que les États-Unis s'enfermaient dans d'interminables guerres au Proche-Orient, la Chine allait s'imposer comme puissance économique majeure, plus dynamique que les États-Unis et, surtout, forte de réserves financières dont le crédit public américain deviendrait dépendant. Cette montée en puissance de la Chine, qui est devenu le premier exportateur mondial en 2010 et la première économie manufacturière en 2012, a contraint les États-Unis à opérer de nombreuses réorientations stratégiques pour tenter de limiter les dangers de cette ascension – économique mais également militaire. La stratégie de Washington se développe aujourd'hui sur deux versants. Sur le plan militaire, elle

⁴⁵ Ces missiles ayant survolé l'Iran et l'Irak à seulement cent mètres d'altitude et à une vitesse supérieure à celle des drones américains.

consiste à disposer des installations militaires dans les pays alliés aux États-Unis voisins de la Chine de façon à préserver la supériorité navale américaine dans le Pacifique, y compris dans la mer de Chine orientale. Quoique l'on pense de la politique chinoise et de la nécessité pour les États-Unis d'endiguer les velléités de la République populaire de Chine, l'attitude américaine est plus que jamais révélatrice de la volonté américaine de jouer maximalement de ses prérogatives impériales : les États-Unis considèrent comme normal de jouer les gendarmes des mers dans le Pacifique à onze mille kilomètres de leurs propres côtes alors qu'une situation symétrique (présence d'une flotte étrangère dans ses eaux territoriales) déclencherait, sans nul doute, une réplique militaire américaine contre les intrus. Sur le plan diplomatique, la stratégie américaine consiste à exercer une pression sur la Chine – capitaliste mais à l'opposé du libéralisme politique – pour qu'elle prenne place dans le système économique mondial et que sa pratique obéisse à un ordre libéral-capitaliste, un double objectif qui permettrait à la Chine de devenir ... le second derrière le grand frère américain.

Au vu de sa politique étrangère, brossée ici à grands traits (et sur certains aspects de laquelle nous reviendrons ci-dessous), il apparaît clairement que la gestion par Obama de l'hégémonisme américain ne fut pas fondamentalement différent dans sa « philosophie » de celle de ses prédécesseurs. Elle en accuse même certains de ses traits : l'étendue du pouvoir discrétionnaire de la Maison Blanche n'a, en effet, cessé de croître depuis la guerre froide et l'administration Obama, qui a hérité de ce système, a encore accru l'exercice arbitraire du pouvoir. Obama aura eu recours, à plus de trente reprises depuis sa première élection, à des *signing statements*, déclarations présidentielles permettant à l'occupant du bureau ovale de contourner les lois adoptées par le Congrès. Ses deux mandats auront, de plus, été émaillés de nombreuses opérations violant le droit international : le lancement, conjointement avec Tel-Aviv, du virus informatique Stuxnet pour bloquer le développement du programme nucléaire iranien en 2010 ; l'opération « Aube de l'Odyssée » en 2011 (intervention militaire en Lybie contre le régime de Kadhafi, en soutien à l'intervention française) ; le recours au programme PRISM de surveillance généralisée des communications via la collecte de renseignements à partir d'internet et de divers fournisseurs de services électroniques⁴⁶.

La logique impérialiste, qui préside au déclenchement des hostilités et aux opérations de ce type, n'a d'autre limite que celle éventuellement imposée par l'opinion publique qui soutient le plus souvent les interventions militaires américaines à l'étranger mais qui peut se retourner dès lors que les pertes humaines sont trop importantes.

⁴⁶ Perry Anderson, *American Foreign Policy and its Thinkers*, Verso Books, 2015.

L'Europe, pendant les deux mandats de Barak Obama, n'aura eu de cesse de « coller » à l'interventionnisme américain même quand la France ou l'Angleterre auront donné l'impression de devancer les États-Unis, comme ce fut le cas du conflit en Syrie avec la livraison d'armes aux rebelles syriens et, ultérieurement, les interventions militaires contre le régime d'Assad en 2014 et 2015, ou des sanctions infligées à la Lybie et à l'Iran. Le désir des Anglais et des Français, en dépit de l'absence de soutien de l'Union européenne, de jouer un rôle sur la scène internationale les empêchera de comprendre que leur intervention sur les théâtres de guerre choisis par les Américains s'inscrira aux yeux des opinions publiques au débit des gouvernements et, surtout qu'un tel suivisme n'est que la traduction pour les pays concernés et par contrecoup pour l'Union européenne d'une dépendance accrue à l'égard des États-Unis.

Sur son versant géopolitique, l'hégémonisme américain porte donc la marque d'un mépris souverain pour l'Europe mais il est une autre dimension de la volonté de puissance des États-Unis dont l'Europe est, directement ou indirectement, l'une des principales victimes : la « guerre » financière⁴⁷ que Washington, à l'abri du catéchisme libéral, mène contre le reste du monde au nom de ses intérêts vitaux – guerre amorcée au tournant des années 1970 et qui, depuis l'arrivée d'Obama à la Maison Blanche, revêt les allures d'une franche hostilité à l'égard de l'Europe.

Les États-Unis, chefs de guerre financière

Le coup d'envoi de la guerre financière, que les États-Unis mènent au reste du monde, fut donné sous la présidence de Richard Nixon le 15 août 1971 avec la fin de la convertibilité du dollar en or. Cette décision majeure de l'histoire contemporaine, qui mit un terme aux accords de Bretton Woods, fut une réponse à la situation financière plus que problématique des États-Unis, la guerre du Vietnam et le projet de grande société ne pouvant être financés qu'au moyen de déficits abyssaux du budget fédéral et de la balance commerciale ou grâce à de fortes hausses d'impôts. Nixon refusant de financer par l'impôt ce qu'il est convenu d'appeler les « déficits jumeaux », budget fédéral et balance commerciale, la solution allait consister à les faire financer par le reste du monde capitaliste en orientant les flux financiers de la planète vers Wall Street. Avec la non convertibilité du dollar en or, le dollar deviendrait ainsi monnaie internationale. Le dollar n'étant plus gagé sur rien de tangible, les autorités américaines pouvaient « faire marcher la planche à billets » et s'endetter gratuitement, tout en exportant leur inflation dans le

⁴⁷ Jean-François Gayraud, *L'art de la guerre financière*, Paris, Odile Jacob, 2016.

monde entier. John Connolly, Secrétaire au Trésor sous la présidence de Nixon, délivrera un discours on ne peut plus clair aux futures victimes de ce début de guerre financière, les Européens (et à un moindre degré les Japonais) : « Le dollar est notre devise mais c'est votre problème ».

Les déficits américains pourront alors se creuser, notamment dans les années 1980 sous la présidence de Ronald Reagan et dans les années 2000 sous celle de George W. Bush. Les montagnes de dettes accumulées et les déficits vont dès lors fonctionner comme des aspirateurs de la finance mondiale. 80% des flux de capitaux internationaux convergent aujourd'hui vers les États-Unis. La dette américaine est financée par l'Europe et la Chine. De là date la financiarisation du monde qui ne s'arrêtera plus. La finance, qui est désormais la première industrie du monde, est totalement déconnectée de l'économie.

Depuis la disparition de l'Empire communiste soviétique, le monde s'ordonne autour des lignes de force du catéchisme libéral – le terme de catéchisme présentant toutefois l'inconvénient de masquer la capacité du libéralisme à s'adapter et à muter en permanence. À partir des années 1980, le capitalisme négociera un virage d'ampleur : dérégulation, financiarisation et mondialisation en dessineront le nouveau visage. Dès lors, le capitalisme libéral sous pavillon américain régnera en maître et ne connaîtra plus d'adversaires. Privé d'ennemis, le libéralisme va donner libre cours à tous les sectarismes et les linéaments dogmatiques qui l'habitent depuis les origines vont conduire à la « chienlit laisser-fairiste »⁴⁸. Ce nouvel ordre mondial – dérégulation des marchés et laisser-faire généralisé – bénéficiera du soutien de tous les dirigeants européens, du moins jusqu'à la crise des *subprimes* en 2007.

La chronologie de cette tragédie financière est connue, ses causes profondes beaucoup moins. Wall Street et ses principaux acteurs, qu'il faut bien appeler des prédateurs, ne se contentant plus d'aspirer les capitaux étrangers. Il leur fallut aussi pomper les profits des grandes entreprises et, qui plus est, l'argent des ménages. Dès lors, à l'amoncèlement des dettes publiques va s'ajouter celui des dettes privées, si bien qu'à l'orée du XXI^e siècle, l'économie américaine s'apparente à système de Ponzi, du nom de celui qui, dans les années 1920 à Boston, a mis au point un montage financier frauduleux consistant à rémunérer les investissements des clients par les fonds procurés par les nouveaux entrants. Ce système a été décrit par anticipation par Fernand Braudel dans *La dynamique du capitalisme*⁴⁹, ouvrage dont l'apport principal est précisément de distinguer l'économie de marché (lieu de l'échange concurrentiel) et la finance (qui produit des entreprises autonomes et un pouvoir hors-sol). Il faut bien voir que si, en raison d'une dette ayant

⁴⁸ Maurice Allais, *La crise mondiale d'aujourd'hui. Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires*, Éditions Clément Juglar, 1999.

⁴⁹ Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985.

grossi de façon démesurée sous la houlette de Wall Street, le monde capitaliste vacilla et fut touché en son cœur, le mécanisme de prédation à l'origine d'un tel séisme n'est pas un effet de bord d'une politique imprudente mais l'aboutissement d'un système qui n'avait d'autre moyen que cette « vampirisation »⁵⁰ des entreprises et des ménages pour survivre. La « leçon » la plus troublante de cette tragédie financière est que les institutions financières responsables de cette crise, qui dans la logique même du libéralisme économique auraient dû disparaître, ont pu opérer un rapide rétablissement et même acquérir un surcroît de pouvoir. Cette récompense de l'échec de la haute finance n'aura pu se faire qu'au détriment des États – notamment européens. À la différence de la crise financière de 1929 où le Président Roosevelt avait fait rendre gorge aux banquiers voleurs responsables du déclenchement de la crise, la crise des *subprimes* de 2007 se sera traduite par la victoire des coupables. Depuis lors, le déversement de gigantesques liquidités pour tenter – sans succès – de faire repartir la machine économique et le rachat massif de la dette privée ou publique sur les marchés⁵¹ s'apparente à un déversement de fausse monnaie puisque cela ne s'accompagne d'aucune création de nouvelles richesses, le tout à une échelle sans précédent dans l'histoire qui fait peser sur les économies, notamment européennes, des risques incommensurables. Alors que, jusqu'à la fin des années 1970, l'accumulation du capital reposait sur la valeur préalablement produite par l'économie réelle, la dynamique d'accumulation du capital s'appuie, aujourd'hui, pour l'essentiel sur la productivité de l'industrie financière, c'est-à-dire sur un capital fictif (le total des actifs financiers représente quatre fois le PIB mondial) qui permet de capitaliser préalablement à la production de richesses économiques et qui ne fonctionne donc que « sur des bases fictives et de plus en plus précaires »⁵².

La redoutable alliance de Wall Street et de la Maison Blanche – de la haute finance et de la géostratégie – place les États européens sous le contrôle des marchés. Cette nouvelle féodalité sous suzeraineté américaine se traduit, au nom de la liberté, en une césure entre le marché et la souveraineté nationale et populaire, donc entre libéralisme et démocratie – une dissociation des deux pans dont l'alliance avaient fondé la Révolution française.

La notion de « guerre financière » n'est-elle qu'une métaphore abusive ? Il est permis de le penser, cette « guerre » n'ayant fait officiellement aucun mort, aucune ville n'ayant été rayée de la carte. Cette objection semble d'autant plus fondée qu'elle est parfaitement

⁵⁰ Jean-François Gayraud, *L'art de la guerre financière*, op.cit.

⁵¹ Témoin que la planète finance ne tourne vraiment pas rond, plus de 8000 milliards d'euros de dettes s'échangent aujourd'hui à des taux d'intérêt négatifs.

⁵² André Gorz, « Le travail dans la sortie du capitalisme », *ÉcoRev'. Revue critique d'écologie politique*, n° 28, janvier 2008.

en phase avec la théologie libérale, pour qui la gestion des intérêts privés garantit la pacification des rapports sociaux : la notion d'ennemi et les questions qui s'y rattachent sont évacuées au profit de celle de concurrence. Toutefois, Carl Schmitt et Julien Freund ont répondu par avance à cette objection. Le premier a montré⁵³ que, en niant le caractère central de l'ennemi, l'idéologie libérale entend vider les rapports internationaux de leur dimension politique et élever le marché au rang d'arbitre suprême. Le second, pour qui « il ne saurait y avoir de politique sans un ennemi actuel ou virtuel », a dénoncé cette vision manipulatrice de l'idéologie libérale dont « l'un des principes essentiels est la négation de l'ennemi politique pour ne laisser subsister que les concurrents économiques »⁵⁴. La haute finance contemporaine est bel et bien une figure de l'hostilité.

L'ennemi relevant de l'essence du politique, la guerre armée n'est qu'une des modalités de la guerre. Aussi Freund n'hésite-t-il pas à affirmer que « l'ennemi peut prendre le visage de l'ennemi réel et concret de la guerre, celui de l'ennemi virtuel de la diplomatie ou celui de l'ennemi absolu de l'idéologie. L'ennemi n'est donc pas exclusivement celui que l'on combat au cours d'une guerre chaude. »⁵⁵ Carl Schmitt ajoute que cette question est corrélée à celle de la souveraineté : « Quand un peuple craint les tracasseries et le risque d'une existence politique », il se décharge, « en vertu de la corrélation constante entre protection et obéissance »⁵⁶, de sa souveraineté et se soumet à son protecteur. L'Europe contemporaine, sous la férule de la finance de Wall Street, n'est donc souveraine qu'en apparence. Les États-Unis, puissance plus impériale que jamais, mènent des guerres militaires aux États ennemis hors de l'aire occidentale et des guerres économiques et financières à ces « alliés » européens.

L'anti-européanisme américain de Roosevelt à Bush, qu'il soit géopolitique ou qu'il prenne la forme d'une guerre économique et financière (encore que celle-ci relève de la géopolitique) s'est déployé alors que le centre de gravité du monde se situait en Occident et que l'Europe était encore considérée, même si elle n'était pas en mesure de jouer un rôle de premier plan, comme centrale pour l'équilibre mondial. Avec l'accession d'Obama à la Maison Blanche et le déplacement du centre de gravité du monde vers le Pacifique, la donne va profondément changer. Le fameux « *Who do I call if I want to call Europe?* », expression qui, bien qu'apocryphe, résume assez clairement le point de vue de Kissinger et de Nixon sur l'Europe des années 1970 et qui montre l'incapacité de

⁵³ Carl Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », in *La notion de politique : théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009.

⁵⁴ Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004.

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ Carl Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », in *La notion de politique : théorie du partisan*, *Op. cit.*

l'Europe à se poser, depuis lors, comme interlocuteur des États-Unis semble aujourd'hui anodine comparée au « *Fuck the EU* »⁵⁷, lancée par la diplomate américaine Victoria Nuland à son ambassadeur à Kiev, Geoffrey Pyatt. Ces propos, certes tenus lors de la crise ukrainienne dans la confusion générale, en disent long sur la frustration américaine envers l'attentisme de l'Union européenne mais, plus généralement, sur le changement radical de la perception par Washington de la relation transatlantique et de l'Europe qu'il faudra continuer à affaiblir pour ne pas subir sa concurrence et à maintenir à un niveau suffisant pour qu'elle puisse servir de soutien à l'Amérique. Il est difficile d'envisager, de la part d'un diplomate de haut rang, propos plus brutaux et méprisants (pour ne rien dire de leur vulgarité) à l'égard d'« alliés ». Les premiers propos de Trump sur le Vieux continent, même s'ils s'adressent avant tout à l'Union européenne en tant qu'institution (dont le Président américain prédit la dislocation) et qu'il convient de faire la part de la provocation, ne vont pas précisément dans le sens d'un infléchissement de l'anti-européanisme américain.

2. La relégation de l'Europe

Ce qui retient l'attention de l'analyste impartial de la politique étrangère de l'administration Obama, c'est, dans les objectifs fixés et les moyens mis en œuvre pour les atteindre, l'absence de mention de l'Europe et du rôle qu'elle pourrait y jouer. Il semble que l'expression de Vieux Continent n'ait jamais été aussi pertinente aux yeux des Américains pour qualifier l'Europe et que la relation transatlantique, qui fut naguère quasiment une expression figée et un repoussoir pour les adversaires de l'atlantisme, appartienne désormais au passé.

Cette distanciation résulte en premier lieu du basculement progressif du centre de gravité du monde vers le Pacifique – basculement lui-même consécutif à la volonté de Washington de faire des États-Unis une puissance du Pacifique – mais est également imputable à l'incapacité de l'Union européenne de parler d'une seule voix et à se vivre comme une puissance politique à part entière, se privant ainsi de toute possibilité de peser sur les évolutions géopolitiques.

Ce qui constitue le cœur de la réorientation de la politique étrangère des États-Unis, c'est la stratégie du « pivot », c'est-à-dire du passage d'une stratégie hégémonique à une stratégie de simple *leadership* imposée par les impératifs d'un monde multipolaire, donc du redéploiement de la politique étrangère américaine des questions de sécurité vers des

⁵⁷ Ukraine Crisis: Transcript of Leaked Nuland-Pyatt Call, *BBC News Europe*, February 7th, 2014.

questions relevant du multilatéralisme et de son adaptation aux nouveaux défis. La métaphore du pivot fut utilisée pour caractériser le changement de priorités de la politique étrangère américaine, du Proche-Orient vers l'Asie et le Pacifique. Nous l'utilisons dans un sens plus large, pour définir l'ensemble du redéploiement de la politique étrangère américaine, notamment le redéploiement de la stratégie vers les pays émergents.

Les premiers signes d'infléchissement de la politique américaine vis-à-vis de l'Europe étaient perceptibles dès les premières manifestations de la position d'Obama en matière de politique étrangère. La terminologie employée à Washington pour qualifier celle-ci (coopération sélective, pragmatisme mutuel, négligence indulgente), les tentatives dès 2009 de modifier le périmètre et le rôle de l'OTAN, le plaidoyer en faveur d'une Europe post-américaine prononcé dès les premières années par l'entourage d'Obama laissaient peu de place au doute. Mais c'est avec la deuxième phase de la stratégie du pivot, amorcée en 2011, en réponse aux échecs de la première phase (échec du rapprochement avec la Russie, échec de la main tendue à la Chine) que le dossier de la relégation de l'Europe peut être utilement instruit.

Si l'on s'en tient à la teneur du discours de Washington, les liens économiques, politiques et culturels noués par les États-Unis avec l'Europe furent toujours d'une exceptionnelle densité et leurs vues communes sur la plupart des problèmes internationaux sont, aujourd'hui, mises en évidence par ce qui les séparent de celles des puissances émergentes. Européens et Américains ont pu, en effet, vérifier la proximité de leurs analyses sur la Chine et la Russie ainsi que sur les conflits au Moyen-Orient, comme sur la plupart des questions de politique internationale. Seul le conflit israélo-palestinien, en raison de l'alignement systématique de Washington sur les positions de l'État hébreu, est un réel sujet de discorde entre les États-Unis et l'Europe. Les valeurs historiques qui les unissent sont aussi celles qui les distinguent des pays non occidentaux. Certes les relations transatlantiques furent toujours dissymétriques, l'attente de l'Europe à l'égard des États-Unis sur le plan stratégique n'ayant pas de réciproque, mais leur interdépendance, notamment sur le plan économique et financier, est toujours restée très forte. Tel est donc le discours de Washington sur ses liens noués de longue date et entretenus avec l'Europe.

Pourtant, l'idée, d'abord diffuse puis de plus en plus évidente et persistante depuis l'arrivée d'Obama à la Maison Blanche, de distanciation des relations entre le Vieux Continent et le Nouveau Monde s'impose aux observateurs : l'Europe a perdu de son importance aux yeux de l'Amérique ; elle est désormais secondaire par rapport à l'Asie et en particulier à la Chine. Même l'exceptionnelle ferveur qui s'est emparée de l'Europe lors de l'élection et, peut-être plus encore, de la réélection d'Obama n'a pas eu raison –

loin s'en faut – de cette idée. Le paradoxe entre l'engouement européen pour Obama et la faible affinité de ce dernier pour l'Europe – manque d'affinité qui compte parmi les causes de la distanciation des rapports transatlantiques – mérite d'être levé.

Si, à certains égards, les relations transatlantiques reposent sur un socle apparemment inébranlable et semblent devoir défier les évolutions des équilibres internationaux, c'est que ces relations sont le plus souvent perçues sous le seul angle économique. Sur ce plan, en dépit (ou à cause) de l'agressivité de la politique financière des États-Unis à l'égard de l'Europe, l'interdépendance est en effet très forte, à tel point qu'Américains et Européens ont besoin les uns des autres pour faire vivre leur économie et qu'une crise d'un côté de l'Atlantique devient, de l'autre côté, un sujet d'inquiétude. Quelques chiffres suffisent à montrer l'ampleur des liens commerciaux et financiers entre les États-Unis et l'Europe : les Européens sont les premiers investisseurs aux États-Unis et, réciproquement, les investissements américains en Europe représentent plus de la moitié des investissements du pays dans le monde ; les flux de biens, de services et de revenus d'investissements entre les deux représentent en valeur 1600 milliards de dollars, soit plus de la moitié du PIB américain. À titre de comparaison avec les pays émergents, les investissements américains en Grande Bretagne et aux Pays-Bas sont, dans chacun des deux pays, dix fois supérieurs à ce qu'ils sont en Chine. Cette interdépendance est telle que les deux ensembles européen et américain sont fortement tributaires l'un de l'autre : il fallut de nombreuses années à l'Europe pour se remettre de la crise des *subprimes* et des faillites bancaires américaines ; les États-Unis, de leur côté, surveillent de très près la situation économique et financière des pays de l'UE dont dépendent leurs exportations et savent que l'exposition de leurs banques dans la partie nord de la zone euro les rend vulnérables. Les craintes des États-Unis se trouvent d'ailleurs renforcées par leur incompréhension du système européen, où politiques nationales et décisions fédérales cohabitent sur le plan monétaire, et par leur incapacité à influencer sur les choix européens si ce n'est par le biais du FMI. Ces éléments montrent l'affaiblissement relatif des États-Unis sur la scène économique internationale : beaucoup plus dépendants que par le passé du reste du monde, ils ne sont plus les seuls *leaders* de l'économie mondiale et n'ont plus les moyens de peser réellement sur les choix des autres pôles économiques. Sur le volet commercial, le « bloc » euro-américain exerce toujours une grande influence sur la marche du monde mais ne dispose plus du contrôle du système mondial et doit compter avec la Chine, le Brésil ou l'Inde. Le ralentissement induit de la relation commerciale entre les États-Unis et l'Union européenne alimente les thèses déclinistes, en particulier en Europe dont les dirigeants des pays membres ont bien compris que, pour ce qui est de la productivité et de la démographie – deux paramètres déterminants pour la croissance et la production de richesses à terme –, le continent européen se trouve dans une situation bien moins

favorable que celle des États-Unis. C'est d'ailleurs la principale raison pour laquelle les Américains « conseillent » aux Européens d'accueillir un nombre accru d'immigrants et d'accentuer leur intégration économique et politique, points sur lesquels les blocages européens sont les plus forts. Tout laisse à penser que l'érosion des positions commerciales de l'Europe dans le monde sera plus forte que celle que les États-Unis devront affronter. La relativisation du poids économique et financier de l'Europe dans le monde semble ainsi inéluctable. Aussi, même sur ces plans, où l'interdépendance entre l'Europe et les États-Unis est très forte, l'avenir et les intérêts à terme des Européens et des Américains ne convergent-ils pas nécessairement.

De plus, ce qui est vrai sur le plan économique (intensité des relations, forte interdépendance) l'est nettement moins sur les autres plans. Malgré les difficultés traversées, l'Europe reste un exceptionnel creuset de prospérité économique mais cet atout ne lui confère pas (ou plus) un rang stratégique dans le monde à un niveau équivalent. Le soutien européen leur étant acquis sur l'essentiel, les États-Unis attendent peu de l'Europe hormis ce qu'elle est à même de leur apporter en échange de leur protection stratégique. Sur ce plan, la dissymétrie entre les deux rives de l'Atlantique s'est donc accentuée. Si la convergence euro-américaine sur l'économie (partage des principes et des normes présidant à l'organisation marchande du monde) peut cohabiter avec une distanciation sur le plan stratégique, c'est que le marché et la sécurité relèvent de deux modes de régulation qui peuvent s'ignorer l'un l'autre. Cette différence d'impact sur le monde du poids économique de l'Europe et de sa valeur stratégique (celle-ci ayant largement amorcé son déclin), n'est-il pas significatif d'une certaine marginalisation de l'Europe sur la scène internationale ? Quelle place les États-Unis peuvent-ils en effet accorder à une Europe incapable de se vivre comme une grande puissance stratégique, une Europe bien décidée à ne pas accroître son effort de guerre et qui, sur les questions militaires, est « aphone ou cacophonique »⁵⁸. Ces différences stratégiques entre les États-Unis et l'Europe furent progressivement mises au jour par l'attitude adoptée par les Américains et les Européens face à la volonté de la Russie de retrouver un peu de sa puissance passée, au désir des anciens pays d'Europe centrale et orientale de se placer sous le bouclier de l'OTAN et, en sens inverse, à la volonté de Washington de contrecarrer les velléités de Moscou.

Autre élément crucial de la politique étrangère américaine, le partage du fardeau entre alliés de l'OTAN est une autre pomme de discorde entre les États-Unis et l'Europe. Les révolutions arabes n'ont-elles pas révélé les différences d'interprétation de cet impératif et les profondes divergences entre Américains et Européens ? L'engagement militaire

⁵⁸ Selon les mots d'Édouard Guillaud, chef d'état-major des armées françaises, IHEDN, mai 2011.

conjoint de la France et de la Grande Bretagne en Lybie ne fut-il pas la marque d'une prise d'autonomie de ces deux pays mais également de l'incapacité de l'Union européenne de parler d'une seule voix ? Plus globalement, les différences d'analyse *a priori* et *a posteriori* des États-Unis et de l'UE – que les avis de ses pays membres soient unanimes ou non – sur le printemps arabe, sur les risques de guerre et sur le règlement des conflits n'ont-ils pas révélé les profondes différences dans le regard porté par les Américains et les Européens sur la guerre ?

La politique américaine à l'égard de la Chine n'est évidemment pas de nature à faire taire les craintes européennes de voir le centre de gravité du monde basculer définitivement vers le Pacifique. Les échecs de la diplomatie américaine sur la constitution d'un partenariat sino-américain et les risques de conflit entre les deux puissances qui désormais pèsent sur la région ne sont-ils pas annonciateurs d'une mutation des relations entre les États-Unis et l'Europe ? Les deux titans qui désormais se font face ont, l'un et l'autre, à l'esprit l'éventualité d'un conflit armé.

Mais la relation entre les États-Unis et l'Europe a connu un infléchissement dès l'arrivée d'Obama à la Maison Blanche.

La coopération sélective

Après l'« indifférence » de l'Amérique de Bush vis-à-vis de l'Europe⁵⁹, les relations euro-américaines, dès les premières années du premier mandat de Barak Obama, furent marquées par une démarche pragmatique et *ad hoc* amorcée lors du discours d'investiture de ce dernier, le 20 janvier 2009 : l'Amérique devait être considérée comme une puissance en quête d'Europe sur la scène internationale, une puissance qui, dans sa conception et ses pratiques de politique étrangère, avait vocation à s'« européeniser ». La position officielle de la Maison Blanche visait notamment à compenser les effets délétères du rapport de l'ECFR (Conseil européen des relations étrangères, ou *European Council on Foreign Relations*) sur la relation des Européens à l'égard des États-Unis qualifiée, par les auteurs du rapport, d'« infantile et fétichiste ». Selon l'ECFR, l'Europe devait apprendre à vivre dans un monde post-américain et les États-Unis avaient besoin d'une Europe post-américaine qui prenne sa part de responsabilité et assure sa propre sécurité tout en contribuant à la sécurité globale⁶⁰. En soulignant que la politique américaine avait intérêt

⁵⁹ Roberto De Primis, *Vers une indifférence transatlantique. Les relations États-Unis – Europe, entre tensions et partenariat*, Chaire Raoul-Dandurand en Études stratégiques et diplomatiques 18, 2009.

⁶⁰ Jeremy Shapiro & Nick Witney, *Towards a Post-American Europe : A Power Audit of EU-US Relations*, ECFR. L'idée centrale de ce rapport, rédigé en novembre 2009 par un expert américain Jeremy Shapiro et un diplomate anglais Nick Witney est que les Européens ne comprennent pas que le monde a changé : l'ère est désormais « post américaine ». La fin de la guerre froide et la mondialisation font que l'Amérique ne domine plus l'Europe. Il serait ainsi illusoire de

à s'eupéaniser, Obama donnait ainsi *a contrario* l'image d'une Amérique qui ne pourrait « se passer de l'Europe » : à supposer que l'Europe puisse devenir post-américaine, l'Amérique n'avait pas l'intention de devenir post-européenne. Il ne s'agissait évidemment pas d'affirmer que l'Europe constituait, comme par le passé, un enjeu central pour la politique étrangère américaine mais de voir dans le Vieux Continent un acteur qui puisse intervenir sur la scène internationale et avec lequel les États-Unis aient intérêt à nouer un partenariat approfondi. Pour Washington, les partenaires européens se présentaient comme ses alliés les plus « naturels » avec lesquels ils partageaient le plus de valeurs communes et dont on attendait des aides concrètes comme en Afghanistan. Cette alliance devait se payer au prix d'une plus grande exigence des États-Unis vis-à-vis de l'Europe et en contrepartie d'une demande européenne d'un meilleur *leadership* américain sur les théâtres militaires au Moyen-Orient. L'Europe était ainsi priée de renforcer la relation transatlantique et d'apporter une aide sur les dossiers internationaux prioritaires pour l'administration Obama (Moyen-Orient, Russie, lutte antiterroriste). Les États-Unis demeuraient donc une « puissance européenne », non pas dans le sens traditionnel du terme, mais au sens du slogan alors en vogue à Washington : « Passer de ce que l'Amérique peut faire pour l'Europe à ce qu'elle peut faire avec l'Europe »⁶¹.

Mais, aux déclarations de principe d'Obama vint s'ajouter la définition des lignes d'action qui allait en modérer la portée, voire en altérer la signification. Aussi, au message d'Obama, au Sommet de l'OTAN de 2009, appelant à « bien mesurer le rôle primordial de l'Europe dans le monde », vint se superposer celui de son vice-président Joe Biden aux responsables européens réunis à l'occasion de la Conférence annuelle sur la sécurité : « Nous travaillerons en partenariat avec vous quand cela sera possible. Nous agirons seuls quand nous le devons ». Cette déclaration⁶² non seulement infléchit la portée de la déclaration de principe d'Obama sur le rôle de l'Europe dans le monde mais est, de plus, ambiguë : pour que les deux phrases constituent une alternative et donc fassent sens, il faudrait substituer « souhaitable » à « possible » dans la première – ce qui

penser que l'Amérique garantit encore la sécurité de l'Europe, qu'elle obéit toujours aux mêmes intérêts. Pour le démontrer, le rapport décrit avec force le comportement américain qui découle des faiblesses européennes : sur les grandes questions géostratégiques comme l'avenir de la Chine, l'Amérique ignore purement et simplement l'Europe ; sur le Proche-Orient, l'Amérique agit à part, marginalise ou instrumentalise l'Europe ; sur l'Iran et l'Afghanistan, en revanche, comme le consensus européen est élevé, les États-Unis collaborent avec l'OTAN ou l'Union européenne. Sur la question russe qui concerne l'Europe, l'Amérique divise et règne : tantôt elle installe des défenses antimissile en Pologne, tantôt elle les retire sans demander l'avis du reste de l'Europe. Sur trois questions spécifiques, la Russie, le Proche-Orient et l'Afghanistan, le rapport montre que les Européens devraient concevoir leur propre stratégie, parce que dans ces parties du monde ils ont des intérêts, des compétences et des moyens d'action. Ils en débattent ensuite avec les Américains pour s'accorder avec eux ou pour s'en séparer si les opinions ne se concilient pas.

⁶¹ Alexandra de Hoop Scheffer, « Après l'effet Obama. Réflexions sur la relation États-Unis/Europe ou le triomphe du pragmatisme mutuel », *Question d'Europe* n° 54, 18 janvier 2010.

⁶² Comme en écho à la fameuse formule de Madeleine Albright : « *multilatéraux quand nous le pouvons, unilatéraux quand nous le devons* ». Voir Pierre Melandri, « Les États-Unis : la continuation de l'unilatéralisme par d'autres moyens », in (Bertrand Badie & Guillaume Devin, Eds.) *Le multilatéralisme*, La Découverte, 2007, pp.195-214.

affaiblirait encore davantage la portée de la déclaration de principe. L'« interdépendance complexe » qui, selon Obama, définissait les liens entre les États-Unis et l'Europe n'est que l'autre nom de l'ambivalence de la relation transatlantique, à l'image de celle plus globale du multilatéralisme.

Pour passer, conformément au souhait de l'administration Obama, de leur statut d'« alliés traditionnels » à celui de « partenaires nécessaires »⁶³ des États-Unis, les Européens furent ainsi invités à préciser leur vision de la relation transatlantique, de définir leurs attentes vis-à-vis des États-Unis et, en échange, ce qu'ils étaient prêts à leur apporter. La relation euro-américaine devait être fondée sur la défense des intérêts et des priorités de chacun tout en respectant la solidarité transatlantique. Cela supposait, du côté européen, la capacité à définir des intérêts propres à l'Union européenne et communs aux pays membres, que ces intérêts soient convergents ou non avec ceux des États-Unis, et, au nom de la solidarité, l'acceptation du compromis avec Washington en cas de divergence d'intérêts.

Le format de coopération transatlantique privilégié par l'administration Obama et acceptée par les Européens était donc, selon l'expression de Richard Haas, celui d'une « coopération sélective », empreinte d'un « pragmatisme mutuel »⁶⁴ revendiqué. La coopération devait donc se faire de manière *ad hoc*, au cas par cas, en fonction de son utilité et des intérêts des uns et des autres. Il faut bien voir que, avec cette forme souple et adaptable de coopération, peu contraignante pour les États-Unis, l'adaptabilité devait être essentiellement le fait des Européens. Ce schéma ne fut que la reformulation, en des termes à peine nouveaux, de la position américaine historiquement ambivalente vis-à-vis des capacités stratégiques de l'Europe. Tout en reconnaissant l'intérêt d'une Europe de la défense plus intégrée, les États-Unis ne sauraient voir dans l'Union européenne un « acteur stratégique » crédible, au mieux un appui occasionnel, tant que les pays européens n'auraient pas fait converger leurs points de vue sur les dossiers de politique internationale. Cette ambivalence américaine fut particulièrement forte vis-à-vis du développement de la PESD (Politique européenne de sécurité et de défense) en laquelle les États-Unis voyaient, à la fois, une possibilité de renforcer le partenariat transatlantique et d'établir un meilleur « partage du fardeau », et un risque de devoir partager le *leadership* avec l'Union européenne. La position américaine vis-à-vis de cette dernière en matière de défense est directement liée à la capacité des Européens d'accroître leurs capacités militaires mais est également annexée sur l'écart persistant, entre les deux rives de l'Atlantique, sur la conception de la sécurité collective. Entre une Amérique qui, face à

⁶³ Alexandra de Hoop Scheffer, *L'Amérique de Barack Obama à l'aune de la multipolarité*, op. cit.

⁶⁴ Richard N. Haas, « Bringing the Foreign Policy Debate Home », *The Huffington Post*, February 21, 2013.

une menace concrète, continue à privilégier l'option purement militaire et une Europe qui émet plus que des réserves sur cette approche guerrière, le partage du fardeau ne pouvait se faire que de manière diachronique : tant que la menace persiste, l'Europe est un frein à l'action militaire contre l'ennemi ; une fois le problème réglé, l'Europe devient un partenaire intéressant, notamment pour les travaux de reconstruction.

L'habileté d'Obama à construire des alliances et des coalitions à géométrie variable ne suffira toutefois pas à masquer l'opportunisme qui avait présidé à leur naissance. Ce virage, lourd de conséquences sur les équilibres mondiaux, fut amorcé dès les premiers jours de l'ère Obama.

Au vu, entre autres, de la faible contribution militaire des Européens et, par suite, de l'« américanisation » croissante à partir de 2007 des opérations et des structures de commandement en Afghanistan, l'administration Obama prit rapidement la mesure de ce qu'il était possible d'exiger de l'Europe. Même si elle s'est efforcée de louer les efforts européens et de valoriser la façon dont ceux-ci contribuaient à leur manière aux opérations anti-piraterie en Afghanistan, dans les Balkans ou en Afrique, l'administration Obama ne se fit jamais d'illusion sur la capacité contributive des Européens et les encouragea même à se limiter à certains types d'opérations. Pour qualifier cette résignation américaine, même nimbée d'un discours indulgent, certains observateurs reprirent l'expression de « *benign neglect* », créée dans les années soixante pour définir la politique monétaire des États-Unis. Cette expression traduisait bien l'état d'esprit de l'administration Obama : pratiquer un unilatéralisme commandé par le manque d'implication des Européens, un unilatéralisme par défaut permettant aux Américains d'agir seul et de marginaliser de manière plus ou moins subtile les autres acteurs tout en les remerciant pour leur contributions marginales.

Sur le plan des principes de politique étrangère, l'administration Obama, bien qu'entourée d'une équipe au fait des affaires européennes, a d'emblée ancré sa politique transatlantique dans un cadre paradoxal et l'a inscrite dans une dynamique complexe. Tout en répondant aux impératifs de stabilité internationale, nécessaires à la perpétuation du *leadership* américain, la politique menée visait, en effet, à faire cohabiter une certaine indulgence envers une alliée garante des libertés démocratiques et une tentation de marginaliser cette Europe toujours empêtrée dans ses contradictions internes et son incapacité à élaborer les outils de sa puissance. Ce cadre pour le moins ambigu, au sein duquel les relations transatlantiques étaient appelées à se développer, était de plus traversé par deux dynamiques non convergentes : la nécessité de réparer les effets du traumatisme de la guerre en Irak qui imposait une normalisation des relations transatlantiques ; la

multiplication des nouveaux défis diplomatiques et stratégiques qui commençait à modifier la hiérarchie des priorités américaines dans le sens d'une relative marginalisation de l'Europe.

Au sommet de l'OTAN du printemps 2009 à Strasbourg-Kehl cadre de la première visite à l'étranger du nouveau président américain, Obama, plutôt que de saisir l'occasion de tracer les perspectives de la politique européenne qu'il entendait conduire, se contentera de repousser l'idée de l'organisation d'un sommet transatlantique que l'Union européenne appelait de ses vœux⁶⁵. C'est, en revanche, à la Turquie que revint l'honneur de recevoir le discours fondateur de la conception américaine de l'Europe – une Europe appelée, en l'occurrence, à s'étendre aux confins du Moyen-Orient, Obama affirmant son soutien à l'intégration de la Turquie au sein de l'UE. Dès le printemps 2009, la nouvelle donne transatlantique était donc amorcée. La nouvelle donne européenne de l'administration américaine englobait la périphérie afro-asiatique du Vieux Continent, consacrant ainsi cette Europe potentiellement élargie comme relais des démocraties occidentales dans « l'arc de crise ». En juin 2009, à la veille même de la double commémoration de la libération du camp de Buchenwald et du soixante-cinquième anniversaire du débarquement de Normandie, Obama ébaucha au Caire sa vision des transitions démocratiques à venir et plaida notamment pour l'avènement d'un nouveau système mondial affranchi des thématiques de l'après-guerre. En novembre 2009, le vingtième anniversaire de la chute du Mur de Berlin se déroulera en l'absence du Président américain et tournera définitivement la page de la géopolitique de la guerre froide⁶⁶. Un an plus tard, le principe de l'élargissement de l'Alliance militaire à toutes les démocraties européennes répondant aux critères d'adhésion ainsi que le principe de constitution de coalitions *ad hoc* autour de l'Alliance atlantique seront adoptés.

Ainsi, dès 2009, le centre de gravité des relations internationales s'était officiellement déplacé à l'extérieur du monde occidental et l'Europe était désormais à la fois présentée comme centrale et considérée comme marginale : certes, chacun des textes de principe, qui définissent la politique étrangère des États-Unis, rappelle la pérennité des fondements de *leadership* occidental et le rôle éminent que l'Europe avait toujours joué dans son élaboration, mais le *21st Century Statecraft* du Département d'État⁶⁷ définissant la nouvelle gouvernance pour le XXI^e siècle, ne faisait simplement aucune mention de l'Europe.

⁶⁵ *Remarks by President Obama at Strasbourg Town Hall*, The White House, April 3, 2009.

⁶⁶ Hillary Clinton en donnera une traduction plus explicite : « *La diplomatie est devenue plus complexe. Les blocs de la guerre froide sont dissous, les organisations internationales ont proliféré, des organisations régionales nouvelles ou consolidées ont émergé, de l'Union européenne à l'Union africaine ou au sommet de l'Asie du Sud-Est* ».

⁶⁷ *21st Century Statecraft*, US Department of State, May 2009.

La seule façon de comprendre et de lever la contradiction entre le discours d'investissement d'Obama en janvier 2009 sur la nécessaire « européanisation » de la politique étrangère américaine et la position du même Obama au printemps de la même année (discours du Caire, pression pour l'ouverture de l'Europe sur son flanc oriental, absence lors des cérémonies anniversaires de la chute du mur de Berlin) est d'y voir la manifestation du désir de Washington d'exercer son *leadership* sans imposer son hégémonie – position à la fois confortable car permettant à l'Amérique de camper le rôle de « nation indispensable » et difficile à argumenter sans donner prise à l'accusation de double langage. À l'échelle de l'Europe, ce hiatus traduit la non convergence des deux objectifs des États-Unis : laisser entendre que l'on continue à tenir le plus grand compte des aspirations et des points de vue européens mais faire de l'Europe au mieux un partenaire parmi d'autres. Sans doute cette explication donne-t-elle également sens à cette Europe post-américaine proposée par le rapport de l'EFCR et reprise implicitement à son compte par Obama. Ce « post-américanisme » n'est que l'affirmation du passage, commandé par l'émergence de nouvelles puissances, d'une position hégémonique sur la scène internationale à celle d'une puissance insérée dans un réseau d'alliances avec des partenaires multiples, l'Europe n'étant que l'un de ces partenaires.

Dans l'épuration de l'Europe post-américaine de Witney et Shapiro, il était facile de lire ce que l'Europe ne devait plus être et ne devait plus faire : penser sa relation sous le seul angle de la solidarité (au détriment de ses intérêts), adopter une attitude suiviste à l'égard du « grand frère » américain, maintenir une relation de protégé à protecteur. Le « post-américanisme » était aussi l'autre nom du reproche fait à l'Europe de son incapacité à devenir autonome et à cesser de voir les États-Unis comme une excroissance européenne. En un mot, Washington sommait l'Europe de s'émanciper. Mais l'émancipation n'est pas une fin en soi et ne dit pas à elle seule ce qu'elle permet de faire, d'autant que dans l'esprit de l'administration Obama l'émancipation de l'Europe n'équivalait nullement au partage du *leadership*.

Exhorter l'Europe à faire preuve d'autonomie n'était que le signal subliminal d'une prise de distance par les États-Unis. Dès 2009, la tentation était grande de faire valoir la réalité d'un nouvel ordre mondial imposant, selon Washington, une adaptation des relations transatlantiques à la montée en puissance des pays émergents – adaptation qui consisterait notamment en une recombinaison des instances dirigeantes des organisations multilatérales (FMI, Conseil de sécurité de l'ONU) et un affaiblissement de la représentation européenne dans les forums impliqués dans la gouvernance mondiale (substitution du G20 au G8). À défaut d'obtenir satisfaction immédiate sur ces points, les États-Unis s'emploieront à bloquer certains dossiers portés par les Européens, y compris dans des domaines considérés comme « prometteurs » : blocage d'un accord sur le

changement climatique, refus de l'instauration d'une taxe carbone, blocage du débat sur les bonus – chacun de ces blocages correspondant à un des aspects de la volonté de Washington de ne pas compromettre la mise en place de sa politique de rapprochement avec Moscou et Pékin et de nouer des partenariats stratégiques bilatéraux en réseaux. Le souci des États-Unis de mettre fin définitivement à l'atlantisme bipolaire aboutissait bel et bien, dès la prise de fonction d'Obama à la Maison Blanche, à un début de marginalisation – de relégation – de l'Europe institutionnelle. Si celle-ci mit quelque temps à prendre conscience d'être devenue une variable d'ajustement de la diplomatie américaine, *a fortiori* à s'en alarmer, c'est d'abord en raison du décalage entre le discours et la pratique politique de l'administration Obama. C'est peut-être également parce que l'Europe, avant d'en percevoir les dangers potentiels, avait trouvé quelque avantage à cette « négligence indulgente ». Après avoir été pendant un demi-siècle le point focal de la politique américaine, l'Europe avait-elle réellement envie de devenir un partenaire responsable de la gestion des crises ? L'accumulation à un rythme accéléré des crises internationales rendait le « partage du fardeau », au cœur des préoccupations américaines, peut-être trop lourd à assumer. Toujours est-il que ces atermoiements européens en réponse à la manifestation des premiers signes de la prise de distance des États-Unis étaient annonciateurs d'un réveil particulièrement difficile de l'Europe.

L'infléchissement des relations transatlantiques fut donc largement amorcé dès les premiers pas d'Obama à la Maison Blanche et trouva une traduction et une manifestation explicites, au mitan du premier mandat d'Obama, dans la politique de relance des relations avec la Russie et la constitution d'un informel G2 sino-américain. Ces évolutions de la stratégie américaine, opérées sans se soucier de leur impact sur la relation transatlantique – à quoi vont s'ajouter les différences d'analyse, par l'Europe et les États-Unis, du rôle de l'OTAN, du Printemps arabe et les fortes divergences sur la question israélo-palestinienne – seront à l'origine d'un profond changement de la relation transatlantique et, pour tout dire, d'une marginalisation de l'Europe sur la scène internationale.

Le face-à-face sino-américain et l'absence de l'Europe

Obama mit à profit son voyage de novembre 2012 en Asie du sud-est, le premier à l'étranger après sa victoire électorale pour un second mandat, pour annoncer la réorientation économique du pivot, réorientation dont l'objectif était de gommer l'image d'une politique, amorcée à la fin de l'année 2010 (deuxième phase du pivot), qui par son approche principalement militaire avait mis les États-Unis sur la voie d'un conflit avec la Chine. En effet, l'échec de la politique de séduction vis-à-vis de la Chine (première étape

du pivot) avait conduit l'administration Obama à réallouer l'investissement américain dans les organisations asiatiques au profit d'une stratégie de *containment* de la Chine, stratégie ayant pris un tour nettement militaire : accroissement de la présence militaire américaine en Asie (nouvelles bases aux Philippines et à Singapour, bases de Marines à l'île de Guam), projet de positionnement à l'horizon 2020 de 60% de la flotte américaine dans le Pacifique. Cette attitude belliciste avait été clairement exprimée par Hillary Clinton dans son discours devant l'ASEAN en 2010 à Hanoï. La réorientation économique du pivot en Asie modérait ainsi cette position – délibérément dure – en mettant l'accent sur le commerce et l'investissement et en plaidant pour la création d'emplois nationaux dans le secteur de l'industrie de transformation grâce à des exportations plus importantes vers « la région à la croissance la plus rapide et la plus dynamique du monde ». Même lors de la visite d'Obama en Birmanie (la première par un Président des États-Unis), les questions concernant le commerce furent au cœur des discussions. Le recentrage annoncé sur les questions commerciales et économiques se traduisit également par le désir de Washington de promouvoir l'Accord de Partenariat transpacifique (TPP⁶⁸) visant à créer un nouveau groupe de libre-échange Asie-Pacifique excluant la Chine. Cette évolution présumée de la politique des États-Unis à l'égard de la Chine affecte, comme toujours en pareil cas, la rhétorique : les diplomates américains sont désormais invités à éviter le terme de « pivot », à connotation trop militaire, et de lui préférer celui, plus neutre, de « rééquilibrage ». En outre, l'administration Obama va jusqu'à nier que la Chine soit au centre de cette nouvelle stratégie, bien qu'elle lui permette de renforcer ses alliances et ses liens avec les pays périphériques de la Chine, dont l'Inde, le Japon, les Philippines, le Vietnam, l'Indonésie et la Corée du Sud. Il s'agit de ne rien faire et de ne rien dire qui puisse alimenter la colère de la Chine.

Mais, en dépit du discours officiel, tout indique que le continent asiatique est devenu le cœur des préoccupations stratégiques américaines et que l'heure n'est pas à une troisième phase du pivot qui viendrait corriger les excès de la seconde. Au-delà des déclarations de neutralité, l'objectif de l'administration Obama est, d'une part, de lancer un message à ses partenaires européens et asiatiques et, d'autre part et de manière plus profonde, de reprendre l'ouvrage interrompu par la gestion de l'héritage de Bush : la redéfinition et la réorganisation du *leadership* global des États-Unis. Autrement dit, à travers le pivot vers l'Asie, c'est bien la question de la gestion de l'hégémonie qui se trouve posée. Il faut bien comprendre que, depuis plus de vingt ans, les administrations américaines successives

⁶⁸ Le TPP (qui regroupe, rappelons-le, une dizaine de pays du Pacifique occidental, dont le Japon et l'Australie) devait, selon Obama, être une zone de croissance dont les membres « *respectent les droits des travailleurs, où les entreprises américaines soient traitées équitablement, où la propriété intellectuelle [...] soit protégée et où la valeur des monnaies nationales soit fixée par le marché afin qu'aucun pays ne dispose d'un avantage monétaire indu.* »

parlent du recentrage des intérêts autour de l'Asie-Pacifique. Le pivot des États-Unis vers l'Asie, dans ses diverses phases, n'est peut-être au fond qu'un nouvel emballage rhétorique de vieilles mesures politiques.

La position officielle des États-Unis est donc le dialogue avec la Chine mais la réalité est l'endigement. Il est difficile d'évaluer le degré de dangerosité de la menace militaire que la Chine représente mais les manifestations de fermeté diplomatique de Pékin inquiètent les Américains. Il n'est pas exclu que la position des Chinois soit le reflet de leur inquiétude vis-à-vis des tensions politiques et sociales internes et que la posture de fermeté du pouvoir soit destinée à satisfaire une opinion publique nationaliste, mais le dispositif militaire américain est menaçant pour la Chine. Outre que cela nourrit les peurs américaines, le maintien de ce dispositif renforce le désir des pays alliés (Japon, Corée du Sud, Australie) d'accroître leur autonomie vis-à-vis des États-Unis, désir qui contrarie le souhait de l'administration américaine de les voir partager le fardeau sécuritaire. Les États-Unis doivent donc compter, à la fois, avec leur crainte d'une neutralisation de l'Asie du Sud-Est par la Chine et la nécessité de respecter la marge de manœuvre de leurs alliés.

Les institutions militaires américaines anticipent déjà des scénarios de guerre avec la Chine, craignant l'usage par cette dernière de moyens non conventionnels et les effets d'une éventuelle modernisation de l'armée populaire. Le rapport de forces militaire restant extrêmement favorable aux Américains, dans quelle mesure ces scénarios masquent-ils une autre préoccupation de l'administration Obama : la crainte de la remise en cause du statut des États-Unis par la montée en puissance économique de la Chine ?

Quelles sont les conséquences stratégiques et militaires pour les pays européens d'une tension accrue entre les États-Unis et la Chine ? Inversement, un renforcement de l'alliance sino-américaine risquerait-il de laisser l'Union Européenne sans véritables alliés ? La peur des Européens d'être marginalisés se nourrit-elle exclusivement de l'ambivalence fondamentale de la relation stratégique transatlantique, ambivalence qui tient au fait que la possibilité d'une autonomie stratégique totale de l'Europe est simplement absente des schémas de pensée américains ? Quoi qu'il en soit, la peur des Européens n'est pas sans fondement. « Les États-Unis sont une nation du Pacifique »⁶⁹, a déclaré Obama lors de cette même visite en Asie. « Notre avenir est lié à ces nations et ces peuples. Alors que notre économie se redresse, c'est là qu'elle trouvera la croissance ». Dans cette région, les élites politiques américaines ne sont-elles pas enclines, à oublier de faire coïncider leurs intérêts avec ceux de leurs partenaires ?

⁶⁹ Valérie Rohart, « Les États-Unis de retour dans la zone Pacifique », *ASEAN/États-Unis*, 17 novembre 2012.

Les Américains considèrent, en effet, que leur avenir se joue dans cette région Asie-Pacifique et que leur statut de superpuissance dépend de leur capacité à contrer la volonté de puissance de la Chine dans cette région. Comment la première puissance mondiale, qui manifeste quelques signes de déclin, pourrait-elle rester absente de cette zone du globe où se concentre la moitié de l'économie mondiale et qui connaît la croissance la plus rapide du monde ? Les États-Unis sont désormais convaincus – qui pourrait le contester ? – que leur renouveau se jouera dans le Pacifique et que cela suppose que l'Asie-Pacifique devienne le premier lieu de leur investissement stratégique. Dans son article au *Foreign Policy, America's Pacific Century*⁷⁰, Hillary Clinton a clairement théorisé cette position américaine : au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, les États-Unis ont construit une relation transatlantique avec l'Europe destinée à faire pièce aux Soviétiques et à asseoir leur *leadership* mondial ; aujourd'hui, pour continuer à être une (plutôt la) superpuissance, les États-Unis doivent construire une relation transpacifique avec leurs alliés asiatiques et contenir la Chine ; la garantie du *leadership* américain passe donc par une présence économique et militaire intensifiée en Asie-Pacifique et une aide accrue aux alliés des Américains en Asie. Ainsi, la solution à la crise économique américaine dépendra – c'est toujours Hillary Clinton qui s'exprime – de la capacité des entreprises américaines à « puiser dans l'immense réservoir des consommateurs asiatiques ». Sur le plan stratégique, les États-Unis doivent « maintenir la paix et la sécurité de la région, assurer la liberté de navigation et contrer les ambitions nucléaires de la Corée du Nord ». Pour garantir la paix, il faut évidemment – Hillary Clinton ne le dira pas – préparer la guerre. Le choix, clair et assumé, de transposer à l'Asie et à l'éventuelle alliance transpacifique ce que les États-Unis ont réalisé avec l'Europe et l'alliance transatlantique, est saisissant. Les Chinois sont prévenus : en pensant pouvoir intimider ses voisins et dissuader les États-Unis d'intervenir dans les affaires de la région Asie-Pacifique, la Chine fait fausse route.

Les Européens sont également prévenus, du moins devraient-ils l'être : l'Alliance atlantique a vécu ; la politique européenne des États-Unis répondait à la nécessité de mettre fin à la folie guerrière des européens (qui aurait d'ailleurs pu menacer leur propre sécurité) et à garantir l'endiguement de l'URSS. Le retour de l'Amérique en Asie, annoncé officiellement aux pays de la région par Obama à l'hiver 2011, sonne comme un « adieu » à l'Europe. Le discours d'Obama devant le parlement australien à Canberra, l'une des prises de position majeures de son premier mandat et l'un de ses meilleurs numéros de charme, passa curieusement inaperçu des Européens. Il en fut de même du discours du Président américain, en janvier 2012, au Pentagone. Les décisions annoncées

⁷⁰ Hillary Clinton, "America's Pacific Century", *Foreign Policy*, November 2011.

par Obama à Canberra sont la traduction des propos de Hillary Clinton recueillis par *Foreign Policy* : les États-Unis ne céderont rien dans le Pacifique ; ils ne laisseront pas la Chine (bien qu'Obama ne cite pas son nom) profiter de son poids démographique, économique et militaire pour intimider ses voisins ; les réductions du budget américain de la défense ne se feront pas aux dépens de la région Asie-Pacifique⁷¹. Le discours prononcé par Obama au Pentagone révéla ce que l'engagement de Canberra avait laissé dans l'ombre⁷² : les États-Unis se désengagent de l'Europe ; la relation à l'Asie-Pacifique se substitue à la relation transatlantique ; les États-Unis se concentrent sur le Moyen-Orient et sur l'Asie en y devenant un acteur militaire majeur.

La Chine a besoin pour se développer et devenir la première puissance mondiale – ses dirigeants ne cessent de le répéter – d'un environnement pacifique et, si le choc avec les États-Unis semble inévitable, c'est que ces derniers dressent des obstacles sur sa route. Si personne ne peut prédire la forme qu'il prendra, le choc entre les deux géants du Pacifique semble inscrit dans les intérêts contradictoires des uns et des autres, les rapports de force, les incompréhensions et les fantasmes qui fleurissent de part et d'autre. La Chine souffle le chaud et le froid, se présentant selon les circonstances et en fonction de ses intérêts avec arrogance (interlocuteur incontournable en raison de sa puissance économique) ou avec modestie (représentant des pays en développement). Les Chinois savent rester sourds aux appels des Américains qui souhaiteraient les contraindre à assumer des responsabilités internationales et leurs dirigeants feignent de ne pas comprendre les demandes répétées de la communauté internationale de rompre avec l'autocratie politique. Selon eux, le Parti au pouvoir est celui qui a permis à la Chine de redevenir une grande puissance et l'appel des Occidentaux à un changement de régime politique est présenté comme une attaque contre la souveraineté du pays.

De ce conflit qui couve, des événements qui ont présidé à sa probable survenue, de cette nouvelle bipolarité sino-américaine qui se met en place, des valeurs qui s'y trouvent impliquées et souvent malmenées, l'Europe a-t-elle quelque chose à dire ? Le simple fait qu'il faille se poser la question est lourd de signification. Totalement absents du Pacifique depuis la décolonisation, les Européens n'y ont aucun point d'appui. Mais cela suffit-il à expliquer que l'Union européenne et chacun de ses pays membres observent un quasi mutisme sur la compétition à laquelle se livrent la Chine et les États-Unis et sur le conflit qui se profile, conflit dont les répercussions sur l'Europe seraient multiples et, de toute évidence, désastreuses ? Tout ce qui se passe dans la zone Asie-Pacifique concerne l'Europe qui, en cas de conflit, en particulier de conflit militaire, ne pourrait se contenter

⁷¹ « Remarks by President Obama to the Australian Parliament », *The White House*, November 17, 2011.

⁷² Merle David Kellerhais, « Le Président Obama dévoile une nouvelle stratégie de défense », *IIP Digital*, 5 janvier 2012.

d'être spectatrice. Il est probable que, dans une telle situation, les Européens manifestent leur solidarité avec leurs alliés traditionnels. Mais alors, il est parfaitement incompréhensible que l'Union européenne se désintéresse de ce qui se joue aujourd'hui dans le Pacifique et qu'elle soit restée sourde aux prises de position de l'administration Obama, en particulier les discours d'Obama et de Hillary Clinton annonçant clairement le virage pris par la politique étrangère des États-Unis : la priorité absolue donnée au Pacifique dans la doctrine de défense américaine. Cette surdité de l'Europe est d'autant plus problématique que cette nouvelle politique ne connaîtra pas d'inflexion majeure dans l'avenir proche ou plus lointain, pour deux raisons essentielles : d'une part, cette réorientation correspond aux intérêts actuels et à venir des États-Unis ; d'autre part et surtout, cette politique obéit à un tropisme qui remonte au moins à la fin du XIX^e siècle. La relation transatlantique s'est nouée pour l'essentiel en raison de la nécessité pour les États-Unis d'intervenir dans les deux guerres mondiales qui ont ravagé l'Europe (et menacé la sécurité des États-Unis) puis de la volonté commune des deux rives de l'Atlantique de contenir l'URSS. Cette période appartenant au passé, pour les États-Unis, la frontière se trouve désormais à l'Ouest. L'Europe n'étant plus un problème et ne pouvant guère contribuer à la solution, la relation transatlantique appartient à l'histoire.

Certes, le trou noir du Proche-Orient, qui absorbe aujourd'hui encore une part importante des ressources américaines, a freiné le pivot vers l'Asie pacifique. Les interminables conflits du Proche et du Moyen-Orient et d'Europe ont contrarié les plans américains. Mais il ne viendrait à l'esprit d'aucun stratège américain de contester que le Pacifique est la région où se joue et se jouera l'avenir économique, commercial et géopolitique du monde et que l'endiguement économique et militaire de la puissance expansionniste chinoise sera, pour Donald Trump, la priorité absolue, même si la décision du nouveau Président américain de dénoncer le partenariat transpacifique semble répondre au désir de laisser libre cours à la montée en puissance de la Chine.

Les Européens ne semblent pas avoir pris la mesure du virage opéré par l'Amérique mais, de plus, semblent incapables de développer une vision stratégique de l'évolution de la Chine. Peut-être les deux points sont-ils d'ailleurs liés. Observée sous le seul angle du commerce, la Chine fait figure de concurrente, généralement déloyale, largement responsable des délocalisations, tirant un profit maximal de la mondialisation et responsable, à ce titre, des déboires économiques de l'Europe. L'analyse n'est pas infondée mais un peu courte car privée d'arguments stratégiques, d'autant que la Chine sait, elle, développer une stratégie dans ses relations commerciales avec l'Union européenne.

Les faiblesses de l'Europe et le profit qu'en tirent ses partenaires ne suffisent pas, toutefois, à expliquer l'incapacité de l'Union européenne et de ses pays membres à

prendre conscience du basculement du centre de gravité du monde vers le Pacifique et à percevoir que la relation transatlantique appartient désormais à l'histoire – le basculement n'en étant pas la cause mais (du moins pour les observateurs avisés) l'un des révélateurs.

Le basculement du centre de gravité géopolitique mondial vers le Pacifique fait suite aux transferts de souveraineté démocratique des citoyens, des collectivités et des États vers les multinationales, provoqués par la guerre financière. Ce double mouvement est en passe de trouver une formalisation juridique au travers de partenariats qui font partie intégrante de la stratégie américaine de refonder leur *hegemon* géoéconomique mondial et qui, pour l'essentiel, s'opère au détriment de l'Europe.

Le Traité Transatlantique

Depuis le début de la décennie, les initiatives commerciales se démarquent de celles qui les avaient précédées. Le Partenariat transpacifique (TTP, dont les négociations ont débuté en 2010 et qui concernent l'Australie, le Brunei, le Canada, le Chili, le Japon, la Malaisie, le Mexique, la Nouvelle-Zélande, le Pérou, Singapour et le Vietnam après le retrait des États-Unis en 2017), le Partenariat économique régional global (PERG, dont les négociations ont commencé en 2013 et qui concerne les dix pays de l'ASEAN, l'Australie, la Chine, l'Inde, le Japon, la Corée du Sud et la Nouvelle-Zélande) et le Partenariat transatlantique de commerce et d'investissement (TTIP, dont les négociations entre les États-Unis et les pays de l'Union européenne ont débuté en 2013) présentent des caractéristiques qui les différencient des accords tels que l'ALENA : ces nouvelles initiatives sont transrégionales et regroupent des blocs de pays en fonction d'intérêts partagés ; elles sont, en deuxième lieu, guidées par une volonté d'interconnexion économique plutôt que par l'intégration ; enfin, comme leur nom l'indique, elles consistent en un partenariat, une conception institutionnelle nouvelle.

Pour ce qui concerne les États-Unis et l'Europe, le TTIP, du fait même qu'il est censé instaurer un partenariat, est un sujet de réflexion de première importance. Disons d'emblée que l'erreur serait de ne voir dans les pourparlers sur le TTIP qu'une nouvelle tentative des Américains de créer sur des bases nouvelles une zone de libre-échange entre les deux rives de l'Atlantique. Cette dimension n'est évidemment pas absente des négociations mais elle ne doit pas masquer les aspects institutionnels et stratégiques de ce partenariat : le déplacement du centre névralgique de l'économie mondiale de l'Atlantique au Pacifique place l'ASEAN au centre de l'échiquier régional et oriente les négociations commerciales dans de nouvelles directions (investissements, propriété

intellectuelle, barrières non tarifaires) ; la révolution des nouvelles technologies de l'information et de la communication bouleversent les règles du jeu commercial.

Si les États-Unis restent toujours en embuscade dans les négociations impliquant les pays de l'ASEAN, laquelle joue un rôle stabilisateur dans le Pacifique, sans pour autant que l'échiquier régional parvienne à se fixer une règle directrice et un projet véritablement commun, c'est qu'ils entendent, sur le plan commercial tout autant que sur le plan politique, « pivoter » vers l'Asie et mettre à profit la moindre occasion pour participer aux négociations. Ils n'ignorent pas non plus la dégradation des relations transatlantiques dont ils peuvent même se permettre d'imputer la responsabilité à une Europe empêtrée dans son projet communautaire. Aussi le paradoxe tient-il à ce que les discussions sur le TTIP s'effectuent sur un arrière-plan politique et économique doublement dégradé : à la relégation politique de l'Europe s'ajoute désormais un net relâchement de la coopération économique entre les deux rives de l'Atlantique – coopération qui, de plus, ne présente plus le même caractère stratégique que lors de la guerre froide.

Toutes les initiatives pour institutionnaliser les relations euro-américaines et créer un marché transatlantique ont toujours échoué. En 1990, au temps de l'hyperpuissance américaine, le rêve américain de transformer l'alliance stratégique devenue superflue par une alliance économique et créer une vaste zone de libre-échange tourna court. Une autre initiative prit place en 1998 mais connut le même sort que la précédente. Les négociations actuelles sur le TTIP, parce qu'elles sont plus globales et plus ambitieuses et qu'elles portent sur le commerce et l'investissement, nourrissent les espoirs des groupes de travail mis en place en 2011 et des négociateurs depuis juillet 2013. Mais, si les négociations tardent à faire émerger un début de solution, c'est que ce projet de Partenariat transatlantique s'insère dans un contexte américain de crise économique et financière amorcée en 2006 qui a profondément affaibli les États-Unis et qui n'est pas encore résorbée comme en témoigne notamment l'explosion de l'endettement public. C'est dans ce contexte de (difficile) sortie de crise et de choix stratégiques désastreux (hypertrophie du secteur financier) à l'origine de cette crise que les États-Unis tentent de reprendre la main : le TTIP et son pendant pacifique, le TPP, ont été conçus par les élites économiques américaines pour refonder leur *hegemon* économique mondial.

Mais les difficultés rencontrées du côté atlantique tiennent principalement à ce que le TTIP constituerait, à la différence des accords de libre-échange « traditionnels », une rupture majeure. Ce partenariat, que l'on qualifie volontiers de « nouvelle génération », intègre, bien au-delà des seuls échanges commerciaux, de vastes secteurs totalement inédits : les investissements, la propriété intellectuelle et même l'immatériel. Il provoquerait, en outre, de profonds bouleversements dans les cadres juridiques et

normatifs entre les États et, plus encore, entre les acteurs économiques. Ce partenariat permettrait aux entreprises transnationales de désarmer les États et d'imposer leurs intérêts. Pour parvenir à cette situation inédite, Washington tente d'imposer à ses partenaires plusieurs dispositions sur lesquelles critiques et oppositions se cristallisent.

Sont tout d'abord concernées des mesures sur la protection des investissements et le droit de propriété. Washington entend introduire des dispositions qui permettraient aux États-Unis d'empêcher toute réglementation susceptible de mettre en cause leurs intérêts dans des domaines aussi variés et aussi larges que l'industrie, l'agriculture, la finance ou la sécurité. De telles dispositions conduiraient à une remise en cause de la souveraineté des États et des collectivités territoriales. Corrélativement à ce premier point, Washington tente d'imposer aux Européens un cadre juridique qui permettrait un recours systématique à un tribunal arbitral privé en cas de conflits entre parties. Le mécanisme juridique en question, l'*Investor-State Dispute Settlement*, que les Américains considèrent comme non négociable, s'applique déjà largement en cas de conflits entre firmes multinationales américaines et concerne des accords internationaux sur les investissements. Les recours que ce mécanisme rend possibles introduisent de profonds déséquilibres en faveur des intérêts privés des entreprises et au détriment des États garants de l'intérêt général. Un troisième point mérite une mention particulière. Il s'agit du dispositif de « coopération réglementaire » qui prévoit la création d'un organe de coopération entre les administrations américaines et européennes, lequel se verrait chargé de veiller aux contenus de textes législatifs qui lui seraient communiqués avant leur examen par les parlements des pays concernés. Les entreprises, outre qu'elles pourraient juger les projets de lois « au berceau », pourraient aussi proposer de nouveaux textes de lois. Ce projet de « coopération réglementaire » a été défini par la directrice de l'organisation européenne des consommateurs comme une « institutionnalisation surréaliste du lobbying ». Loin d'être un simple point technique comme l'affirme la Commission Européenne, cette disposition équivaut en effet à une mise sous tutelle des parlements européens et constitue un camouflet infligé à la souveraineté populaire. Enfin, dernier point, les États-Unis s'oppose à l'inclusion de services financiers au sein du TTIP en arguant que la régulation financière des échanges internationaux est prise en charge par le G20. Il s'agit, de toute évidence, pour les Américains de mettre leurs secteurs bancaires et financiers à l'abri de toute ingérence étrangère.

On voit donc clairement, à l'examen de ces quatre points, que le projet de TTIP présente pour les pays européens de graves dangers largement ignorés de opinions publiques et dont les institutions européennes ne semblent pas très promptes à prendre la mesure.

Les citoyens, bien que mal informés, émettent par le biais de leurs organisations ou leurs syndicats de nombreuses réserves sur les négociations en cours. Il en va de même de nombreuses villes ou régions en Europe et même aux États-Unis. Les raisons de ces craintes tiennent, en premier lieu, à l'objet même des négociations : harmoniser les normes et les règles en matière de santé, d'environnement, de protection des services publics, de protection des données personnelles ou de propriété intellectuelle. Ces normes et ces règles portent sur des sujets qui constituent en fait des choix de société que les citoyens ne sont pas prêts à remettre en cause pour simplement faciliter l'harmonisation du fonctionnement des firmes multinationales des deux côtés de l'Atlantique, d'autant que cette harmonisation se fera au prix d'un transfert de souveraineté des citoyens et des États vers les multinationales. La Commission européenne, dans ses négociations avec les États-Unis, a déjà cédé du terrain. Tout en rappelant que, selon elle, le TTIP était insusceptible de modifier les règles en matière d'environnement et de santé, la Commission a reculé sur la réglementation des perturbateurs endocriniens (responsables de cancers, de baisse de fertilité et de troubles hormonaux). Pour ce qui est de l'arbitrage par les tribunaux arbitraux, avec cette privatisation de la justice, les États ne pourront pas se voir contraints de modifier leur législation mais ils pourront être obligés de payer des sommes considérables en compensation. Sur ces points comme sur les autres, les négociations sont en train de bouleverser la donne en matière d'autonomie de l'Europe.

Bien sûr l'Europe n'a pas tout à perdre de ces négociations et d'un éventuel partenariat avec les États-Unis. Il est évident que, pour ces derniers, le partenariat avec l'Europe a également pour ambition de construire un bloc commercial contre la Chine. Mais, si l'objectif du TTIP est d'élaborer des normes transatlantiques pour lutter contre le dumping social, fiscal, monétaire et environnemental, il faudrait alors choisir systématiquement – et nous sommes loin du compte – la norme la plus haute (la plus contraignante) sur chacun des domaines concernés. Hillary Clinton n'avait sans doute pas tort de voir dans le TTIP un « OTAN économique ». En d'autres termes, l'Europe accepterait de se placer sous le parapluie américain et d'assister, impuissante, à la guerre commerciale sino-américaine.

Les enjeux géoéconomiques et géopolitiques du Partenariat transatlantique sont considérables. Le forcing américain pour tenter d'aboutir à un accord rapide est à la mesure des espoirs de Washington et des multinationales américaines de voir s'ouvrir, grâce à la rupture systémique introduite, des possibilités d'internationalisation de leurs activités et une occasion exceptionnelle de refonder la mondialisation. Sur le plan géopolitique, les enjeux ne sont pas moindres puisque qu'ils signeront officiellement, s'ils aboutissent, la satellisation de l'Europe.

Tous les aveuglements, toutes les précautions oratoires, tous les bégaiements sémantiques n'y pourront rien : les raisons de la relégation de l'Europe dans l'ordre des priorités américaines sont donc nombreuses et, pour certaines, anciennes – même si l'ère Obama a considérablement accéléré le processus de satellisation. Elles n'ont pas toutes la même signification et le même poids mais convergent pour mettre en scène un effacement certain du Vieux Continent. Certes, la situation transatlantique actuelle n'est apparemment pas sans précédents. Il est tentant, en effet, de comparer la situation actuelle à celle de l'époque de Roosevelt : l'Europe s'était retirée de l'Histoire et, dépassée par les événements, devait se contenter de s'accrocher à des privilèges issus du passé ; les États-Unis n'avaient plus à se soucier du Vieux Continent. Mais la comparaison s'arrête là. Roosevelt considérait encore l'Europe comme centrale pour l'équilibre mondial, même si elle n'était plus momentanément en mesure d'y jouer un rôle de premier plan. La vision rooseveltienne était loin du *benign neglect* qui a caractérisé la politique de l'administration américaine de ces dix dernières années. Celle-ci n'est pas, non plus, sans évoquer l'approche de Nixon, au début des années 1970, pour qui l'Europe était une puissance régionale, parfois utile comme auxiliaire mais en aucun cas comme une alliée majeure à ménager, ni *a fortiori* comme une priorité de la politique étrangère américaine. Pour Nixon, l'attention des Américains devait se porter sur les autres grands pôles de puissance, l'URSS et la Chine en particulier, et non vers les alliés démocratiques traditionnels. Les similitudes avec la situation actuelle sont indéniables mais les différences ne le sont pas moins : la Chine était encore un nain économique et le centre de gravité du monde se situait en Occident ; en outre, la politique de Nixon, qui consacrait la relégation de l'Europe comme puissance régionale, simple variable d'ajustement de la politique américaine vis-à-vis de l'URSS, suscita de vives réactions des Européens. La réponse stratégique de l'Europe, bien que difficile à mettre en œuvre face à Nixon, fut celle de l'unité et de l'affirmation de ses intérêts propres, y compris dans la relation transatlantique.

La situation de l'Europe dans sa relation aux États-Unis est donc inédite. Le délitement progressif de la relation transatlantique et la volonté des États-Unis de ranger celle-ci parmi les curiosités historiques ou de la réduire à la gestion de leurs intérêts économiques se manifestent dans toutes les dimensions de la politique étrangère et de la politique économique et financière américaines. Ces divergences entre les États-Unis et l'Europe ne sont-elles que le résultat de l'évolution des intérêts économiques et géopolitiques des uns et des autres et n'y a-t-il pas, en dépit de ces différences conjoncturelles, une convergence fondamentale entre les deux « puissances » ? Il ne s'agirait alors que de différences de point de vue liées au basculement du centre de gravité vers le Pacifique et

donc la marque d'un opportunisme des États-Unis et de l'impuissance politique de l'Europe, différences qui n'affecteraient pas les « valeurs » communes.

Cette analyse n'est pas totalement fautive mais très incomplète. Il nous semble que les divergences ne sont pas un accident de parcours. Il est permis d'envisager l'hypothèse inverse de celle qui fonde l'analyse qui prévaut aujourd'hui. Si les États-Unis et l'Europe ont depuis longtemps, en particulier depuis la Première Guerre mondiale, lié leur sort, c'est précisément parce qu'ils avaient de nombreux intérêts en commun. La situation actuelle, qui voit ces intérêts diverger, ne révèle-t-elle pas de profondes différences entre l'Europe et les États-Unis ? Longtemps masquée par les impératifs de la bipolarité, cette césure culturelle entre les deux rives de l'Atlantique apparaîtrait à la faveur de la multipolarité naissante. Ce sont ces différences, avant tout culturelles, qu'il convient alors de mettre en évidence.

Les origines de la pensée politique moderne

L'Occident contemporain ne saurait se ramener à une simple zone géographique ou une organisation économique et politico-militaire euro-atlantique. Cette région du globe, celle que l'on appelait au XX^e siècle le « premier monde », par opposition au « second monde » (le bloc communiste) et au tiers-monde, c'est-à-dire l'aire chrétienne non orthodoxe, se définit avant tout par un projet commun à toutes ses composantes : la volonté de moderniser la planète selon sa propre définition de la modernité, le libre marché, la libre circulation des biens et des capitaux, la bonne gouvernance, et l'individualisme – l'individu roi qui, du côté européen, se veut aujourd'hui sans tradition ni appartenance.

L'Occident contemporain se laisse difficilement circonscrire en raison de ses contradictions : il y a, d'un côté, la promotion de valeurs humanistes (émancipation par la raison, universalité du droit, droits de l'homme, égalité), et, d'un autre côté, ce qu'il faut bien appeler un racisme civilisationnel (colonialisme, interventions militaires incessantes), deux pans de l'identité occidentale originaire d'une même matrice. Ce sont ces contradictions qui font la force de l'Occident contemporain : l'Occident est le seul ensemble unipolaire à s'être arrogé le monopole de l'universel, qui ne connaît pas l'émigration et qui imprime son imaginaire culturel au monde entier. Même la montée en puissance de la Chine, qui devrait la conduire au rang de première puissance économique mondiale en 2030, est insusceptible d'écorner l'hégémonie culturelle de l'Occident. Ces points forts ne sont pas sans revers : l'érosion du sacré et, corrélativement, la perte du sens du sacrifice sont patentes et grosses de dangers. Ces divers éléments, qui sont autant d'éléments définitoires de l'Occident contemporain, tracent également les lignes de fracture entre les deux rives de l'Atlantique.

Ces divergences entre l'Europe et les États-Unis se dessinèrent en fait dès les origines de la modernité politique. Fruit d'une rupture politique et d'une césure culturelle avec la Couronne britannique, la Révolution américaine est une entité historique irréductible à toute interprétation au travers de schémas politiques ou culturels européens préétablis.

Aussi les dissemblances entre « Lumières » et Révolution américaine, d'un côté, et Lumières européennes et Révolution française, de l'autre, ont-elles marqué de leur empreinte les sphères politique, religieuse et culturelle dans l'Europe et les États-Unis post-révolutionnaires au point que chacune des entités relevant de l'une de ces sphères ou se situant à l'intersection de plusieurs d'entre elles – démocratie, république, articulation du politique et du religieux, laïcisation – présente des visages foncièrement différents de part et d'autre de l'Atlantique.

Nous montrerons, grâce à une longue plongée dans les processus d'élaboration de la modernité (en particulier la Révolution américaine, sorte de trou noir de la pensée politique européenne) que, sur tous les points essentiels de la philosophie politique – étroitesse des liens entre religion et pensée éclairée, laïcité et sécularisation, conceptions de la liberté et de l'égalité, rapport dialectique entre république et démocratie, rôle du politique dans la gestion de la société, fondements du prométhéisme politique et social, conception de l'universalisme –, tout oppose l'Amérique et l'Europe.

Mais pour comprendre le « basculement » de l'Occident dans la modernité et ce qui en constitue la trame politique – naissance du sujet, émancipation par la raison, naissance de la conscience révolutionnaire, processus révolutionnaires – et, en outre, les raisons pour lesquelles l'Europe et l'Amérique empruntèrent des voies foncièrement différentes, encore faut-il en établir la généalogie, c'est-à-dire – le paradoxe n'est qu'apparent – les lignes de continuité entre la modernité et ce qui l'a précédée.

L'Occident, de l'Antiquité à l'orée des Lumières – matrice culturelle et politique commune de l'Europe et de l'Amérique –, en dépit des nombreuses ruptures et contradictions qui ont émaillé son histoire, se caractérise par une unité civilisationnelle. L'étude des fondements anthropologiques de l'Occident, notamment du creuset théologico-juridique au sein duquel la tradition européenne a élaboré ses catégories normatives, nous permettra, en effet, de montrer que l'Occident (jusqu'à l'orée des Lumières, point de bifurcation entre l'Europe et l'Amérique) se situe à l'intersection de l'orbite institutionnelle de la civilisation du droit civil et de celle du christianisme et que l'État – clé de voute de l'édifice social et garant de la raison – a vu le jour à la jonction de la norme romano-canonique et de l'impérium chrétien.

Cette « révolution » théologico-juridique des XII^e-XIII^e siècles ayant fait naître le concept d'État connaîtra, à partir de la fin du Moyen Âge, des destinées diverses dans le droit français, le droit allemand ou le droit anglo-saxon, notamment dans l'élaboration de la figure du juge. Les divers régimes juridiques offrent des styles différents mais viennent de la même souche et reflètent les enjeux généalogiques de l'Occident. Les droits civils

nationaux, bien que considérablement remaniés par des ajouts législatifs postérieurs et par un immense apport jurisprudentiel qui prend la forme d'une construction sédimentaire, ont en effet un noyau juridique commun : l'édification des fondements et le droit civil c'est-à-dire le droit des personnes, donc le droit de la filiation et ses prolongements du côté du droit des obligations. Ce noyau atomique, que l'évolution des techniques de procédure, l'organisation des tribunaux, etc. n'ont pas fondamentalement altéré, constitue le dispositif central de l'institution de la raison à l'échelle du sujet et de la société. L'étude de l'avènement du principe étatique permet donc d'entrer dans les replis sédimentaires de la civilisation occidentale et de montrer l'intrication du religieux, du juridique et du politique dans la construction historique de la modernité. La pérennité de cette construction montre qu'elle est empreinte d'un sceau civilisationnel.

Si l'Occident pré-moderne est pourvu d'une identité, c'est en cela qu'elle consiste. Situé à l'intersection du christianisme et de la civilisation du droit civil (en particulier le droit des personnes), le principe étatique, né dans le creuset théologico-juridique médiéval, est la clé de voute de l'édifice social et le garant de la raison (singulièrement du principe de non contradiction) héritée de la philosophie aristotélicienne. Ayant pris la relève de l'empire carolingien (et du césaro-papisme), lequel a lui-même succédé à l'empire romain d'Occident, la chrétienté médiévale avec son socle théologico-juridique est donc la forme achevée de l'Occident pré-moderne, y compris dans ses aspects les moins glorieux (les croisades contre les musulmans).

Notons que si certains historiens situent la naissance de l'Occident moderne au quatorzième siècle, c'est parce que la première Renaissance a accouché de l'idée de passer de la contemplation à la domination du monde et, pour ce faire, de passer de la connaissance théorique à la technique – le plus souvent mise au service de la guerre. Mais, en réalité, les apports décisifs de la « révolution » des XII^e-XIII^e siècles, à l'origine du droit moderne et de l'État, de la distinction entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, de l'autonomie de la sphère juridique par rapport à la sphère politique et la sphère religieuse, ont ouvert la voie à la reconnaissance d'un pouvoir temporel indépendant de l'autorité spirituelle et permis l'avènement de l'État moderne au XV^e siècle, les prolongements politiques des idées nées entre le XII^e et le XV^e siècle devant se manifester à partir des Lumières et des Révolutions américaine et française.

Mais il est une autre « révolution » qui, pour être plus souterraine, ne fut pas de moindre ampleur que la « révolution » théologico-juridique des XII^e-XIII^e siècles et qui marqua de son empreinte le Moyen Âge tardif. Les travaux philosophico-mathématiques de Galilée – non le Galilée qui démontrera la rotation de la terre sur elle-même mais le Galilée mathématicien –, qui détachera la physique de la métaphysique et de la théologie

pour jeter les bases d'une physique mathématique, auront un impact majeur sur la modernité en ouvrant notamment la voie à la monadologie leibnizienne et, à l'horizon, à la naissance du sujet.

Ces deux mouvements, théologico-juridique et philosophico-mathématique, sont constitutifs de ce qu'il faut bien appeler le génie de l'Occident médiéval.

1. Le génie de l'Occident pré-moderne

En vertu de quoi l'Occident moderne en est-il venu à se considérer comme porteur de la culture la plus avancée et la plus efficace, ayant notamment réussi à détacher la sphère privée (et l'accès quasiment sans limite à la reproduction) de la tradition, synonyme supposé de régression, d'anti-progressisme, et à promouvoir l'idée d'une possible auto-légitimation individuelle ? La réponse est simple : l'Occident a réalisé et accompli son « destin », en héritier d'une tradition – enrichie et métamorphosée au fil des siècles – dont nous méconnaissons, à certains égards, et la dynamique à l'œuvre et les fondements logiques. La méconnaissance des sources institutionnelles de la pensée occidentale fait de l'Occident une entité aveugle à elle-même. Afin d'appréhender cette dynamique et ces ressorts logiques, il convient de dépasser l'historicisme (qui, par son approche linéaire, méconnaît la dimension sédimentaire de l'histoire) et le positivisme (qui méconnaît le rôle des infrastructures), lesquels ont envahi la sociologie depuis le XIX^e siècle, et accepter de « revisiter » les institutions inventées par l'humanité pour fonder son rapport à la raison, en particulier la relation d'identité (l'appartenance du sujet à l'organisation humaine, appelée société, culture et civilisation) et, par opposition logique, la relation d'altérité (enjeu crucial de la reproduction), donc le fondement généalogique du monde.

Ce qui échappe à la sociologie, c'est le creuset historique et mythique au sein duquel la tradition occidentale a établi ses catégories normatives. Ce creuset a résulté de la confluence du discours religieux du christianisme (religion exempte de règles sociales en raison de sa rupture avec l'Ancien Testament) et du droit romain (masse gigantesque de concepts institutionnels provenant de la Rome antique mais détachable du politique). L'Europe médiévale aux XII^e et XIII^e siècles s'est en effet appropriée le capital juridique issu de la compilation du droit romain par Justinien I^{er} au VI^e siècle et l'a combinée avec la compilation élaborée par l'Église sous le nom de droit canonique, pour former ce que

Pierre Legendre a appelé le Monument romano-canonique⁷³, jetant ainsi les bases institutionnelles de la modernité. Pour comprendre cette dernière, il faut d'abord comprendre la matrice théologico-juridique de l'Occident, ses effets de normativité sociale au filtre des exigences juridiques de la tradition romano-chrétienne, la capacité de la culture produite à intégrer progressivement à son système normatif un individualisme anti-normatif et – seule façon de comprendre la propension expansionniste de l'Occident – son efficacité à laminer les autres cultures grâce au glaive institutionnel. Pour circonscrire l'Occident comme objet anthropologique, il faut aborder la modernité dans sa spécificité généalogique, étudier les registres sur lesquels elle a construit la dialectique identité-altérité et identifier ses éléments fondamentaux.

L'épithète « judéo-chrétien(ne) », le plus souvent accolée à la culture occidentale, est pour le moins énigmatique. S'il s'agit d'indiquer que le christianisme est un avatar du judaïsme, l'usage devient parfaitement tautologique et a autant de pertinence que de définir la culture musulmane comme étant judéo-islamique. S'il s'agit de suggérer que la culture européenne est au confluent des principes du judaïsme et du christianisme, l'usage du qualificatif « judéo-chrétien » est parfaitement infondé. Il n'est pas question de contester la place éminente du peuple juif dans l'Occident dont la civilisation est incompréhensible sans le judaïsme mais d'affirmer que le vocable de civilisation / culture « judéo-chrétienne », imaginé au XIX^e siècle, est doublement problématique. Il est d'abord contestable sur un plan historique en ce qu'il suggère que l'Occident moderne aurait résulté d'une synthèse des apports (grecs, romains), juifs et chrétiens. Le terme « judéo-chrétien » devrait, en effet, être réservé aux Juifs qui ont reconnu en Jésus le Messie et dans le christianisme l'accomplissement du messianisme par l'incarnation divine⁷⁴, les premiers chrétiens n'étant pas exclusivement des Juifs mais, pour nombre d'entre eux, des païens convertis. De plus, entre l'anéantissement du judaïsme hellénistique au début du deuxième siècle de notre ère et la naissance de l'Église un siècle plus tard, le fossé qui s'est créé fut tel que parler de filiation du judaïsme au christianisme ou de synthèse judéo-chrétienne n'a guère de sens. Sur un autre plan, il faut comprendre que cette très

⁷³ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident : le monument romano-canonique. Études sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Fayard, Paris, 2009.

Joseph Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale, 1300-1450*, Éditions Universitaires de Fribourg, 2003.

Yann Thomas, « Les artifices de la vérité en droit commun », *L'homme*, 2005/3-4, pp. 113-130.

Ennio Cortese, « Théologie, droit canonique et droit commun. Aux origines du droit savant », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2002, 146, pp. 57-74.

⁷⁴ C'est le cas, par exemple, de l'apôtre Paul, Juif, Grec et Romain, dont le discours sur la circoncision marque le désir de synthèse et la tension qui s'y rattache : symbole de l'Alliance divine pour les Juifs et mutilation pour les Grecs et les Romains, la question de la circoncision conduira la religion chrétienne à offrir aux non-Juifs une nouvelle Alliance divine, le baptême, vu comme une « circoncision du cœur ».

discutable entité judéo-chrétienne s'est forgée également de façon négative : la confrontation originelle du monothéisme juif avec la culture grecque ou romaine et, sur un plan politique, la tension irréductible entre l'appartenance à la patrie romaine et l'allégeance à la Torah⁷⁵ ont provoqué un rejet de l'identité juive qui se doublera, dès le deuxième siècle (bien que l'expression proprement dite date du XVI^e siècle) de l'accusation portée contre le peuple « déicide ». Aussi le vocable « judéo-chrétien » se présente-t-il, d'un côté, comme l'expression de la place centrale accordée au judaïsme en Occident mais, d'un autre côté, comme la face sombre de la représentation de l'identité juive, le masque tardivement posé sur l'anti-judaïsme.

Le syntagme « judéo-christianisme » trahit, en revanche, la ruse de l'édification de la culture européenne masquant le conflit absolu entre judaïsme et christianisme sur le fondement de la vérité à propos de la Bible, livre fondateur de ce qui fait loi pour l'homme. Le christianisme récuse, en effet, l'essence même de la loi juive, ses rituels d'interprétation, son approche de la division du corps et de l'esprit et, peut-être plus encore, les règles sociales qu'elle impose⁷⁶. Or, – et c'est en cela que consiste la ruse –, en dépit de la rupture radicale opérée, le christianisme va revendiquer d'être la continuation et l'aboutissement du judaïsme. Mais, ayant vidé le judaïsme de son contenu doctrinal, le christianisme va devoir définir à nouveaux frais ses modes rationnels d'interprétation de la loi, sa propre conception de la division du corps et de l'esprit et ses propres règles politiques et sociales et même redéfinir le concept de religion. Ce qui ainsi lui manquait, le christianisme est allé le chercher dans l'organisation de l'Empire romain et la capacité stratégique de son système juridique. Six siècles après l'effondrement de la Rome impériale (dans la partie occidentale, puisque Byzance vivra encore mille ans), le droit romain sera donc de retour grâce au christianisme latin qui, à partir du XI^e siècle, l'utilisera pour réformer les modes de pensée des populations issues des invasions ayant submergé l'Occident romanisé : le retour du droit romain mettra fin aux ordalies et imposera son système de preuves (témoignages, indices, authentification des traces écrites). Plus encore, le droit romain permettra, grâce à ses procédures savantes et aux procédés rationnels que celles-ci engendrent, la lutte sans merci contre la magie conduisant à son éradication au sein de la Chrétienté. Le droit romain se fera l'allié « naturel » des institutions chrétiennes. Ainsi se forgea le socle de la modernité : la papauté et son bataillon de juristes vont présider au destin intellectuel et politique du droit

⁷⁵ Joseph Mélèze Modrzejewski, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris, Fayard, 2011.

⁷⁶ Le christianisme, au travers notamment des Épîtres de Paul (d'une importance cruciale pour la théologie « politique ») conteste la tradition sur le terrain de la Torah : le Christ, en tant que Dieu fait homme et Livre lui-même, est inconciliable avec l'appréhension traditionnelle des versets bibliques. Les Juifs sont accusés de littéralisme, interprétation à laquelle les Chrétiens opposent une interprétation spirituelle. Cela ne signifie pas, toutefois, que le christianisme rejette la Bible juive. Il en fait, au contraire, une introduction aux Évangiles.

romain. Il faut ajouter que, si l'Église grégorienne a conçu ce principe de l'*utrumque jus* « qui, prévoyant l'union nécessaire du droit civil et du droit canonique en un système unitaire, a représenté l'un des points marquants du système de droit commun au Moyen Âge, [il n'en reste pas moins que] l'exigence de cette union avait été pressentie par la pratique juridique dès le premier réveil religieux pré-grégorien ; il s'agissait d'ailleurs de l'ajustement au monde du droit de l'ancienne conception politique de marque gélasienne qui souhaitait l'intégration des deux pouvoirs, temporels et spirituels, dont la séparation aurait provoqué la mort de la société chrétienne comme la séparation du corps et de l'âme provoque la mort de l'homme. »⁷⁷

Ainsi le christianisme s'est-il approprié un autre texte « sacré » : l'ensemble constitué des corpus juridiques romain et canonique, n'ayant aucun rapport avec le judaïsme. Cette identification de l'Église chrétienne à l'Empire romain et son appropriation du droit romain avec « son pouvoir d'inclusion universelle » constitue ainsi une généalogie fictive. Aussi, à côté du mythe fondateur qu'est le scénario généalogique de la Bible, porteur du discours sur l'origine et le destin de l'homme et du monde (à partir desquels se met en scène le principe de causalité, c'est-à-dire à partir duquel est instituée la raison), s'est élaborée une autre généalogie, logée elle aussi au cœur de la mémoire de l'Occident : le corpus juridique issu de la jonction du droit romain et du droit canonique. Par ailleurs, le fait que la culture européenne se soit élaborée à partir de textes, de principes normatifs écrits, permet, d'une part, de faciliter l'accès aux mécanismes d'élaboration de ces discours et de développement de la culture et, d'autre part, de bien comprendre que l'accumulation d'écritures fait de l'histoire de l'Occident une construction sédimentaire.

Comment la culture occidentale a-t-elle pu passer du scénario biblique, au scénario théologico-juridique puis de celui-ci au scénario de la modernité caractérisée par la souveraineté de la science et de ses avatars techniques ? Le monothéisme chrétien est né de la métamorphose de la Bible juive en un scénario du Dieu incarné en un homme, Jésus-Christ. En s'emparant de l'héritage de l'Empire romain et de son corpus juridique, la papauté médiévale s'est auto-instituée en héritier de Rome et, en occupant la place souveraine de l'Empereur, s'est érigée en garant de la légitimité universelle. Ainsi assista-t-on à la naissance d'une structure pontificale qui reproduit celle de l'Empire, une structure qui reproduit la mise en scène de la souveraineté et de l'omnipotence où s'élabore le discours sur la compréhension du monde. En pratique, c'est dans le creuset médiéval, du XII^e au XV^e siècle, que vont s'élaborer les normes et les procédures d'interprétation au sein des institutions romano-pontificales et que vont être forgés les

⁷⁷ Ennio Cortese, « Théologie et droit commun. Aux origines du droit savant », *op. cit.* p. 73.

apports du droit romain et du droit canonique à la raison moderne. À partir de l'examen en termes juridiques de la faute et du péché, va naître l'idée philosophico-juridique caractéristique de l'esprit européen moderne : celle de responsabilité. Citons également la naissance du concept d'État, notion juridique née du judaïsme, d'abord insaisissable puis ciselée par la théologie politique et le droit médiévaux pour arriver à une construction abstraite, proche des usages modernes du concept. Mais l'apport du droit romain se situe également aux sources de la raison scientifique moderne : l'élaboration des notions de fait et de preuve, principes techniques du droit romain, repris par les institutions chrétiennes, annoncent l'esprit de positivité de la méthode scientifique et l'amorce d'un débat qui va traverser l'histoire de l'Occident : la tension entre la foi et la raison, entre la religion et la science.

Parler de fondement juridique – romain et canonique – de l'État moderne signifie, sur le versant canonique, que l'on fait référence aux normes pontificales dont l'édifice n'est pensable qu'en référence au Christ : le Pape est le représentant du Christ sur terre, le vice-Christ. Les normes canoniques sont la traduction en règles sociales de l'ensemble des croyances chrétiennes. Mais, pour l'État moderne, cela ne signifie pas une quelconque adhésion aux doctrines émises par le Pape. Il s'agit du phénomène généalogique qui concerne un mode de définition du lien humain à travers un ancrage à la structure du monothéisme chrétien et l'acceptation de normes largement importées du corpus de règles et de concepts élaborés par le droit romain. La dimension canonique de l'État moderne renvoie donc à une organisation qui, grâce notamment aux emprunts du droit canonique au droit romain, a affirmé sa supériorité : le système pontifical fut, au Moyen Âge le centre de gravité théocratique de la féodalité européenne, face à son concurrent, le Saint Empire germanique. Cette suprématie organisationnelle tient à plusieurs éléments. Tout d'abord, la conception religieuse de l'origine du pouvoir fait de l'État un dérivé du monothéisme chrétien, dont l'une des caractéristiques est, nous l'avons vu, le rejet des règles sociales du judaïsme comme donnée constitutive du principe étatique. Un second élément capital est la verticalité du système judiciaire dont l'État s'est doté. Cet élément illustre le fait que le christianisme latin a fait sien le mythe impérial : l'Empereur est le juge qui n'a d'autre juge au-dessus de lui que Dieu et est donc l'ultime recours en matière juridique.

Une dimension essentielle de l'État moderne est en effet son essence absolutiste. L'État moderne a le monopole de la violence légale et les jugements prononcés par le sommet de la hiérarchie des tribunaux sont définitifs et inattaquables. Aujourd'hui, les jugements des Cours suprêmes, Conseil d'État, Cour de Cassation etc. sont revêtus, selon l'expression consacrée, de l'autorité de la chose jugée, en clair sont insusceptibles d'être attaqués. Cette expression vient directement du droit romain : « *res judicata pro veritate*

habetur » (la chose jugée tient la place de la vérité). Cette « vérité » ne tient pas aux attendus et aux contenus du jugement mais à l'institution d'où ce discours est énoncé. Ce dogme est toujours à l'œuvre. Mais en allant plus avant dans l'investigation, c'est-à-dire en descendant dans les couches sédimentaires, pour mettre en évidence les montages successifs ayant abouti à la pratique des États modernes, on voit à l'œuvre une élaboration mythologique première, celle du Dieu omniscient, transposée dans le statut de l'Empereur romain, puis dans celui du souverain pontife, enfin transmise à l'État moderne sécularisé et laïc. La formule décrivant ce que le droit romain octroyait à l'Empereur s'énonçait : « Il a tous les droits dans l'archive de sa poitrine »⁷⁸. Cette formule est enfouie dans les couches sédimentaires mais, sous de nouvelles formulations, le montage de l'État-juge perdure et manifeste son efficacité dans l'organisation sociale.

La conjonction, au sein du creuset médiéval de la modernité, des corpus juridiques romain et canonique sera le système fondateur de l'institutionnalité européenne. Le Pontificat latin et ses juristes perfectionneront les concepts juridiques romains et enrichiront le droit romain impérial de nombreuses notions, notamment celle de contrat. L'avènement du juriste savant sera ainsi un fait majeur de la civilisation occidentale qui deviendra la civilisation du droit civil. En outre, la christianisation du droit romain et, plus encore, la romanisation du christianisme, en promouvant le droit naturel – concept juridique étranger à l'Ancien comme au Nouveau testament – importeront au sein du christianisme le potentiel positiviste de la rationalité juridique et, en plaçant la théorie de la preuve au centre de celle-ci, contribueront à l'avènement de la science moderne.

L'Occident se situe ainsi à l'intersection de l'orbite institutionnelle de la civilisation du droit civil et de celle du christianisme. Cela signifie que le questionnement sur le fondement de la raison et du savoir s'est organisé suivant la logique à l'œuvre dans la construction de l'homme en tant qu'animal politique, logique qui préside à la vie et à la reproduction de l'homme, dont le juriste est l'artisan social et l'État le garant. (voir Annexe 1).

Se pose alors la question de la stabilité structurelle des catégories nées dans le creuset théologico-juridique médiéval. Comment, en effet, les mythes chrétiens, la casuistique romano-chrétienne et leur assemblage par un tiers terme d'où naîtra l'État ont-ils pu traverser les siècles ? La réponse s'impose : ces notions ont pris appui sur des catégories

⁷⁸ « On dit du pape qu'il a tous les droits dans l'archive de sa poitrine. Le pontife romain est posé comme emblème vivant du savoir omniscient, ayant pouvoir de fonder les lois et de les interpréter. Mais le véritable et principal pouvoir du pape est surtout dans le domaine du droit dès lors que sa "sentence ne doit être réformée par personne et que seul il peut réformer la sentence de tous (article VIII des *Dictatus papae*)" », Jean Picq, *Une histoire de l'État dans l'Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Sciences Po Les presses, 2009.

plus anciennes et conceptuellement plus résistantes – celles de la philosophie grecque, principalement de la logique et de la métaphysique aristotéliennes. Tous les concepts maîtres – identité, altérité, institution, etc. – viennent en droite ligne de la philosophie grecque et doivent leur solidité conceptuelle et leur propagation en paradigme de l’universel à leur fondement logique. La logique aristotélienne est le ressort de la mise en ordre généalogique du monde.

La fécondation du Moyen-Âge chrétien par la philosophie aristotélienne s’est opérée par diverses voies. Nous savons de quels concepts, dans le domaine juridique et politique, Rome fut porteuse au Moyen Âge, à la Renaissance et au siècle des Lumières. Nous savons de quelle manière elle a contribué à la définition des identités culturelles ou nationales mais, à travers Rome, l’Europe s’est appropriée l’Antiquité grecque. Ce qui importe, c’est que la philosophie grecque ait transmis à ses « héritiers » ses catégories normatives et son armature intellectuelle. Sans tomber dans la sacralisation de la Grèce antique – cette « histoire pour antiquaires » fustigée par Nietzsche –, il faut lui accorder d’avoir été ce locus socio-historique où la philosophie et la politique virent le jour : selon Castoriadis⁷⁹, avec la philosophie, les Grecs inventèrent le questionnement illimité ; avec la politique, ils mirent la philosophie en acte dans un projet d’organisation collective. Le passage à la modernité de ces deux volets de la pensée grecque tient à ce qu’ils constituent les ferments de l’anthropologie philosophique (qu’est-ce que l’homme ?) et de la philosophie politique (qu’est-ce que la politique ?).

L’influence de la pensée aristotélienne sur le Moyen Âge chrétien s’est également exercée grâce à l’œuvre de Moïse Maïmonide⁸⁰, à la fois exégète de la Genèse et disciple d’Aristote. Maïmonide s’est notamment attaché à exposer les grands principes de la religion juive dans le cadre de la philosophie d’Aristote, même si l’Aristote que connaissait Maïmonide était surtout celui de la tradition philosophique musulmane, donc tributaire des penseurs musulmans. Le postulat fondamental de Maïmonide est que la philosophie et la religion (donc la révélation) sont des sœurs jumelles, la première s’adressant à de rares élus, la seconde étant destinée à tous les hommes. Afin de mettre en évidence la gémellité de la philosophie aristotélienne et de la religion juive, Maïmonide établit la liste des contradictions susceptibles d’émailler les ouvrages, en particulier la négation du principe de non contradiction d’Aristote, celle qui consiste à affirmer des principes opposés.

⁷⁹ Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D’Homère à Héraclite*. Séminaires 1882-1983. *La création humaine II*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

⁸⁰ Moïse Maïmonide, philosophe, juriste, médecin, originaire d’Espagne et vivant en Égypte, a laissé une œuvre considérable et multiforme qui a marqué le devenir ultérieur du judaïsme rabbinique. Auteur, d’un code de la Loi juive, sous le nom de *La main forte*, il est en outre le plus éminent représentant de l’aristotélisme juif médiéval avec le *Guide des égarés*.

L'apport de Maïmonide au Moyen Âge chrétien ne se limite pas à sa défense de l'idée d'une concordance entre philosophie et religion et, ainsi, de la nécessité d'appréhender cette dernière rationnellement. L'exégèse par Maïmonide du verset 24 du chapitre 2 de la Genèse fut largement reprise par l'exégèse chrétienne au Moyen Âge. Or, celle-ci a joué un rôle fondateur dans la pensée religieuse de l'Occident médiéval, puisque le droit canonique va placer le verset au cœur de ses considérations sur le mariage et la reproduction – question constitutive de la culture occidentale.

La fécondation du Moyen Âge chrétien par la philosophie aristotélicienne du *logos* s'est également opérée de manière plus indirecte et plus « souterraine » – par l'intermédiaire de la foi biblique. Le verset 1, « *En archè èn o logos, kai o logos èn pros ton théon, kai théos èn o logos* », dans le prologue de l'Évangile de Jean, affirme « Au commencement était le *logos*, et le *logos* était vers Dieu, et Dieu était le *logos* » et souligne ainsi que la foi n'exclut pas l'exercice de la raison. Mais ce qu'affirme Jean, c'est l'harmonie profonde entre ce que la grécité a de meilleur et la foi en Dieu fondée sur la Bible : Dieu agit avec *logos*, et la rencontre entre le message biblique et la pensée grecque n'est pas le fruit du hasard. Il faut y voir selon saint Paul une manifestation de la nécessaire rencontre du questionnement grec et de la foi biblique. La polysémie du terme *logos*, intraduisible dans les langues romanes, a conduit de nombreux exégètes à une erreur d'interprétation. La Bible chrétienne reprend en effet le verset de l'évangile johannique et énonce en latin de la Vulgate : « *In Principio erat verbum* » (« au commencement était la parole / le verbe »). Cette traduction ne peut éviter d'être fautive qu'à condition, d'une part, de définir la parole comme trait distinctif de l'homme parmi les espèces (l'homme comme animal doué de parole), cette faculté langagière lui permettant de séparer du monde animalier, d'accéder à la conscience d'être soi et d'être mortel et, sous l'effet de la réflexivité inhérente au langage, de se construire dans la prise en compte conjointe de la relation d'identité (la conscience de se savoir existant) et de celle d'altérité (de soi par rapport au monde) et que, d'autre part, la parole est ce qui arrache l'homme du néant du chaos originel et institue la raison.

Si l'Occident jusqu'à l'orée des Lumières est pourvu d'une identité, c'est en ceci qu'elle consiste : les replis de la civilisation occidentale laissent apparaître l'intrication du religieux, du juridique et du politique dans la construction du socle de la modernité, construction dont la pérennité montre qu'elle est empreinte d'un sceau civilisationnel. Le principe étatique, à la confluence du christianisme et de la civilisation du droit civil, du mythe et de la norme juridique, s'est imposé comme la clé de voute de l'édifice social et le garant de la raison héritée de la philosophie aristotélicienne, et a conservé jusqu'à aujourd'hui sa portée anthropologique et son efficacité sociale. Si, en outre, les mythes

chrétiens, la casuistique romano-chrétienne et leur assemblage par un tiers terme ont pu se perpétuer au travers des siècles, c'est que les catégories nées dans le creuset théologico-juridique médiéval avaient pris appui sur des catégories plus anciennes et plus résistantes, principalement celles de la logique et de la métaphysique aristotéliennes.

Il est paradoxalement nécessaire, pour mieux cerner ce qui fait la spécificité de l'Occident médiéval, de revenir sur certains de ses aveuglements qui lui valurent (et lui valent) condamnation rétrospective. Il n'est pas question de faire de ces erreurs et des crimes qu'elles ont permis une des dimensions du génie de l'Occident médiéval mais d'en saisir les raisons et de bien comprendre les « coups de force » intellectuels de ceux qui en furent les victimes – coups de force qui, eux, sont constitutifs d'une véritable « révolution » dont seule la civilisation occidentale était à même d'accoucher. Cette « révolution » est née des travaux de Galilée : ceux, philosophiques et surtout mathématiques, dont l'impact sur la modernité méritent un réexamen ; non ceux que la postérité a reconnu.

L'Église a su admettre, sous l'influence de Nicolas de Cues au XV^e siècle, la non finitude du monde à l'opposé des croyances chrétiennes qui prévalaient alors. L'Église ne s'est pas non plus opposée à la théorie copernicienne qui a remis l'astronomie ptoléméenne au rang de curiosité historique et qui, en démontrant l'impossibilité de fixer des limites à l'univers, affrontait les conceptions chrétiennes de l'existence de Dieu. La non finitude de l'univers étant acquise, l'homme avait perdu sa position unique et privilégiée du cosmos dont la création avait fait de lui la figure centrale et la scène. Toutefois, au siècle suivant, Giordano Bruno (pourtant promoteur d'idées fondées sur celles de Nicolas Copernic et de Nicolas de Cues mais qui, le premier, osa parler d'univers infinis et de pluralité de mondes) sera condamné par l'Église et brûlé. Contrairement à Copernic, qui avait assigné à l'univers une limite, Giordano Bruno, dans *De l'infinito*, démontra l'infinité de l'univers et la pluralité infinie des univers et ainsi l'infinité du monde, c'est-à-dire l'infinité selon la grandeur, et la pluralité infinie des mondes, c'est-à-dire l'infinité selon le nombre⁸¹. Dès 1277, Étienne Tempier, évêque de Paris, avait en effet décrété, au prix d'une rupture avec l'aristotélisme, l'infini en acte comme un attribut positif de Dieu et de sa création : Dieu, quand Il le souhaite, installe également l'infini en acte dans le monde puisque, par exemple, Il attribue la grâce pleine

⁸¹ Tout en s'inspirant de la pensée de Nicolas de Cues, Bruno transformera profondément cette dernière : il introduira deux formes d'infinis qui caractérisent respectivement Dieu et l'univers cosmique : « Je dis que l'univers est "tout infini" parce qu'il a ni limite, ni terminaison, ni surface ; je dis que l'univers n'est pas "totalement infini" parce que chacune de ses parties est finie et que chacun des mondes innombrables qu'il contient est fini. Je dis que Dieu est "tout infini" [...] et je dis que Dieu est "totalement infini" parce qu'il est tout entier dans le monde entier et en chacune des parties du monde infiniment et totalement, au contraire de l'infinité de l'univers qui est totalement en tout et non en ses parties ». L'infini de l'univers, qui contient des parties finies, doit donc être radicalement distingué de l'infini divin, Dieu étant totalement infini car tout entier dans le monde entier et en chacune des parties du monde totalement et infiniment.

et infinie à Marie. L'annonciation faite à Marie est le moment crucial de l'histoire chrétienne où l'infini entre au sein du fini, celui de la venue miraculeuse du fils de Dieu dans la chair humaine par la rencontre de Dieu et de Marie. Selon Saint Bernardin de Sienne, l'Annonciation est l'instant où « l'immensité vient dans la mesure, la longueur dans la brièveté, la hauteur dans la bassesse ». De nombreuses œuvres de la Renaissance donnent une traduction picturale de ces interprétations de la Bible, antérieures aux travaux de Bruno : grâce à la création du point de fuite, les peintures de l'Annonciation mettent en scène la Madone et souvent une colonne symbolisant le Christ mais donnent à « voir » Dieu comme limite à l'infini – limite d'un espace qui contient l'ensemble du monde, y compris les humains. L'interprétation de Giordano Bruno n'était donc, en fait, révolutionnaire que par les conséquences que celui-ci jugea bon de rendre explicites : l'immanence de Dieu dans la dualité de l'infini. L'immanentisme de Bruno et l'inutilité de l'incarnation que cela implique opèrent la rupture avec la tradition biblique qui le conduira au bûcher. Contrairement à Nicolas de Cues, pour qui la médiation entre l'infini transcendantal de Dieu et l'univers infini revient au Christ, l'univers devient – en lieu et place du Christ – le verbe de Dieu.

Par ailleurs, l'infini de l'univers selon Bruno fit surgir un concept, lui, révolutionnaire : celui de nature, notion annonciatrice des Lumières mais également du scientisme exacerbé qui accompagnera ces dernières. Ce scientisme résulte d'une confusion entre deux registres, plus précisément du rabattement de la vérité théologique sur la vérité scientifique (ou, si l'on préfère, de la réduction de la métaphysique à la physique). L'intolérance religieuse (le refus de reconnaître une autonomie de la physique par rapport à la métaphysique prisonnière des normes religieuses), qui est l'image miroir du scientisme (et le succès du créationnisme montre bien que la question est toujours d'actualité), conduira Giordano Bruno au bûcher. Ni Giordano Bruno ni l'Église ne comprendront que la physique peut parfaitement s'accommoder d'une approche métaphysique de la nature qui lui est étrangère : donner crédit à une théorie scientifique n'est pas incompatible avec la croyance en une transcendance divine.

Il en ira de même, sur ce point, de Galilée au XVII^e siècle. C'est l'entêtement de Galilée (qui avait pourtant bénéficié des encouragements du pape Urbain VIII quelques années auparavant) et de l'Église qui vaudra au premier sa condamnation. Ni l'ordre imposé par la révélation divine ni l'existence de Dieu ne seront contestés (l'athéisme ne se développant d'ailleurs que très tardivement dans les cultures européennes). La condamnation de Galilée résultera, comme pour Giordano Bruno, d'une double erreur épistémologique de ce dernier et de l'Église : la confusion entre deux ordres de vérité, la vérité scientifique et celle résultant des normes religieuses.

Mais – et c'est pour cela qu'il est nécessaire d'y revenir – le véritable coup de force intellectuel de Galilée, que l'Église n'a pu comprendre, n'est pas ce qui lui a valu condamnation : c'est d'avoir ouvert la voie, indépendamment de ses recherches en

astronomie, à une physique mathématique. Pour Aristote, l'abstraction mathématique s'oppose au réel physique : les objets mathématiques sont immobiles, immuables et sans existence par eux-mêmes ; les êtres physiques existent par eux-mêmes, ne sont pas éternels et sont dotés d'une mobilité obéissant aux lois de la nature, le mouvement étant une des propriétés essentielles des objets physiques. Pour résorber le chaos qui naîtrait de l'affrontement de ces deux catégories hétérogènes d'objets, seul un ordre supérieur, une transcendance divine, peut, pour le Stagirite, assurer une certaine cohésion. À défaut, la coexistence, d'un côté, d'êtres qui seraient le fruit de l'esprit et, d'un autre, d'êtres physiques purement transcendants conduirait à un paradoxe. L'idée révolutionnaire de Galilée est qu'il convient, à rebours du point de vue aristotélicien, de construire un espace abstrait pour pouvoir appréhender les objets physiques, de décréter que les objets du monde physique ainsi immergés dans l'abstraction ne sont pas transcendants et, enfin, que les mathématiques (la géométrie en particulier) permet de les « apprivoiser ». Galilée postule ainsi une homologie entre la genèse des concepts mathématiques et celle des concepts physiques, lesquels deviennent dès lors des constructions intellectuelles. Ce que la postérité a retenu de Galilée (la rotation de la terre sur elle-même) est d'une importance négligeable devant cette révolution qui remet en cause l'épistémologie léguée par Aristote, décrète la non transcendance des objets physiques et fonde la physique mathématique comme point d'équilibre entre mathématique et physique.

Cette approche des liens entre mathématiques et physique sera implicitement remise en cause (sans être comprise) par les Lumières qui n'auront de cesse de définir la physique comme science expérimentale. Mais c'est à partir de cette rupture épistémologique, que Leibniz en viendra à considérer que la géométrie n'est pas la discipline chargée de l'étude des figures fixes et formées de points dans l'espace mais, comme l'affirmera Henri Poincaré trois siècles plus tard, une science « du mouvement dans l'espace » ; donc une science inséparable de la physique. C'est cette appréhension de la physique mathématique dont les concepts se situent à la charnière du physique et du mathématique bouleversant, par suite, tous les rapports entre le concret et l'abstrait (la création de notions liées à l'existence concrète peut naître de l'étude de concepts abstraits), qui conduira Leibniz à la notion de monade⁸².

Même s'il est permis d'émettre des réserves épistémologiques sur cette « confusion » entre physique et mathématiques, non exempte de scientisme, son aspect révolutionnaire est patent. Outre ses retombées en mathématiques et en physique (même amoindrie par le primat des sciences expérimentales nées des Lumières), les travaux de Galilée auront puissamment contribué à la modernité politique : sans Galilée, la monadologie leibnizienne n'aurait pas vu le jour ; sans la monadologie, le sujet politique n'aurait pas émergé.

⁸² Gilles Châtelet, *L'enchantement du virtuel*, Éditions rue d'Ulm, Paris, 2010.

2. La naissance du sujet

La naissance de la modernité européenne est l'histoire de l'inexorable érosion, du XV^e au XVIII^e siècle, des modèles philosophiques médiévaux à la croisée de la théologie chrétienne et de la pensée naturaliste et, corrélativement, de l'émergence d'un nouveau paradigme pour déchiffrer l'énigme du monde : le développement des sciences, l'essor de la rationalité et la naissance de l'individu, lequel se verra attribuer une autonomie morale et une capacité à raisonner. C'est au terme de cette « crise de la conscience européenne » que s'opérera le basculement définitif du système philosophique médiéval vers la pensée moderne : les Lumières s'emploieront à « libérer » les esprits des dogmes religieux et à promouvoir une conception profane des sociétés ouvrant la voie à l'individualisme et à la laïcité.

L'Amérique n'ayant pas connu de régime féodal, la modernité américaine n'a pas eu à se construire en réaction politique aux contraintes de la féodalité, à se confronter à la crosse de l'Église et au glaive du prince. Aussi n'est-il guère surprenant que, dans l'Amérique des XV^e-XVII^e siècles, la naissance de la pensée moderne – la conception de l'individu comme être autonome, l'universalisme philosophique centré sur l'individu et ses droits, la liberté de conscience – ait emprunté des voies propres qui, jamais, ne furent celles d'une confrontation aux dogmes religieux. C'est, au contraire, la « privatisation » du choix religieux qui présidera à l'affranchissement de l'homme, à un bouleversement de la relation entre les Églises et l'État et, à terme, à la naissance d'une société laïque.

Mais ce tableau, brossé à grands traits, s'il n'est pas foncièrement inexact, appelle néanmoins quelques retouches aussi bien pour ce qui concerne l'hypothèse implicite de rupture que suppose cette présentation de la naissance de la modernité européenne que pour ce qui distingue cette dernière de son pendant américain.

Le mouvement général des idées qui bouleversa une partie de l'Occident entre le XV^e et le XVIII^e siècle se laisse définir par trois traits indissociables les uns des autres. En premier lieu, la conception religieuse qui régnait sur le champ des savoirs, sera progressivement supplantée par des philosophies qui font de l'homme la mesure de tout. L'image médiévale d'un univers conçu comme une totalité indivisible est abandonnée au profit du principe selon lequel toute vérité part de l'homme. L'être humain est dès lors perçu en sa qualité de sujet, dans sa subjectivité, et est capable de juger le monde qui l'entoure indépendamment des lois de la nature, des lois qui régissent la société et, plus encore, des lois imposées par l'ordre de la Création. Cet intérêt naissant pour la notion d'individu fera émerger l'idée que l'homme est doté d'une conscience et, à la lumière des progrès

scientifiques permettant d'explorer des nouveaux champs du savoir, d'une capacité de raisonner, deuxième trait de la modernité naissante. La raison qui l'anime permet à l'homme d'accéder à des vérités étrangères au discours religieux et à sortir de l'état d'ignorance dans lequel la société féodale et le pouvoir religieux l'avaient enfermé depuis des siècles. L'existence humaine ayant une valeur en soi, chaque homme ayant une conscience propre et une capacité à raisonner, l'idée de liberté, troisième trait distinctif de la modernité, ne pouvait pas ne pas se frayer un chemin et, avec elle, l'idée de l'affranchissement de l'homme à l'égard des diverses autorités susceptibles d'écorner son autonomie.

C'est par le biais de la mise à mal de la représentation d'un ordre du monde où « tous les êtres naturels ont une fin naturelle, une destinée naturelle qui détermine quelles sont les opérations qui sont bonnes pour eux »⁸³ que la modernité a pu porter sur les fonts baptismaux ses schèmes et ses valeurs à partir desquels appréhender le monde. S'il est important de mettre en exergue ce changement fondamental qu'est la substitution des droits de l'homme à la loi naturelle, cette conception de l'humanité comme subjectivité souveraine, cette émancipation de la tutelle de la nature, ce refus du sujet d'« obéir à toute loi qu'il n'ait engendrée en totalité ou de se dévouer à toute valeur dont il ne soit pas certain d'être le créateur »⁸⁴, c'est qu'il sera porteur d'une philosophie politique nouvelle dont les étapes successives de la modernité permettront l'accouchement. Que l'on perçoive ce bouleversement comme une manifestation d'un progrès décisif et l'acte de naissance du progressisme ou, au contraire, qu'on le considère, à l'instar de Heidegger ou de Strauss, comme l'amorce d'un déclin, fruit de l'orgueil démesuré du sujet humain devenu maître de la nature car oublieux de sa finitude, importe finalement peu pour en évaluer l'ampleur et la portée. Ce virage du naturalisme à l'humanisme politique (et ultérieurement juridique) aura en effet changé à tout jamais la conception de la nature et celle de l'homme : la nature est dépouillée de toute signification et cesse d'être une entité finalisée ; l'homme, *ego cogitans* mu par la conscience qu'il a de lui-même et seule source de ses propres valeurs, étranger à toute objectivité supposée d'un ordre cosmique, s'installe au fondement du « vrai » et du « bien ». L'accoutumance progressive, au cours des siècles, à la montée en puissance de la thématique politique des droits de l'homme en tant qu'homme ne doit pas faire oublier le bouleversement alors produit par ce nouvel universalisme totalement étranger à la culture politique antique ou médiévale.

Bien qu'il ait toujours maintenu sa réflexion à distance de la sphère politique de l'existence humaine, Descartes est le philosophe dont l'œuvre contribuera à faire émerger

⁸³ Leo Strauss, "What is Political Philosophy?", in Hilail Guilden (Editor) *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, New York, 1975, p. 20.

⁸⁴ Leo Strauss, *La cité et l'homme*, Agora, 1987, p. 62.

la figure du sujet moderne. C'est à cet égard que le cartésianisme aura le plus contribué à fournir un substrat philosophique à la modernité politique. C'est le modèle de la dynamique de subjectivisation qui fournira une « méthode » permettant le rejet de l'autorité de la tradition et de la représentation d'une nature finalisée. Il n'est pas utile d'approfondir les trois moments constitutifs de la méthode cartésienne pour comprendre que la décision de faire table rase du passé et des préjugés de la tradition renvoie à la thématique de l'état de nature, notion qui remonte à Platon mais qui va être exploitée progressivement d'une manière foncièrement critique annonçant la naissance du processus révolutionnaire. Cet état de nature fournira des éléments de réponse à la question de la légitimité d'un gouvernement politique civil, question cruciale dès lors que l'autorité de la tradition est sapée. De Hobbes à Rousseau, les philosophes de la modernité s'emploieront à résoudre cette question de la légitimité d'un pouvoir privé de l'autorité de la tradition : c'est l'affirmation du sujet politique et l'apparition de la notion de peuple, vu comme une entité à même de se déterminer librement, qui fourniront une réponse. On y reconnaît les traits d'une philosophie politique qui se réduit quasiment à une philosophie du droit et qui dessine l'esquisse du principe démocratique : l'autorité politique ne peut tirer sa légitimité d'un ordre divin ni même d'un ordre naturel mais doit se fonder sur la volonté du peuple et des individus qui constituent l'édifice social. Aussi, bien que Descartes n'ait guère aventuré sa réflexion au-delà de la philosophie pure, ce qu'il a fait émerger sous la forme du sujet individuel s'est-il étendu à la sphère du collectif et sa méthode a-t-elle fini, comme l'a diagnostiqué Tocqueville, par « sortir des écoles pour pénétrer dans la société et devenir la règle commune de l'existence »⁸⁵.

Mais c'est sous la plume de Machiavel et de Hobbes que la figure du sujet politique – point focal de la pensée politique moderne – s'est dessinée pour acquérir les traits que nous lui connaissons. C'est à Machiavel que nous devons la naissance, au sein de la pensée politique florentine, du principe d'efficacité politique. En rupture partielle avec l'humanisme civique, le souci de l'efficacité et la prise en compte de la vérité effective des choses se frayèrent un chemin, dans *Le Prince*, à la lumière d'une théorie de la vertu : alors que pour les théoriciens de la souveraineté, l'État est avant tout une structure juridique, selon Machiavel, l'État, avant d'être une structure juridique, est une organisation fondée sur les mœurs des acteurs politiques dont l'objectif est d'être au service d'un bon gouvernement. Le principe machiavélien d'efficacité n'est donc pas *stricto sensu* un principe de souveraineté. Mais les théoriciens de la souveraineté qui lui succéderont s'efforceront de conjuguer les droits du souverain et le principe d'efficacité du gouvernement. Ce sera notamment le cas de Hobbes qui, contrairement à Machiavel,

⁸⁵ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, Chapitre 1.

se fit l'artisan d'un profond changement dans la façon de penser l'État. La théorie hobbesienne de l'État est une réflexion sur les fondements politiques de l'instauration de la civilité, d'un *civil state*. L'État Léviathan⁸⁶ n'est pas destiné, comme le suggèrent les tenants de l'application stricte du principe d'efficacité, à permettre aux hommes d'imposer leur puissance à la nature, ni, comme le préconisent les théoriciens de la souveraineté, d'imposer la puissance de l'État au détriment des hommes. Selon Hobbes, l'État doit mettre sa souveraineté au service de la civilité et de la sécurité des citoyens et prémunir ces derniers des risques de guerre.

L'acte de naissance de la modernité est donc marqué du sceau de la liberté de l'homme déployée autour des idées de subjectivité et d'autonomie. Mais au-delà de ce constat qui ne laisse aucune place au doute, il importe de comprendre dans quelle mesure cette irruption moderne de la valorisation de l'individu procède réellement d'une rupture par rapport à la représentation pré-moderne de l'homme et, si rupture il y eut, à quelles lignes de faille ayant affecté les couches sédimentaires de l'Antiquité et du Moyen âge elle se trouve corrélée. Autre élément d'instruction du dossier, cette liberté des Modernes obéit-elle à une définition univoque ? Pour répondre à ces questions, qui ne sont rien moins que les conditions de possibilité de l'émergence de l'idéal démocratique, l'examen préalable des notions clés de la modernité : l'autonomie, la subjectivité et l'individu(alisme), pour nécessaire qu'il soit, n'en n'est pas moins insuffisant, sauf à céder à une forme de réductionnisme.

Sur le premier point, celui de l'autonomie, il faut se départir de l'idée, défendue notamment par Castoriadis⁸⁷, que la problématique moderne de l'autonomie, c'est-à-dire l'extension de l'autonomie aux individus, se trouverait en parfaite continuité avec le modèle grec ou serait même pleinement contenu dans ce dernier. Il n'est pas question de nier que l'« émergence de l'autonomie » et la problématique corolaire de la liberté ont vu le jour dans la Grèce d'Hérodote, de Xénophon et d'Aristote. Mais ce qui est caractéristique de la conception moderne de l'autonomie, et qui va conduire à l'affirmation de l'individu, conception étrangère au modèle grec, c'est l'affirmation que l'homme se trouve aux fondements de ses représentations et se définit comme auteur de ses actes : l'homme moderne choisit ses normes et ses lois à la lumière de sa raison et à l'aune de sa volonté, en toute subjectivité. La liberté inventée par les Grecs ne laisse aucune place à cette conception moderne de la liberté en termes d'autonomie de l'individu. La réflexion politique, et plus encore la réflexion juridique, d'Aristote le montrent : le droit des citoyens grecs de jouir d'une part de souveraineté ne se fonde

⁸⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan, ou Traité de la matière, de la forme et du pouvoir d'une république ecclésiastique et civile*, Paris, Gallimard, 2000 [1651].

⁸⁷ Cornelius Castoriadis, « La création de la démocratie », *Le Débat*, 38, 1986.

aucunement sur un principe d'autonomie mais, au contraire, sur une organisation finalisée de la nature ; la souveraineté dévolue aux citoyens grecs procède de la hiérarchie imposée par l'ordre naturel du monde. Ce que les Modernes nommeront l'acte libre est une notion étrangère à la philosophie grecque. Une telle notion n'avait d'ailleurs pas la moindre chance d'éclorre au sein de cette dernière qui rejetait toute idée d'indétermination de l'avenir : « la liberté de l'homme [grec] n'a pas partie liée à la contingence, mais au contraire elle s'y oppose »⁸⁸. Certes, sans la liberté grecque, l'autonomie, et avec celle-ci la modernité, n'aurait pu voir le jour, mais cette liberté grecque ne fut jamais conçue sur le patron de l'autodétermination, de telle sorte qu'il est impossible d'envisager une émergence pré-moderne de l'autonomie qui n'a pu s'affirmer qu'au prix d'une profonde remise en cause de la cosmologie dont seule la modernité, notamment grâce à la révolution galiléenne, a pu permettre l'éclosion.

Pour ce qui est du concept de subjectivité, comme pour celui d'autonomie, il faut résister à la tentation d'une vision simplificatrice qui conduirait, à la suite de Heidegger et Kant, à réduire la dynamique de la modernité au processus d'émergence de la subjectivité, forme accomplie de l'exigence d'autonomie. L'hypothèse heideggérienne que la nature serait un matériau accessible en totalité à la connaissance et maîtrisable par l'homme pour atteindre ses objectifs – hypothèse indispensable à l'affirmation que l'accomplissement de l'homme est l'essence de l'humanisme – procède d'un réductionnisme incompatible avec la complexité de la naissance de la modernité. Thématisée par Heidegger et radicalisée par Kant, cette forme d'anthropocentrisme ferait de la trajectoire qui conduit de Descartes aux Lumières le parcours inéluctable de l'affirmation de l'homme comme sujet dont la vocation à l'autonomie et le renforcement continu de sa domination sur le monde seraient l'essence même de la modernité. Il est parfaitement légitime d'adhérer à un tel réductionnisme. Encore faut-il comprendre que faire de la « métaphysique du sujet » l'essence de la modernité porte en germe, dès lors que le vouloir et le pouvoir humains cessent d'obéir à une fin pour rétroagir sur eux-mêmes, à la puissance pour la puissance, c'est-à-dire à la volonté de puissance nietzschéenne.

De la dynamique individualiste caractéristique de la modernité et du processus d'émancipation de l'individu, la plupart des analyses contemporaines retiennent exclusivement l'accession de l'individu au rang de principe suprême qui, en rompant avec les sociétés traditionnelles, ne peut être soumis qu'à lui-même. Une fois encore, l'opposition binaire qu'une telle opposition suppose entre individu indépendant et homme assujéti à la collectivité obéit à une vision simplificatrice de la modernité qui conduit à un paradoxe : l'indépendance de l'individu à l'égard du corps social que l'individualisme

⁸⁸ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 91.

présuppose se trouve en porte à faux par rapport à l'hypothèse de l'autonomie, pourtant condition nécessaire, elle aussi, à la définition de la modernité. La valorisation de l'autonomie, en effet, n'exclut pas, bien au contraire, la soumission des individus à la loi dès lors qu'elle est librement acceptée. Le droit subjectif, issu par définition de la volonté humaine (en particulier sa dimension contractualiste), qui règne en maître sur le droit contemporain, en témoigne. En revanche, l'idéal d'indépendance tend inéluctablement à la promotion de soi et à un rejet de toute norme partagée. L'individualisme ainsi compris, en s'opposant à l'autonomie, s'oppose également à l'humanisme.

Ce rapide survol des concepts clés de la modernité et des problèmes qu'ils font surgir montre l'extrême difficulté à comprendre l'essence de la modernité et ce qui a présidé à son émergence. Comment, en effet, la croyance en un système de représentations fondé sur le respect de la tradition et l'organisation d'un monde régi par la nature ou par Dieu a-t-il pu céder face à l'hypothèse de l'existence d'un système d'auto-organisation du monde humain ? Comment un univers mental structuré par l'autorité des hiérarchies naturelles ou divines a-t-il permis qu'en son sein émergent les prémises d'une dynamique qui allait le pervertir et faire émerger les puissances permettant d'y mettre un terme ?

Répondre à ces questions nécessite de ne pas céder à la facilité d'une opposition binaire entre le concept de liberté promue par la modernité et ce même concept porté par la période pré-moderne : il est, en effet, impossible d'envisager « une transition directe » d'un univers à l'autre s'ils sont « antithétiques » et sont le fruit de « deux idéologies inconciliables »⁸⁹. La rupture entre ces deux univers doit être relativisée et, par suite, l'analyse doit faire apparaître dans les sociétés traditionnelles les figures qui révèlent les premières esquisses de l'individualisme ou, du moins, offrent la possibilité d'une interprétation individualiste de certaines formes de la société traditionnelle ayant favorisé le basculement vers la société moderne – du holisme à l'individualisme, de la hiérarchisation à l'égalitarisme. Il va de soi qu'une telle interprétation de la naissance de la modernité renvoie à une interrogation de ce que les religions, à commencer par le christianisme, tout en imposant des principes intangibles d'organisation des sociétés, ont contribué à la naissance de l'individualité.

À l'individu hors du monde de l'enseignement christique et paulinien du christianisme des origines va, en effet, se substituer – du moins s'ajouter – progressivement, au sein même du christianisme, l'individu moderne dans le monde. Aussi paradoxal que cela puisse paraître (mais sans un tel paradoxe, le basculement du holisme à l'individualisme ne se serait jamais réalisé), le christianisme originel, avec le caractère universaliste de la relation extra-mondaine de l'homme à Dieu, portait en lui l'argument central de la

⁸⁹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

destruction de sa composante holistique et, partant, une forme d'individualisme. Le chrétien est, en effet, membre du corps du Christ et a son origine en Christ : Dieu a formé l'Église à partir de Christ ; Il ne nous a pas seulement donné la grâce, la puissance et la nature de Christ, mais Il nous a aussi donné le corps de Christ, Ses os, Sa chair et Lui-même. Aussi les chrétiens sont-ils tous égaux en présence de Dieu. Pour reprendre la terminologie de Troeltsch, l'« universalisme absolu » du christianisme originel ne pouvait donc que conduire à son inversion en un « individualisme absolu »⁹⁰. Les premiers signes annonciateurs de l'individualisme moderne sont donc à trouver dans le principe d'égalité des hommes dans leur relation extra-mondaine à Dieu. Mais, puisque, dans le cadre des sociétés médiévales, ce principe d'égalité pouvait cohabiter avec celui des hiérarchies gouvernant l'organisation de ces sociétés, il a donc fallu, en outre, que la dimension individualiste du christianisme déborde le cadre extra-mondain pour infiltrer progressivement la vie dans le monde et que l'égalité et l'individualisme, valeurs centrales de la relation à Dieu, « contaminent » la vie mondaine. Cette capacité du christianisme à engendrer en son sein l'inversion de ses propres principes, ce qui fait de lui la religion de la sortie de la religion, il est aisé d'en retracer les principales étapes. En premier lieu, la conversion de l'Empire romain au IV^e siècle et l'émergence d'un christianisme d'État ont largement contribué, sur le plan politique, à ce basculement de la question de l'égalité extra-mondaine à la problématique de l'égalité et de l'individualité. Sur un plan plus théorique, il est évident que la Réforme, en particulier dans sa version calviniste, avec la disparition de la dimension holistique de l'Église et son évolution en une association d'individus, a été déterminante dans l'inversion de la relation de l'individu à l'Église. D'autres évolutions ont contribué, sur plus d'un millénaire, à cette inversion : il faudrait citer l'apport de la pensée augustinienne qui a dominé la chrétienté européenne du Moyen Âge, les travaux totalement novateurs de Guillaume d'Ockham qui ont permis de faire sortir l'idée de liberté de la sphère ecclésiale au monde séculier, les travaux de Francisco Suarez sur le droit naturel d'où naîtra l'idée d'une partition – donc d'une distinction irréductible des termes de la partition – loi éternelle, loi divine, loi humaine. Ce qui importe, c'est qu'il est indiscutable que le creuset du christianisme fut le point d'origine de l'orbite de la modernité, que la christianisation de la culture fit naître l'idée – proprement révolutionnaire – du principe de la liberté des individus comme pierre angulaire de l'humanité de l'homme.

⁹⁰ Camille Froidevaux, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

La naissance de la modernité européenne, de la Renaissance à l'orée des Lumières, fut donc marquée par une profonde mutation scandée par le déclin de la pensée médiévale et notamment la remise en cause des modèles de la théologie chrétienne pour laisser place aux premières expressions de l'autonomie de l'individu, à l'affirmation du libre-arbitre, aux premières explorations de la subjectivité et, à l'horizon, à l'émergence de la raison (comme qualité définitoire du jugement de l'esprit humain) et à l'idée de laïcité. L'Amérique n'eut pas, elle, à s'adonner à une relecture de son histoire et à opérer une quelconque rupture ni à constituer une quelconque école philosophique pour faire émerger une modernité philosophique et politique. Si l'Amérique des XV^e- XVII^e siècles s'est frayée un chemin vers la modernité, c'est qu'elle fut « l'un des pays où l'on étudie le moins et où l'on suit le mieux les préceptes de Descartes [...] Les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, [mais] ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement leur esprit à les adopter », « chaque Américain n'en appelle qu'à l'effort individuel de la raison »⁹¹. Mais la concomitance de la naissance de l'individualité en Europe et en Amérique ne doit rien au hasard. C'est en effet la religion qui a présidé à la naissance des sociétés américaines, une religion qui, de plus, s'est d'emblée imposée des limites, l'ordre religieux y étant toujours resté distinct de l'ordre politique. La contribution essentielle de l'humanisme chrétien à la naissance de la modernité européenne montre ainsi que, si cette dernière et la modernité américaine empruntèrent des chemins différents, elles puisèrent l'une et l'autre à la même source. La spécificité américaine tient à ce que, d'un côté, le christianisme fut dès les origines perçu comme un fait établi qu'il n'était pas question de critiquer ou de défendre et que, d'un autre, les Églises purent se multiplier et se modifier quasiment à l'infini. Cette façon de pratiquer leur religion « à la carte » a pavé le chemin des Américains vers l'individualité.

Dans le balisage de ce chemin, l'influence de la Réforme calviniste, dont l'Amérique fut en quelque sorte un des laboratoires, tient une place importante. La théorie calviniste de la prédestination, qui inverse la relation de l'individu à l'Église, considère, en effet, que l'individu n'a pas à s'en remettre à l'Église pour son salut et que celle-ci procède « du même principe dont sourd l'indépendance de l'individu, savoir le devoir éthique de préserver l'élection et de la rendre effective »⁹². Cette à cette notion d'élection, centrale dans l'émergence de l'individualité, que l'expérience américaine donnera tout son sens. Si l'Amérique n'eut pas à se confronter aux dogmes religieux, elle dut, au contraire, s'inventer des origines inspirées de l'histoire sainte. Le caractère religieux de l'expérience

⁹¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, Chapitre 1.

⁹² Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 59-61.

américaine a ainsi contribué à faire de l'Amérique une nation investie d'une mission universelle et de son peuple un peuple élu de Dieu. Supposés vivre dans une actualité perpétuelle, les Américains n'ont en fait jamais cessé d'inventorier leurs racines. Cette contradiction entre l'inclination des Américains à se tourner vers leur passé et le peu d'attrait pour l'histoire et la tradition, n'est qu'apparente : « L'histoire américaine s'est construite sur un déni de l'histoire au sens européen du terme. Le temps structurant de la nation est celui du mythe, donc de la mémoire contre l'histoire, de l'adhésion contre la distance. C'est ce temps qui est vécu, qui structure les comportements et les représentations.⁹³ » L'historiographie américaine témoigne de cette quête quasi obsessionnelle des origines. Bien avant les premiers effluves de la Révolution, la quête de ce temps initial où se conjuguent la « recréation du monde » et la « rupture avec l'histoire »⁹⁴ fut l'autre nom de la recherche d'une légitimité. La recherche des actes fondateurs, dont la Révolution américaine et la guerre de Sécession seront les derniers avatars, épousera les traits d'une reconstruction providentialiste : Dieu a choisi le peuple américain. En s'inspirant de l'histoire sainte où figurent nombre d'épisodes de dépossession violente justifiés par leurs fins, les violences de la conquête seront passés par pertes et profits, les Américains devenant ainsi les premiers hommes ayant pris possession d'un territoire vierge. Ce qui importe ici, c'est le sentiment d'élection divine et le providentialisme qu'il a contribué à faire naître. Les faire remonter à la création de la Nouvelle-Angleterre, sorte de nouvel Israël, peuplée de colons investis d'une mission divine, permet de tracer la ligne de partage entre l'histoire et le mythe mais, quelle qu'en soit l'origine – aucune analyse historique n'est totalement exempte de mythes –, c'est la prééminence du sentiment religieux qui doit retenir l'attention et le rôle de ce dernier dans la naissance de l'individualité.

Mais, outre la force du sentiment religieux, ce qui frappe l'observateur de la société anglo-américaine des XVI^e-XVII^e siècles, c'est l'extrême diversité du paysage religieux, à commencer par la multiplication des Églises protestantes. À l'époque anglo-américaine, l'Amérique fut une terre de refuge où puritains, quakers, catholiques, huguenots, etc. purent bénéficier d'une relative tolérance – du moins si l'on excepte les condamnations frappant, dans certaines colonies, les quakers et les sorcières. Aussi Thomas Paine n'avait-il pas tort d'écrire avec enthousiasme, au seuil de l'indépendance : « La découverte de l'Amérique a précédé la Réforme – comme si le Tout-Puissant dans sa bonté avait voulu ouvrir un sanctuaire pour les persécutés des temps à venir, ceux qu'un

⁹³ Jean Kempf, *Les mots des États-Unis*, Presses Universitaires du Mirail, 2002.

⁹⁴ Élise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance 1763-1800*. Paris, Maspéro, 1976.

jour leur patrie priverait d'amitié et de sécurité.⁹⁵ » Marx ne dira pas autre chose en définissant, en 1843, l'Amérique comme le « pays de prédilection de la religiosité⁹⁶ ».

Le bouillonnement durant la guerre civile anglaise des années 1642-1660 donna naissance à une diversité protestante qui trouvera outre-Atlantique un environnement propice à son développement. L'Église anglicane s'imposera dans le sud au cours du XVII^e siècle et les congrégationalistes dans la Nouvelle-Angleterre. Dans de nombreuses colonies, toutefois, aucune Église établie ne prendra le contrôle institutionnel : les quakers, les anglicans, les presbytériens, les catholiques côtoieront les luthériens, les calvinistes et les mennonites, les Frères moraves, les Dunkers ou les Amish, d'origine allemande, les huguenots et les calvinistes suisses et les Juifs, en majorité sépharades.

Le XVII^e siècle américain fut marqué par deux utopies protestantes : celle des puritains en Nouvelle-Angleterre à partir de 1630 ; celle des quakers en Pennsylvanie en 1680. Tous les groupes protestants graviteront autour de ces deux noyaux. Les puritains ne furent pas les premiers Anglais à fouler le sol américain et ne sont donc pas les ancêtres de tous les Américains. Mais le récit de leur migration, véritable épopée d'inspiration biblique, a si profondément et si durablement marqué la culture des États-Unis – et pas exclusivement sur le plan religieux – que leur histoire est un point de passage obligé de l'histoire de la période coloniale et de son ombre portée sur la modernité. Ce point est également d'importance car le mot « puritain », mot inventé par les Anglicans pour couvrir de mépris les serviteurs de Dieu dans l'Angleterre du début du XVII^e siècle, repris en 1620 pour désigner les colons de Plymouth et qui se chargera de gloire au XIX^e siècle, est un des mots les plus galvaudés et les plus mal compris de l'histoire américaine⁹⁷, en particulier chez certains Européens qui pensent y trouver matière à asseoir paresseusement leur antiaméricanisme.

⁹⁵ Thomas Paine, *Common Sense*, (Trad. fr., B. Vincent, *Le sens commun*), Paris, Gallimard, 2007, p. 39.

⁹⁶ Bernard Cottret, *Karl Marx : Une vie entre romantisme et révolution*, Paris, Perrin, 2007, p. 74.

⁹⁷ Un puritain est un protestant, plus précisément un calviniste qui, conformément à l'esprit et la lettre de la Réforme, reconnaît la primauté des Écritures, le sacerdoce universel, la recherche du salut, deux des sept sacrements des catholiques (le baptême et la cène) mais rejette l'autorité du Pape. Le puritanisme est donc un mouvement qui, sans constituer une véritable Église distincte de l'Église anglicane, s'appuie sur une critique de la Réforme anglicane jugée incomplète et imparfaite. Comme l'écrit Samuel Mather, les puritains s'opposent à ce « qu'on ne puisse prêcher l'évangile sans porter le Surplis, que le Baptême ne puisse être donné sans le signe de croix, qu'on doive communier en s'agenouillant ou se baisser devant l'Autel ». Ils s'opposent, de plus, aux fêtes papales et au gouvernement des Évêques. Bien qu'ayant activement participé à la construction de l'anglicanisme, les puritains anglais seront, en raison de leur rejet de la pyramide ecclésiologique, de la liturgie, de la prédestination (Dieu donne le salut avant la naissance), progressivement marginalisés, notamment par ceux des anglicans qui sont enclins à des concessions envers le catholicisme. De plus, un courant au sein du puritanisme – celui que l'on retrouvera en Nouvelle-Angleterre – exige l'autonomie totale des églises. Ce point fondamental de leur organisation les distingue de toutes les autres composantes du calvinisme.

Les puritains américains, mettant à profit leur isolement, s'emploieront à construire une Église véritablement puritaine sur les bases d'une théologie et d'une organisation ecclésiale nouvelles – ce que l'on appellera le *New England Way*. Les théologiens anglais d'inspiration calvinistes s'étaient confrontés au problème laissé ouvert par la théologie du réformateur genevois : comment avoir l'assurance d'être élu et être à même de tenir ses obligations morales ? Les théologiens puritains anglais y apportèrent une réponse, la théologie de l'alliance (*covenant*), une interprétation d'un chapitre de la Genèse dans lequel Dieu établit son alliance avec Abraham, interprétation en vertu de laquelle il existe un contrat entre Dieu et le fidèle. Selon ce contrat, Dieu, dès lors accessible à la raison humaine, choisit les élus et donne par l'alliance les éléments révélateurs de son choix. Le fidèle qui prouve sa foi est élu et son élection est identifiable par les hommes.

L'idéal communautaire puritain passera à la postérité au travers de l'image de la « cité sur la colline ». Celle-ci fera son entrée dans l'Histoire, dans le sermon, intitulé « *A Model of Christian Charity* », prononcé en mars 1630 par John Winthrop, premier gouverneur du Massachusetts. Celui-ci exalta dans son message le besoin d'unité : « chaque homme a besoin de l'autre pour qu'ils puissent être unis par l'amour fraternel » ; ainsi devons-nous « nous apprécier l'un l'autre, se réjouir ensemble, porter le deuil ensemble, travailler et souffrir ensemble » en gardant toujours à l'esprit notre devoir envers la communauté. Cette unité doit s'accommoder de la nécessaire hiérarchie du monde : « Dieu Tout-Puissant [...] a disposé de la condition humaine que de tout temps certains doivent être riches, d'autres pauvres, certains éminents en pouvoir et dignité, d'autres misérables et soumis. » Ce message d'unité laissé par le sermon de Winthrop sera repris dans une version sécularisée et parcourra toute l'histoire des États-Unis. Sa conclusion marquera durablement, en effet, la rhétorique messianique américaine : « Nous devons nous considérer comme une cité sur la colline. Le regard de tout le monde se porte sur nous. » Inspiré de l'Évangile de Matthieu, couramment utilisé dans les sermons puritains dans l'Angleterre du XVII^e siècle, ce texte passera inaperçu des colons avant d'acquérir au fil des siècles une immense postérité. Qualifié de « meilleur sermon du millénaire » par le *New York Times* en 1999 par le Président de *Harvard University*, le texte de Winthrop reste une clé indispensable à la compréhension de la culture américaine. L'image de « la cité sur la colline » transcende l'histoire des États-Unis.

Née au milieu du XVII^e siècle en Angleterre, la Société religieuse des Amis, dont les membres seront appelés quakers, trouvera une terre d'élection en Pennsylvanie et à un degré moindre au Delaware. Le quakerisme sera cette autre grande utopie religieuse de l'Amérique anglaise après celle des puritains. L'une des croyances fondamentales des quakers est l'idée de lumière intérieure, déjà présente chez les baptistes et les piétistes allemands du XVI^e siècle. Les autres traits distinctifs du mouvement sont l'absence d'un

sacerdoce, la primauté de l'Esprit saint sur la Bible, le refus de prêter serment, le culte silencieux et le pacifisme.

Dès le milieu du XVIII^e siècle, les anglicans, les puritains et les quakers domineront la vie religieuse des Treize Colonies. À ces trois grandes Églises s'ajouteront une diversité de mouvements religieux : huguenots, presbytériens, réformés hollandais, luthériens, calvinistes suisses, catholiques, baptistes, frères moraves, sectes allemandes, juifs. Cette diversité est le fruit de la diversité du peuplement américain et de la fluidité des sociétés nées de la colonisation. Mais la largeur de ce spectre ecclésial, toujours en mouvement et objet de multiples ruptures, s'apparente à un « marché » des religions où les colons passent d'une confession à une autre et n'est autre que le reflet de cette Amérique millénariste, terre promise où les limites du possible peuvent être repoussées à l'infini.

Ce marché des religions, dans lequel les colons peuvent choisir une Église parmi celles qui se trouvent à leur disposition, sera conforté par ce qu'il est convenu d'appeler le Grand Réveil⁹⁸, un des moments clés de l'histoire religieuse de l'Amérique. Ce Réveil provoquera, en effet, une forte augmentation du nombre de fidèles dans la plupart des Églises (celles qui possèdent un clergé et une structure ecclésiale) mais provoquera une volatilité accrue du paysage religieux. L'idée que chacun peut choisir à sa guise une Église, passer de l'une à l'autre malgré les implications sociales d'un changement d'appartenance s'ancrera dans la société. Il s'agit, aujourd'hui encore, d'un trait distinctif de la société américaine.

Cette « privatisation » du choix religieux va, en outre, constituer un terreau idéal pour la naissance de l'individualisme américain et, à l'horizon, d'une société laïque⁹⁹. Il sera aisé aux acteurs de la période pré-révolutionnaire de faire naître les germes qui vont

⁹⁸ Limitées à leur fonction socio-culturelle, les Églises établies, dans chacun des ensembles religieux, vont tendre à s'allier aux riches et aux puissants qui dirigent la vie économique et politique des colonies et à prêcher l'ordre civique et social, manifestation présumée de la volonté divine. Les églises anglicanes et congrégationalistes auront progressivement tendance à privilégier la recherche d'un « ordre chrétien » au détriment de l'évangélisation des populations nouvelles et des fidèles. Les membres des sociétés quaker manifesteront un intérêt croissant pour les questions financières. En réponse à cette situation, un sursaut de ferveur religieuse, un *Great Awakening*, va naître en Angleterre et déferler sur l'Amérique.

⁹⁹ Les Églises anglicane (devenue épiscopaliennne) et congrégationaliste, sorties affaiblies du Grand Réveil, perdront, dès le début de la période révolutionnaire, leur position privilégiée. Avec la déclaration d'indépendance, les constitutions des États élimineront la notion d'Église établie, en évoquant toutefois le Créateur. La Constitution fédérale de 1787, elle, ne fera mention d'aucune référence à Dieu et conduira ainsi à l'institutionnalisation, – définitive – de la laïcité. De plus, aucune condition d'appartenance religieuse ne sera exigée, selon la Constitution fédérale, d'un candidat à une fonction officielle. La surprise créée par une telle rupture suscitera de vives oppositions au sein de la population américaine et fera du difficile processus de ratification un moment crucial de l'histoire des États-Unis. La Déclaration des Droits (*Bill of Rights*), adopté en 1791 pour répondre aux inquiétudes des anti-fédéralistes sur les libertés individuelles, marquera encore plus nettement l'institutionnalisation de la laïcité. Le Premier amendement interdit, en effet, au Congrès l'adoption d'une loi qui préconiserait « l'instauration d'une Église officielle ou interdisant le libre exercice d'une religion », et tourne ainsi le dos à toute idée d'Église établie et de religion nationale. Outre le désir des révolutionnaires d'opérer une césure entre l'État fédéral naissant et les Églises, c'est bien la multiplicité de celles-ci qui en aura permis la réalisation.

bouleverser – à jamais – la relation entre les Églises et l'État et d'inscrire dans la déclaration d'indépendance les éléments qui conduiront à une Constitution sans référence à Dieu.

Que l'Amérique soit ainsi devenue un laboratoire de l'individualisme et, contrairement à une idée reçue chez les Européens – nous y reviendrons –, de la laïcité, montre l'intrication des dimensions religieuse, politique et culturelle de la société américaine qui vont conduire à la Révolution, l'un des plus grands événements de l'Histoire du monde.

3. L'émancipation par la raison

Si la philosophie politique fut ébranlée par l'émergence de l'individualité et de la subjectivité, elle eut à connaître un bouleversement d'une semblable ampleur avec l'irruption de l'historicité, c'est-à-dire l'application de la raison à l'histoire, et le réexamen des problématiques politiques qui jusqu'alors avaient été appréhendées sous le seul angle de l'éternité. Le chemin de l'accès de la raison à l'histoire fut tracé par Leibniz¹⁰⁰. Cette affirmation mérite d'être étayée dans la mesure où la monadologie leibnizienne fit l'objet de deux lectures et connut deux postérités diamétralement opposées : celle de la raison majuscule qui conduira aux Lumières et à l'idéalisme allemand ; celle, opposée à la première, qui sous la plume de Jacobi¹⁰¹ jettera les bases du romantisme. Ce double héritage, un des aspects les plus troublants de la naissance de la modernité, ne doit pas obérer l'apport du modèle monadologique qui, le premier, permit de penser un ordre du monde à partir d'une multiplicité de monades, d'unités irréductibles les unes aux autres et indépendantes les unes de autres qui constituent le réel, ces monades étant régies par une dynamique les faisant passer d'un état à un autre. La transposition à l'histoire de ce modèle qui postule que le mode de l'existence de la substance consiste en une fragmentation d'unités irréductibles les unes aux autres mais obéissant à un ordre qui les relie s'impose à l'esprit : l'historisation de la monadologie conduit à l'historicité, l'histoire obéissant donc à une rationalité immanente mue par une dynamique dont les éléments constitutifs sont les initiatives individuelles indépendantes les unes des autres mais convergeant vers une certaine harmonie.

Aussi Cassirer a-t-il sans doute raison de juger la conception monadique de la substance comme l'hypothèse qui a rendu possible la philosophie de l'histoire¹⁰². En

¹⁰⁰ Gottfried Wilhelm von Leibniz, *La Monadologie*, 1714.

¹⁰¹ Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume ou la croyance, réalisme et idéalisme, Liberté, Providence et raison* (1787), trad. L. Guillermit, in *Le réalisme de Jacobi*, Presses de l'Université de Provence, 1982.

¹⁰² Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. fr. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.

passant du statut d'entité statique indifférente à ses accidents qui ne peuvent qu'être observés à celui d'entité dynamique, la substance acquiert, sous la plume de Leibniz, la capacité à s'autoproduire et à se diversifier. Cette évolution de l'identité à soi de la substance, cette production de l'identité dans la diversité qui constitue le fondement de la monadologie, fait que, à la suite de Leibniz, non seulement la vision dynamiciste de la substance conduit à l'historicité mais, de plus, l'historicité devient constitutive de la substantialité.

Ce lien entre substantialité et philosophie de l'histoire permet également de comprendre que l'irruption de la subjectivité ne pouvait suffire, à elle seule, à la naissance de la philosophie de l'histoire et que seul l'accès de la raison à l'histoire pouvait y pourvoir. La naissance du sujet était insuffisante à l'émergence de l'idée d'une rationalisation de l'histoire, d'une recherche de lois et de régularités. L'œuvre de Descartes ne laisse d'ailleurs apparaître nulle trace d'une philosophie de l'histoire, d'une forme quelconque d'historicité. Il faudra attendre Vico, contemporain de Leibniz, et sa *Scienza Nuova* pour que la philosophie de l'histoire accomplisse ses premiers pas. Selon Horkheimer, en effet, il fallait pour y parvenir que, en dépit de « la confusion vécue de la vie et de la mort », puisse apparaître une « intention cachée et bienveillante, à l'intérieur de laquelle le fait individuel, apparemment incompréhensible et absurde, a une place et une valeur entièrement déterminées ». Deux syntagmes sémantiques, dans l'analyse d'Horkheimer (« construction d'un sens caché », « place et valeur déterminées »), doivent retenir l'attention. Le second souligne la rupture opérée par Leibniz par rapport à la vision théologique du monde mais également la contiguïté de l'historicité et de l'historicisme. Le premier permet de mesurer la portée de la monadologie leibnizienne qui conduira Vico à affirmer « que la Providence règne dans l'histoire humaine et qu'elle réalise ses buts au travers des actions des hommes sans que ceux-ci en aient la pleine conscience et sans qu'il soit nécessaire qu'ils la possèdent »¹⁰³ mais également que l'idée selon laquelle la raison gouverne le monde doit faire droit à la Providence chrétienne.

Ces deux points – la concession faite à la vision chrétienne de la Providence, le concept même d'historicité – alimenteront l'analyse critique par Hegel de l'héritage leibnizien, donc du principe de raison comme loi gouvernant le monde. Prisonnière de la conception chrétienne de la Providence, la raison leibnizienne n'est, selon Hegel, qu'un objet de foi, laquelle « s'oppose à la connaissance du plan providentiel »¹⁰⁴ et se révèle dès lors incapable de pénétrer pleinement l'historicité. Pour parvenir à cette fin, l'idée

¹⁰³ Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. fr. Denis Authier, Paris, Payot, 2010.

¹⁰⁴ Georg W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 10-18, 2003 [1822-1830]

leibnizienne devrait être approfondie. L'esprit divin, dans la théodicée leibnizienne, est transcendant et est donc une monade extérieure aux monades qui forment le système du monde. Aussi la rationalité ne peut-elle se fonder que dans un au-delà. Par ailleurs, ce fondement dans une transcendance interdit à la raison de soumettre le réel de manière effective. C'est également dans le sens d'une radicalisation que Hegel s'emploiera à modifier l'approche leibnizienne de l'historicité. Du « *nihil est sine ratione* » de Leibniz à la définition hégélienne de la philosophie dont le seul but est « d'éliminer le hasard », il y a certes un lien de filiation mais également un saut qualitatif, celui qui va de l'historicité à l'historicisme. L'historicisme rationaliste de Hegel consistera à fonder l'affirmation selon laquelle, pour que l'histoire puisse obéir à un processus réellement rationnel, il ne peut y avoir de différence entre l'être et le devoir-être. Il est vrai que le virage ainsi négocié par Hegel avait pour ambition de vaincre l'irrationalisme prôné par les romantiques – un ennemi d'autant plus redoutable qu'il se revendiquait d'un héritage leibnizien – et qu'il dut pour ce faire accorder à ces derniers que la modernité condamnait la pensée à une universalité vide et abstraite, incapable d'appréhender le réel. Pour résister efficacement au romantisme, pour lequel il ne peut échoir à la raison humaine de dire le juste et qui entend réhabiliter la tradition comme seule source du droit, Hegel se verra conduit à élaborer, comme ses ennemis romantiques, une version de l'historicisme.

Mais ce qui a également contribué au basculement hégélien de l'historicité au déterminisme historique, indépendamment des courants philosophiques auxquels il s'est opposé, c'est la transposition à l'histoire des modèles de la mécanique newtonienne, c'est-à-dire d'un déterminisme qui règnera sans partage sur la philosophie des sciences jusqu'à la cosmologie einsteinienne incluse. Il faudra attendre l'émergence de la mécanique quantique et des théories du chaos en physique pour que le non-déterminisme acquière ses lettres de noblesse dans les domaines des sciences exactes avant d'exercer son influence – dont l'histoire reste à écrire – sur les régimes politiques nés d'une vision historiciste du fonctionnement des sociétés¹⁰⁵.

Toujours est-il que le prix de la « victoire » de Hegel sur le romantisme fut élevé : une soumission à l'historicisme contre le constructivisme des Modernes ; le retournement de la critique développée par les Lumières contre elle-même, donc le sacrifice de l'esprit des Lumières. Mais qu'est-ce donc que l'esprit des Lumières ?

La célèbre formule de Kant, selon laquelle « les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute [...] Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières »,

¹⁰⁵ Il n'est pas interdit de penser que le rôle de savants comme Sakharov ou Zinoviev fut plus déterminant que celui d'un Soljenitsyne dans la « descente aux enfers » du régime soviétique.

laisse une question sans réponse et laisse apparaître une ambivalence. En premier lieu, s'il est indéniable que l'Europe fut le centre névralgique des Lumières, il n'en va peut-être pas de même de leurs retombées. À en croire Condorcet, ce sont les constitutions des États d'Amérique qui auraient le mieux protégé les droits inaliénables de l'homme. Le jeune Marx établira, lui aussi, un rapprochement entre la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et les constitutions américaines pour affirmer qu'elles ont également vidé la notion de liberté de tout contenu objectif et l'ont mise au service de la propriété. En outre, l'usage qui est d'admettre que le siècle des Lumières est celui de la raison et ainsi de postuler l'unité et la cohérence du siècle est tout entier dans la définition de Kant. Or, la raison à l'époque des Lumières eut autant de visages que de philosophes ou d'écrivains qui se réclamèrent de son autorité : la raison de Kant n'est pas celle de Voltaire, ni celle de La Mettrie, ni celle de Wolff, pour ne rien dire de Sade. L'ambivalence tient à ce que cette définition de Kant autorise plusieurs lectures, celle de Cassirer : les Lumières désignent la philosophie du XVIII^e siècle et celui-ci est tout entier sous le signe des Lumières, mais également une lecture qui renvoie à une définition plus large de la pensée éclairée, qui traverse l'histoire de l'humanité et qui « de tout temps [...] a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains »¹⁰⁶.

La question première – qu'est-ce que l'esprit des Lumières ? –, c'est-à-dire la question de la contribution à la philosophie politique de la pensée du XVIII^e siècle, que celle-ci coïncide avec les Lumières ou n'en soit qu'une étape dans le long processus de la pensée éclairée, est donc insusceptible d'une réponse univoque. On peut néanmoins isoler quelques lignes de force qui sont autant de caractéristiques¹⁰⁷ des Lumières. L'inversion de la primauté entre finitude et absolu est, sur le plan métaphysique, la principale de ces caractéristiques. La philosophie des Lumières opérera, en effet, un retournement complet des rapports entre ces deux concepts : on passera d'une conception de la finitude (de l'homme) perçue comme valeur seconde par rapport à l'absolu (divin) à l'idée d'un absolu comme simple prolongement de la finitude qui dès lors sera valorisée – condition *sine qua non* de l'insertion de la question de l'homme au cœur de la réflexion de la philosophie des Lumières. Dans le schéma théologique, l'absolu divin est un universel par rapport auquel le fini humain est relatif ; dans la pensée éclairée, c'est la finitude qui est à l'origine et au fondement, l'absolu devenant une simple représentation du fini. D'ailleurs, outre la révélation qui, de l'ordre du miracle et du surnaturel, est incompatible avec la

¹⁰⁶ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialectique de la raison*, trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

¹⁰⁷ On serait tenté de parler de traits typiques de la philosophie des Lumières, en l'occurrence de traits prototypiques (qui définissent l'assimilation interne aux objets d'une catégorie), plutôt que de traits stéréotypiques (qui synthétisent la différenciation externe). L'usage contemporain de ce dernier terme (la lutte contre les stéréotypes !) rend toutefois incompréhensible cette terminologie.

raison qui ne saurait admettre que les vérités naturelles et attestées, le dogme du péché originel, figure centrale de l'hypothèse de la petitesse de l'homme liée à sa finitude, sera ainsi la cible principale de tous les tenants des Lumières, de Voltaire et Hume à Rousseau, Kant et Fichte, des Lumières canoniques aux Lumières critiques : « L'idée de péché originel, est en effet la cible commune qui unit dans leur lutte les diverses tendances de la pensée des Lumières. Hume lutte aux côtés du déisme anglais, Rousseau aux côtés de Voltaire : il semble que pour un temps, afin d'abattre cet ennemi commun, il ne reste rien des différences et des divergences.¹⁰⁸ » La doctrine de la petitesse et de l'humiliation de l'homme vis-à-vis de Dieu, fera ainsi place à la dignité humaine. Pour Kant, dans ses *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, il s'agit d'inverser le sens du péché originel : « la sortie de l'homme hors du paradis [...] n'a été rien d'autre que le passage de l'état de primitivité d'une créature purement animale à celui d'humanité, passage des lisières où le tenait l'instinct à la direction qu'exerce la raison ; bref, de la tutelle de la nature à l'état de liberté. » Ainsi le péché originel marque-t-il l'avènement de l'humanité et de son histoire. Cette inversion du rapport entre finitude et absolu aura également une portée essentielle sur la théorie de la connaissance. Dès lors que l'on exclut la médiation offerte par la transcendance, le fondement de la connaissance ne peut plus faire référence à la divinité. Les liens entre pensée et être, entre vérité et réalité ou entre sujet et objet se trouvent rompus. Cette question du fondement de la connaissance, ainsi ouverte par la rupture de ces liens, la philosophie des Lumières se donnera pour tâche de la résoudre. À défaut d'y parvenir de façon satisfaisante, les Lumières verront s'ouvrir de nouvelles questions qui seront l'amorce d'un processus de sécularisation : puisqu'il n'y a rien à attendre d'une intervention divine, les sciences, l'histoire, le droit, échapperont à la tutelle de la théologie ; les liens entre la connaissance et ses fondements seront eux-mêmes inversés et la raison redéfinie.

Si l'on définit le siècle des Lumières de manière exclusive comme le siècle de la raison, on prend le risque de passer à côté d'un aspect essentiel : le passage de la raison déductive à la raison fondée sur l'observation, du *Discours de la méthode* de Descartes aux *Regulae philosophandi* de Newton. Le XVIII^e siècle sera ainsi celui de l'avènement des sciences naturelles bien plus que celui de la rationalité. Les mathématiques perdirent leur suprématie, la géométrie – jusqu'à lors discipline reine des mathématiques – étant censée ne rien apporter à la connaissance car se contentant d'établir des principes par déduction logique sans pouvoir appréhender le réel : « Étant donné qu'il n'existe dans la nature ni surface sans profondeur, ni ligne sans largeur, ni aucun point sans dimension, ni aucun corps qui possède la régularité hypothétique que lui suppose le géomètre, sa

¹⁰⁸ Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966.

science ne semble plus qu'un rêve mis en équations. Illusion que de vouloir recréer le monde par le mouvement et par l'étendue.¹⁰⁹ » Ce rêve caressé par Descartes avait fait long feu ; le règne de Newton pouvait s'ouvrir : les mathématiques désormais au service de la physique et surtout des sciences naturelles étaient remises à leur « juste » place. Que la science soit celle de la nature après que la religion eut laissé place à la religion de la nature ne saurait surprendre. En revanche, que l'on justifie cette évolution par une critique de la philosophie des mathématiques (ligne sans largeur, point sans épaisseur) qui coïncide très précisément avec le point de vue aristotélicien – critique d'Euclide et de Platon –, point de vue qui, de plus, fonde le rejet de l'infini en acte au profit du seul infini de puissance (autre argument clé de la philosophie aristotélicienne), point de vue repris implicitement par les juristes médiévaux et explicitement par Maïmonide, semble être passé inaperçu des philosophes des Lumières et des commentateurs. De plus, les mathématiques ont une vie en soi et ne se limitent pas à être les pourvoyeuses de modèles pour la physique et les sciences de la nature. Newton devenu un sorte de demi-Dieu, Galilée (le Galilée astronome) réhabilité, les sciences naturelles et expérimentales pouvaient commencer leur règne dont nous ne sommes pas sortis aujourd'hui : pas d'axiomes, de déduction logique ou d'abstractions, seulement des faits pour aboutir à d'autres faits pour en tirer les « lois de la nature ».

Libérée de son arrimage à la théologie et forte de l'infléchissement de la raison (de sa conception déductive à son appréhension par l'observation), les Lumières mettront la philosophie pratique au service de leur idéal : l'émancipation par la raison. La réalisation de cet idéal, auquel souscriront tous les philosophes des Lumières, suppose que l'homme puisse s'affranchir autant que possible de sa finitude. Toutefois, la philosophie des Lumières ne se réduira pas à une philosophie du progrès, les œuvres de Rousseau et Hume en témoignent. Elle est, en revanche, porteuse de l'idée nouvelle de perfectibilité de l'homme, l'arme de destruction du dogme du péché originel. Aussi la préoccupation liée au désir d'émancipation par la raison sera-t-il l'avenir de l'humanité, de la projection des faits de l'histoire sur l'avenir : la vérité est à inventer, non à découvrir ; le pouvoir est un produit de la société. Ce privilège accordé à l'avenir relativement au passé, loin de contrevenir à l'historicité, se manifestera de diverses façons : le passé, porteur de l'autorité de la tradition, nuirait à la connaissance en s'opposant à la perfectibilité ; l'autonomisation par rapport au passé prendrait le visage de la tolérance, le règne du doute se substituant à celui du préjugé ; la connaissance du passé permettrait la maîtrise de l'avenir.

¹⁰⁹ Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Hachette Littératures, *op. cit.*, p. 133.

La contribution des Lumières européennes à l'esprit de la modernité fera l'objet de nombreuses critiques. Nous avons déjà fait référence aux romantiques qui dresseront un acte d'accusation sans concession : les Lumières auraient conçu la raison comme une raison désincarnée, aveugle aux phénomènes de la vie ; elles auraient promu l'athéisme ; elle se seraient montré indifférentes à l'histoire. Cette analyse, pour caricaturale qu'elle soit, n'en n'a pas moins atteint certains points faibles de la philosophie des Lumières et a enclenché une dynamique qui n'a pas fini de produire ses effets.

Les Lumières se verront, par ailleurs, reprocher d'avoir défendu un universalisme abstrait et d'avoir paradoxalement conduit au relativisme généralisé : c'est la thèse défendue par Adorno et Horkheimer dans leur fameux ouvrage *Dialectique de la raison*¹¹⁰. En déstabilisant le seul universel vraiment fiable, fondé sur l'idée d'un Dieu unique créateur du monde et des hommes, les Lumières s'interdirent, selon l'École de Francfort, de fonder quoi que ce soit puisque rien ne peut plus dès lors s'opposer au scepticisme. Les sciences humaines, censées se construire indépendamment de la foi et accéder à l'autosuffisance, finirent par s'autodétruire en laissant place aux préjugés qu'elles prétendaient combattre. Ainsi, « les philosophes des Lumières attaquèrent la religion au nom de la raison : ce qu'ils anéantirent en fin de compte fut non pas l'Église mais la métaphysique et le concept objectif de raison proprement dit, la source d'énergie de leurs efforts mêmes.¹¹¹ » Fossoyeurs de l'universel qu'elles étaient censé porter sur les fonts baptismaux, les Lumières auraient inauguré, selon le mot inventé par Nietzsche, le « nihilisme contemporain » et ainsi tous les maux de la modernité. Le monde de l'humanisme aurait enfanté celui de l'inhumain.

Mais les critiques les plus acérées viendront des philosophes des Lumières eux-mêmes. Personne ne semble avoir remarqué que l'expression de « lois de la nature » est calquée sur son équivalent juridique, lequel n'a pourtant de sens que pris dans un système hypothético-déductif. Nature et raison étaient donc pris dans une sorte d'équivalence : la nature était rationnelle, la raison était naturelle. Si cette « équation » trop simple eut le plus grand mal à convaincre ses propres promoteurs, c'est qu'elle n'était pas à même de rendre compte de la richesse infinie et de la complexité de la nature, d'autant que celle-ci, toujours évoquée, n'est jamais définie et que la raison a partie liée avec l'esprit dont la naturalité est tout sauf évidente. La nature suit-elle inexorablement son cours sans se soucier de l'espèce ou est-elle animée d'un destin ? Est-elle indifférente ou hostile ? Rien n'a davantage troublé la conscience des philosophes des Lumières : notre logique est-elle la même que celle de la nature ? Politique et nature, morale et nature, ne sont-elles pas des

¹¹⁰ Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974 [1944].

¹¹¹ Ibid, p. 238.

alliances douteuses ? La nature exerce des forces démesurées qui ne relèvent pas du raisonnable. L'empirisme, en réduisant la connaissance à la perception des sensations par l'esprit, interdit logiquement l'hypothèse de l'existence de la nature, être extérieur à l'esprit. Voltaire, lui-même, en vint à supplier la nature : « Où es-tu, Nature ? Je vis dans toi ; il y a cinquante ans que je te cherche et je n'ai pu te trouver encore. »

La critique la plus radicale, la plus imparable, sur ce point, vint de l'un des philosophes des Lumières : David Hume. Nul ne se disait plus attaché que lui aux faits de la nature dont il espérait dégager le fait central qui aurait fourni l'explication universelle de la nature. Pourtant, dans son *Treatise of human nature*, il allait ruiner, sur ce point, la philosophie des Lumières. Hume reprocha d'abord aux déistes d'avoir succombé à la tentation de l'anthropocentrisme et d'avoir fait de l'Être suprême une sorte de surhomme : les déistes avaient conçu l'intelligence de Dieu sur le modèle de l'homme. L'ingéniosité supposée de la nature ressemblant à celle des hommes, les causes de l'une et l'autre devaient se ressembler : le créateur de la nature était en quelque sorte semblable aux êtres humains mais doté de qualités supérieures. Il ne fut guère difficile à Hume de montrer la faiblesse et le ridicule d'une telle thèse, simplement appuyée sur la notion de relation de cause à effet. Pour Hume, rien ne prouve que la nature obéisse à une quelconque causalité : « Le monde que nous habitons est un grand théâtre dont les machines nous sont cachées ; nous ne voyons pas les premiers ressorts, nous ignorons les causes des événements ; menacés sans cesse de mille maux, nous manquons toujours ou d'intelligence pour les prévoir, ou de puissance pour les écarter [...]. Des causes secrètes versent sur la race humaine ces biens et ces maux ; elles agissent souvent lorsqu'on s'y attend le moins, et leur façon d'agir est un mystère.¹¹² » Même sans adhérer au scepticisme absolu de Hume, ce qui importe ici, c'est l'introduction dans l'appréhension de la nature de l'inconnaissable (ce qui échappe, au moins momentanément, à notre entendement) et de l'incertitude dont les éventuelles « lois de la nature » sont enveloppées, l'un et l'autre ruinant le scientisme de la philosophie à laquelle Hume s'attaque. Ajoutons que les déistes font un usage fallacieux du syllogisme : en substance, puisque les mêmes causes ont les mêmes effets, des effets semblables doivent avoir des causes semblables – une inversion logiquement irrecevable du lien de causalité.

Les Lumières acquises à l'empirisme de Locke et, un temps, au rationalisme de Descartes – deux doctrines contradictoires –, les encyclopédistes (d'Alembert, Diderot, Buffon) sous l'influence de Leibniz, les *Aufklärer* sous celle de Spinoza : tous ces éléments disharmoniques (empirisme, cartésianisme, leibnizianisme, spinozisme) ont introduit, dans la théorie de la connaissance, nombre d'incohérences. Elles ne seront

¹¹² David Hume, *Treatise of human nature*, Dover Philosophical Classics, 1739-1740.

résolues que par Kant mais au prix de la désagrégation d'une pièce maîtresse de la philosophie des Lumières : l'empirisme. Reprenant tous les éléments de la théorie de la connaissance, Kant en vint, en effet, à énoncer l'élément clé de sa *Critique de la raison pure* : l'esprit ne se limite pas à enregistrer les données extérieures, il est un prisme réfractant d'un univers qui ne devient nôtre que grâce à cette transformation : « la sensibilité perçoit suivant des formes *a priori* ; l'entendement lie suivant des catégories *a priori* ; la connaissance dépend d'un élément *a priori*, qui l'organise.¹¹³ » L'homme n'est donc pas esclave de la loi naturelle.

Si les analyses des origines de la modernité américaine ne font généralement pas allusion aux « Lumières américaines », c'est qu'aucun mouvement dans l'Amérique anglaise de la fin du XVIII^e siècle ne correspond réellement à une telle dénomination, du moins au sens où nous l'entendons habituellement, c'est-à-dire au sens d'un mouvement idéologique structuré s'attachant à une critique des systèmes politiques (les monarchies européennes) et sociaux (critique du monopole idéologique de l'Église, critique de la primauté des corps). Le terme même d'*enlightenment*, par sa polysémie, recouvre d'autres réalités que le rationalisme critique porté par les Lumières européennes. Il est vrai que les philosophes européens des Lumières voulurent s'imaginer une Amérique éclairée qui aurait participé à la lutte contre l'« infâme ». Il est vrai également que certains Américains séjournant en France, tel Franklin, participèrent à l'orchestration de cette fiction. Mais, si l'on se réfère à la définition kantienne des Lumières comme « sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable », l'état de tutelle étant « l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre », rien dans la période prérévolutionnaire américaine n'autorise une telle interprétation. Toutefois, conformément à l'historiographie, nous parlons de « Lumières » américaines pour qualifier ce mouvement idéologique prérévolutionnaire qui conduira le Nouveau Monde à l'indépendance et à la Révolution.

Sans chercher à forcer le trait, il est possible d'affirmer que, loin d'être fille ou sœur des Lumières européennes, la période prérévolutionnaire américaine pourrait revendiquer la paternité de ces dernières. L'Amérique prérévolutionnaire a en effet vécu pendant plus d'un siècle selon les principes d'une modernité idéologique auquel les Lumières européennes offrirent une traduction et une conceptualisation. L'Amérique anglaise, pourtant peuplée à l'origine d'immigrants attachés aux cadres traditionnels de l'Angleterre qu'ils avaient quittée, a promu la tolérance religieuse et permis la séparation de fait des Églises et de l'État, a mis en pratique la rationalisation des institutions et rendu

¹¹³ Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Hachette Littératures, *op. cit.*, p. 276.

possible la participation des populations à la gestion de la société. Avant même le déclenchement de la Révolution, les institutions politiques des treize provinces s'étaient dépouillées des traits féodaux et monarchiques hérités du système politique anglais. Même les monarchistes, adversaires de l'indépendance, étaient souvent des personnalités éclairées. Le XVIII^e siècle européen, outre la rupture opérée avec les lignes de l'Ancien Régime, n'eut ainsi qu'à conceptualiser les principes que l'Amérique avait mis en pratique depuis un siècle.

Ce qu'il y a de spécifique à l'Amérique, c'est l'étroitesse des liens entre religion et pensée éclairée. Dès le milieu du XVIII^e siècle, les colonies acceptèrent le principe du pluralisme religieux. Secouées par le Grand Réveil, les religions durent s'adapter et, partant, renforcèrent leurs liens avec la modernité culturelle. Pour être plus précis, dans le milieu du XVIII^e siècle américain, la diffusion de la philosophie des Lumières fut accompagnée d'un puissant mouvement de réveil évangélique faisant irruption sur la scène sociale. L'évangélisme dit de réveil représenta un tournant culturel de la plus grande importance dans le monde américain qui revitalisa la tradition protestante et continuera de croître et d'évoluer au cours du XIX^e siècle. La co-présence de ces deux phénomènes doit être comprise non comme une lutte de la foi contre la raison, mais plutôt comme la naissance d'une foi nouvelle dans la raison. Il serait erroné de considérer les « Lumières » américaines comme l'avant-garde de la raison et le mouvement évangélique comme une arrière-garde. Ces deux mouvements participeront à un climat et partageront d'ailleurs des idéaux et des postures intellectuelles. Les rapports entre mouvement évangélique et Lumières sont difficiles à saisir, en raison de l'ampleur des problématiques philosophiques qu'ils soulèvent. Quelques traits essentiels de ces liens peuvent néanmoins être mis au jour : l'alliance entre philosophie morale et religion, les liens entre la ferveur émotionnelle de l'évangélisme et la philosophie des sentiments, le messianisme millénariste et son alliance avec le messianisme révolutionnaire ; la coexistence pacifique d'une sensibilité évangélique avec l'esprit des Lumières chez des évangélites « modérés ».

Certes, l'atmosphère intellectuelle des Lumières européennes était foncièrement hostile à l'épanouissement d'une approche privilégiant la foi sur la raison mais, la philosophie morale qui s'affirmait alors n'étant pas sans antécédents dans la tradition protestante des affections religieuses (tradition anglicane et puritaine), et plus généralement chrétienne, les Lumières et l'évangélisme ne furent nullement antagonistes. En outre, les philosophes sceptiques, déistes ou matérialistes remettant en cause la religion révélée, *a fortiori* ceux contestant le dogme du péché originel, représentaient une minorité dans le monde anglo-américain. En Amérique, les déistes et les matérialistes, ainsi que les philosophes français qui dénonçaient les superstitions et les supercheries

historiques du christianisme eurent une audience limitée et circonscrite aux élites qui, elles-mêmes, demeurèrent attachées à la religion révélée. Le succès que Rousseau rencontra chez les élites révolutionnaires fut principalement dû à son exaltation de l'homme « naturel » nourrissant un sentiment religieux venant du cœur (la « lumière intérieure »). En Amérique, le sentiment religieux fut toujours très respectable même pendant l'époque révolutionnaire.

Les liens entre évangélisme et Lumières deviennent aussi plus intelligibles si l'on prend en compte la philosophie morale, un volet important des Lumières. La philosophie morale enseignée à Harvard et à Yale au XVIII^e siècle, qui s'intéressait aux origines du sentiment moral, de la nature de l'homme et du comportement des hommes en société, s'affirmera comme un courant philosophique majeur. En harmonie avec la tradition chrétienne en général et, plus particulièrement, avec la théologie protestante des affections religieuses, la nouvelle philosophie morale ne remettait nullement en cause les fondements de la dogmatique chrétienne, mais la faisait converger avec les idées maîtresses des Lumières : Dieu a doté l'homme de la raison, d'un sens moral inné et de la capacité à les utiliser. Hormis ceux qui restaient fidèles au calvinisme, les représentants du protestantisme dans son ensemble embrassèrent donc volontiers la nouvelle philosophie morale et participèrent à son élaboration. Vertu philosophique et vertu chrétienne pouvaient ainsi coïncider.

Le messianisme évangélique est un autre exemple d'affinité avec un certain esprit des Lumières. L'aspiration messianique, cette foi dans la perfectibilité de l'homme et dans le renouveau de l'humanité – certes par l'entremise de la grâce divine – fut une sorte de mouvement parallèle au messianisme philosophique des Lumières, en particulier celles de la deuxième moitié du siècle, avec lesquelles le clergé américain dans son ensemble fit cause commune dans la lutte contre la domination coloniale de la mère patrie. Dans l'Amérique pré-révolutionnaire, Lumières et religion trouveront un terrain commun où confluent notions philosophiques et tradition réformée : la vision providentialiste chrétienne, le messianisme, le « pacte » entre Dieu et son peuple élu, la confluence de la vertu civique avec la vertu chrétienne.

Les évangéliques américains, œuvrant pour le Réveil et l'avènement du millénium, et tous des calvinistes convaincus, étaient néanmoins ouverts intellectuellement, voire éclectiques dans leur fréquentation des œuvres philosophiques et littéraires. Formés à Harvard et à Yale, où ils avaient étudié les classiques et avaient été au contact des courants philosophiques européens, ces pasteurs suivaient avec attention le débat philosophique et scientifique en cours parmi leurs contemporains. Leur ouverture intellectuelle fit incontestablement d'eux des hommes des Lumières, en dépit de leur orthodoxie calviniste et de leur engagement dans le réveil religieux. D'ailleurs, si ces

pasteurs ne remettaient pas en cause le pessimisme calviniste concernant la dépravation naturelle des hommes – pessimisme qu'ils considéraient comme « rationnel » et « raisonnable » –, et qu'ils affirmaient la toute puissance divine dans l'œuvre de rédemption par la grâce, leur ferveur évangélique représentait, en revanche, un élan optimiste, incitant le plus grand nombre à se repentir, à s'ouvrir à la grâce divine et à se transformer radicalement. Leur but était certes transcendant, puisque la conversion du plus grand nombre ne devait être qu'un prélude au retour du Christ sur terre, mais la transformation de la société tout entière en était une condition de possibilité. Cet espoir mis en cette transformation de la société et l'activisme qui en résultait étaient, au fond, en harmonie avec les Lumières. Il n'est donc pas excessif de parler de Lumières évangéliques américaines.

Après 1776, à l'opposé de ce qu'il advint en Europe, la modernité américaine laissa une place aux différentes sensibilités religieuses. Si l'Amérique fut définie par Marx dans la *Question juive* comme le « pays de prédilection de la religiosité », c'est que, pour la plupart des Américains, religiosité et modernité étaient consubstantielles et que les « Lumières » américaines ne remirent jamais en question cette alliance. John Adams, en 1790, disait ne pouvoir envisager une société sans Dieu et faisait part de son étonnement concernant les Lumières européennes et les débuts de la Révolution française : « Encyclopédistes et économistes, Diderot et d'Alembert, Voltaire et Rousseau ont contribué à ce grand événement plus que Sidney, Locke ou Hoadly, plus peut-être que la Révolution américaine et je dois vous avouer que je ne sais que penser de cette République de trente millions d'athées. » Certes abusive, sauf pour ce qui concerne Diderot, cette dernière épithète montre que John Adams a mieux saisi le probable impact des Lumières européennes, particulièrement les françaises, sur la religiosité que ne surent le faire les promoteurs de la pensée éclairée et les acteurs de la Révolution française. Certes Robespierre a toujours considéré l'athéisme comme une pathologie de la République qui détruit la cohésion sociale mais, pour le chef de file des Jacobins comme d'ailleurs pour Locke, si la préservation de la République de son éventuel anéantissement passe par la sauvegarde de la fonction du Transcendant, le recours à l'Être suprême n'est pas théologique, il est républicain. Dieu, pour Robespierre comme pour Rousseau, est un instrument civique au service des principes de la République. Le diagnostic de John Adams est probablement assez juste, du moins pour ce qui concerne les révolutionnaires français : si Robespierre rejette l'athéisme, c'est qu'il y voit le risque que la République soit désacralisée. Nous sommes loin de la conception américaine pour laquelle religiosité et modernité sont inséparables. Le lien entre religion et « Lumières » y est d'ailleurs si fort que ces dernières prendront fin, selon la plupart des historiens, en cette fin du XVIII^e

siècle, la crainte du jacobinisme français n'étant pas étrangère à la mise en sourdine de certaines opinions politiques avancées.

Avant même l'indépendance, l'Amérique vit l'éclosion du sentiment national, issue d'une pensée universaliste éclairée. L'Amérique pré-révolutionnaire fut un foyer intellectuel d'où jaillirent plusieurs éléments de théorie politique. Du projet dont Philadelphie et son *American Philosophical Society* furent le centre névralgique naquit l'idée de nation. Héritée pour une large part des théories de Locke, la notion d'individualisme put se développer théoriquement et s'implanter concrètement dans le Nouveau Monde. Sans passé féodal, libres d'accéder à la propriété et peu contraints par le corporatisme, les Américains mirent en application les idées issues de l'idéologie de l'individualisme. Par ailleurs, des textes des *whigs* radicaux naquit l'idée que la propriété était un pouvoir réel permettant aux citoyens de se défendre contre un État envahissant. Les cercles philosophiques de Philadelphie firent également place aux idées de l'école philosophique du sens commun (dite écossaise), un courant théorique animé par le désir de donner aux individus une liberté maximale en politique et en économie sous réserve que son exercice ne se fasse pas aux dépens du bien commun.

Les travaux issus de ces foyers intellectuels se conjoiendront pour permettre l'émergence, à la fin du XVIII^e siècle, d'une mentalité révolutionnaire et authentiquement républicaine : comme Adams l'écrira à Jefferson en 1815, la révolution américaine avait eu lieu dans l'esprit du peuple avant de se produire dans les faits et, quand elle se produisit, les idées latentes ou explicites des Lumières se cristallisèrent politiquement. C'est peut-être en ce sens qu'il est permis de dire que les Lumières américaines n'ont jamais existé : c'est qu'elles furent indissociables de la Révolution.

Ce mouvement idéologique et son incarnation révolutionnaire, où cohabitent l'idée républicaine et l'individualisme, relèvent d'une façon de concevoir la politique que l'on retrouvera dans les articles du *Fédéraliste*, rassemblant des textes sur l'expérience théorisée de l'individualisme, le souci du bien commun et le sentiment antimonarchiste. Cette conception de la politique est la traduction d'une façon de voir essentiellement américaine qui n'aura aucun équivalent du côté des Lumières européennes. Parfaite antithèse du *Contrat Social* de Rousseau, ces textes du *Fédéraliste* auront une portée considérable sur la pensée libérale contemporaine. Les idées exprimées par Madison, Hamilton et Jay, qui ont puissamment contribué à la définition d'un État moderne (recherche d'un compromis entre pluralisme et consensus, entre républicanisme et souveraineté populaire), marqueront la culture politique mondiale. Les travaux de Madison, en particulier sur ces questions essentielles de l'interprétation du républicanisme, se situent bien au-dessus de ceux de leurs pairs européens, « au-dessus de [ceux] de Voltaire par exemple dont l'imagination n'allait pas au-delà des vieilles idées

usées d'un roi philosophe.¹¹⁴» S'il n'y eut pas à proprement parler de Lumières américaines, car elles furent partout et nulle part, rien ne vient conforter – bien au contraire – l'idée d'une contribution marginale et « provinciale » de l'Amérique pré-révolutionnaire, *a fortiori* de la Révolution américaine.

Le rôle de cette dernière fut de favoriser l'inscription dans les faits d'idées politiques nées au sein même de la société et que Madison et ses co-auteurs du *Fédéraliste* amenèrent à concrétiser en une œuvre majeure. C'est pourquoi l'idée républicaine et le langage de la modernité du XVIII^e siècle furent sans aucun doute mieux défendus à Philadelphie qu'à Paris et plus répandues dans les lointaines contrées américaines qu'en Europe. C'est également pour cela que, dans les États-Unis naissants, l'institutionnalisation des principes libéraux se fit sans réelles difficultés et que la République américaine n'eut pas à connaître le tragique destin de la Première République française. C'est en comprenant ce qui distingue le mouvement idéologique du XVIII^e siècle américain (appelé par abus de langage « Lumières » américaines) des Lumières européennes que l'on peut saisir les profondes différences entre les deux Révolutions, américaine et française.

4. La naissance de la conscience révolutionnaire

L'histoire culturelle de la période pré-révolutionnaire américaine, de 1763 à 1776, est celle de l'élaboration d'une vision du monde et du rôle particulier que l'Amérique devrait y jouer. Certains éléments de cette vision existaient depuis l'arrivée des premiers colons mais n'avaient pu jusqu'à lors acquérir une légitimité suffisante pour se fondre en une vision d'ensemble et bénéficier d'un attrait intellectuel leur permettant d'emporter la conviction. C'est pourtant le développement de cette vision qui, dans le contexte de la décennie qui commence en 1763, se traduira par une configuration d'idées traçant l'épuration intellectuelle de la révolution. Quels sont les éléments aux sources de la pensée révolutionnaire de cette période ?

L'élément le plus manifeste des débats de cette période est l'héritage revendiqué de l'Antiquité classique. Tous les colons ayant reçu une éducation minimale avaient une certaine familiarité avec les auteurs classiques. Bien que leurs connaissances de ces auteurs fussent souvent superficielles, leur vision du monde ancien s'appuyait sur un savoir précis et approfondi d'un petit nombre d'auteurs et d'une époque particulière présentant une analogie avec leur propre époque et le climat politique qui y régnait :

¹¹⁴ Vincenzo Ferrone & Daniel Roche, *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999, p. 493.

l'histoire politique de Rome, des guerres civiles du début du I^{er} siècle avant J.-C. jusqu'à l'effondrement de la République à la fin du II^e siècle après J.-C. et l'établissement de l'Empire. Leurs auteurs de prédilection – Cicéron, Tacite et Salluste – avaient connu l'époque où la République était menacée ou celle du déclin des vertus morales et politiques que la République avait incarnées. Ils avaient glorifié un passé paré des vertus de la simplicité, du patriotisme, de la justice et de la liberté et haï leur époque corrompue, cynique et oppressive. Les colons y voyaient une analogie avec l'Amérique des années 1760-1770. Leurs valeurs provinciales étaient, selon eux, menacées par la corruption qui sévissait au cœur du pouvoir, la tyrannie et le dévoiement de la Constitution. L'Angleterre était à l'Amérique ce que « César avait été à Rome ». Les colons seraient des Cicéron dénonçant la décadence de Rome et des Brutus prêts à se sacrifier.

Les références à l'Antiquité nourrirent la littérature sans pour autant offrir à la pensée révolutionnaire des colons un véritable substrat politique. L'Antiquité apporta en effet aux idées révolutionnaires une coloration plutôt qu'une grammaire. Il en va différemment des Lumières européennes dont l'influence sur les Américains du XVIII^e siècle, en dépit des efforts de ces derniers pour en gommer les effets, est indiscutable – en témoigne notamment la profusion des traces dans la littérature de l'époque. Tous les pamphlets de l'Amérique révolutionnaire fourmillent, en effet, de citations, de références et d'emprunts aux principaux penseurs des Lumières européennes. Les auteurs américains se référaient à Locke à propos des droits naturels et du contrat social et politique, invoquaient Montesquieu pour sa définition de la liberté et des données institutionnelles qu'elle impliquait, louaient l'anticléricisme de Voltaire, citaient Beccaria pour sa définition de la loi pénale ou encore Grotius pour son approche des droits des nations et des principes du gouvernement civil. Toutefois, comme pour ce qui concerne l'invocation de l'héritage de l'Antiquité classique, les références aux penseurs des Lumières européennes laissent apparaître des connaissances assez superficielles de la portée des œuvres de ces derniers. *Whigs* ou *Tories*, où qu'ils se situent sur l'éventail des positions politiques du mouvement révolutionnaire, les auteurs américains furent influencés par les figures, majeures ou mineures, des Lumières européennes mais, faute d'avoir été analysées et critiquées, leurs œuvres, en dehors de celle de Locke, n'eurent pas d'influence déterminante sur la pensée révolutionnaire américaine.

La désinvolture avec laquelle l'Amérique révolutionnaire se référerait aux théoriciens européens de la raison universelle se retrouve, dans une certaine mesure, dans la familiarité revendiquée des mêmes auteurs, les juristes des colonies en particulier, pour la *Common Law* anglaise et les grandes signatures de l'histoire du droit anglais. La *Common Law* eut une influence décisive sur la prise de conscience de la génération révolutionnaire pour qui le droit anglais avait autant d'importance que le rationalisme des Lumières. Pour

les colons, l'histoire du droit anglais du XVII^e siècle recélait un trésor d'expérience de la façon dont les principes de la justice et des droits individuels pouvaient se traduire concrètement. Mais le droit, en tant que tel, était insusceptible de les instruire sur les décisions à prendre dans l'urgence dans laquelle ils se trouvaient.

Une autre source importante d'idées et d'opinions politiques pour la génération investie dans la révolution fut le corps des théories politiques des puritains de Nouvelle-Angleterre, en particulier les théories liées à la théologie du contrat. Les premiers dirigeants de la mission coloniale avaient en effet élaboré une pensée qui, renforcée par certains auteurs au XVII^e siècle, reprise par le principal courant de la pensée politique du XVIII^e siècle sous l'influence de prêcheurs éclairés et finalement acceptée par le protestantisme, eut une certaine influence sur les auteurs révolutionnaires. Cette tradition perpétuait l'idée qu'il fallait voir dans la colonisation de l'Amérique par les Anglais la main de Dieu et l'accomplissement de ses vœux. C'est ce courant de pensée qui, au-delà de son influence propre sur le mouvement révolutionnaire, conduisit à penser que l'Amérique jouissait d'une place particulière dans le dessein de Dieu et que les colons se situaient à un point critique du destin de l'humanité.

Toutefois, quelle que fût leur importance, ces sources d'inspiration – Antiquité classique, Lumières européennes, *common law* anglaise, théologie du contrat – ne peuvent suffire à définir l'esprit révolutionnaire américain. Les contradictions entre ces divers courants de pensée sont trop nombreuses pour constituer un corps doctrinal cohérent. À titre d'exemple, la *Common Law* exige la prise en compte de précédents juridiques et, ainsi, se leste du poids de coutumes qu'un rationaliste des Lumières peut difficilement accepter. Entre ces deux pôles contradictoires, les tenants de la théologie du contrat supposaient l'incapacité foncière de l'homme à améliorer sa condition et postulaient l'origine divine des principes de la politique.

S'il y a un courant idéologique qui permit de tisser la trame de la pensée révolutionnaire et de dépasser les contradictions de ces courants disparates pour en faire un tout cohérent, c'est du côté de la pensée politique et sociale née avec la guerre civile anglaise qui, grâce à des théoriciens d'opposition au pouvoir monarchique, trouva sa forme définitive au tournant du XVIII^e siècle, qu'il convient de le trouver. Les colons s'identifiaient volontiers à cette lignée d'écrivains radicaux, unis dans la critique du pouvoir, qui luttaient contre la cour et le haut clergé. Si ces auteurs (John Milton, James Harrington, Henry Neville, Algernon Sydney, John Trenchard, Thomas Gordon) sont tombés dans l'oubli, ils n'en ont pas moins contribué à former les esprits de la génération révolutionnaire. Leurs pamphlets, édités dans l'*Independent Whig* et les *Cato's Letters* (*Lettres de Caton*), étaient de violents réquisitoires contre la société et la politique anglaise du siècle. Les exposés virulents de Trenchard et Gordon fournirent, en

complément des écrits de Locke, les bases pour la définition de la liberté politique et eurent même une influence supérieure à celle de ce dernier pour l'identification des origines sociales des menaces pesant sur cette liberté. Pour compléter cette liste de « précepteurs de la liberté civile » qui eurent une influence décisive sur la pensée révolutionnaire américaine, il faut mentionner l'évêque anglican Benjamin Hoadley, célèbre pour son opposition à la doctrine du droit divin et de l'obéissance passive et qui, à la fin de sa vie, établit des relations continues avec les représentants de la politique américaine progressiste. Il faut encore mentionner Robert Molesworth, opposant au gouvernement de Walpole et connu pour son *Account of Denmark*, étude des processus par lesquels des États libres succombent à l'absolutisme. Citons également Henry St James, Vicomte de Bolingbroke, le philosophe écossais Francis Hutcheson et l'instituteur Philip Doddridge qui, chacun à leur manière, n'eurent de cesse de dénoncer la corruption de leur époque et l'autocratie naissante. Tous ces auteurs étaient les grandes figures de cette génération dont les colons connaissaient en profondeur les écrits.

Ce sont ces idées radicales de la génération des précurseurs qui seront développées et appliquées à la situation politique née de la controverse anglo-américaine. Les figures dominantes parmi les avocats anglais d'une réforme politique étaient Richard Price, Joseph Priestley et John Cartwright. Parmi les œuvres des historiens *whigs* auxquels les colons de la génération révolutionnaire se référeront, l'*Histoire d'Angleterre* de Paul de Rapin-Thoyras, exilé huguenot, eut une influence à la mesure de la « preuve » apportée aux colons de la validité des théories développées par les écrivains radicaux opposés notamment à la religion d'État. Dès le début du XVIII^e siècle, les idées de cette lignée d'auteurs anglais radicaux furent assimilées par les colons et établirent les bases idéologiques de la révolution américaine. Moins d'un an après sa parution à Londres, les *Cato's letters* firent l'objet d'une publication dans le *New England Courant* de James Franklin. La collection complète de l'*Independent Whig* fut réimprimée à Philadelphie entre 1724 et 1740. Les écrits de Trenchard et Gordon parurent dans le *New York Weekly Journal* à partir de 1733. Les écrits américains du XVIII^e siècle portent témoignage de l'influence exceptionnelle de cette littérature radicale dont la pensée et les concepts maîtres – les droits naturels, le fondement contractuel de la société, le caractère mixte de la Constitution garantissant la sauvegarde des libertés en Angleterre – se répandirent dans les colonies sous une forme plus ou moins vulgarisée.

Tout en manifestant leur accord avec la Constitution anglaise, garante de la liberté, et avec la ligne politique de l'Angleterre géorgienne, ces écrits entendaient mettre en évidence les dangers menaçant cet héritage et les risques de déclin des vertus morales et politiques. Dans les colonies, les éléments moraux permettant la mise en place d'un régime politique soucieux de préserver la liberté et de vaincre la corruption semblaient

exister par avance et s'incarner dans la vie quotidienne de la plus grande partie de la population. Mais, si les écrits des écrivains radicaux et des dirigeants de l'opposition anglaise y gagnèrent rapidement en influence, c'est que subsistait la menace qu'une croissance irraisonnée des ministères conduise à ce que l'exécutif fasse de ses pouvoirs un usage comparable à celui auquel la « Glorieuse révolution » de 1688 avait mis fin en Angleterre car inapproprié au gouvernement d'un peuple libre. Les hommes politiques de l'opposition anglaise suscitèrent dans les colonies une adhésion générale et l'Amérique se forgea ainsi une « tradition » ancrée dans le radicalisme. Cette appropriation par la génération de la révolution du radicalisme politique anglais des XVII^e et XVIII^e siècles fournit ainsi aux acteurs américains un ferment idéologique à même d'harmoniser les éléments discordants de leur pensée politique : les auteurs classiques, les concepts abstraits des Lumières, la jurisprudence de la *Common Law*, la théologie du contrat pouvaient être invoqués dans le cadre d'une théorie politique cohérente qui puisait son origine dans la guerre civile anglaise et qui, grâce à certaines modifications imposées par les hommes politiques de l'opposition et les défenseurs de l'hétérodoxie religieuse, constituait dès lors une idéologie révolutionnaire.

L'élément central de la réflexion politique, qui habite littéralement l'ensemble de la littérature pré-révolutionnaire, est la question du pouvoir – de sa définition, de son organisation et de son exercice. Les auteurs de toute tendance, appartenant à l'un ou l'autre parti, habillèrent ce concept de connotations péjoratives : le terme « pouvoir » (*power*) est associé à celui de « domination » (*dominion*). Le pouvoir exercé par des hommes renvoie à la domination, par la contrainte, d'hommes sur d'autres hommes. Toutes les métaphores négatives furent utilisées pour circonscrire le caractère essentiellement agressif attaché à la notion de pouvoir : on jugeait le pouvoir incapable de s'autolimiter, sa nature la portant à aller au-delà de son territoire. Le pouvoir est avide et « ne lâche pas ce qu'il a saisi ». C'est un « océan qui n'admet aucune limite », « une sorte de cancer toujours plus avide de dévorer », son appétit étant « insatiable ».

Cette nature prédatrice du pouvoir était d'autant plus crainte que sa proie désignée était la liberté et le droit qui fonde celle-ci et en permet l'exercice. L'espace public se partageait en deux zones d'influence antagonistes, celle du pouvoir et celle de la liberté. Cette dernière devait être défendue contre les excès et les débordements de la première. Quand le pouvoir prend le pas sur la liberté et le droit, le pouvoir devient brutal et se mue en un instrument de domination, comme ce fut le cas sous la dictature de Cromwell. Le pouvoir n'est pas mauvais par essence puisque fondé et légitimé par des colons qui, par des contrats volontaires, avaient accepté, en application de la théorie lockienne, qu'il soit confié au gouvernement. Mais la liberté, toujours « dissimulée dans les angles morts,

poursuivie et persécutée dans tous les pays par un pouvoir cruel »¹¹⁵, est, elle, dans les mains du peuple à qui elle appartient en propre. Cette conception des rapports antagonistes du pouvoir et de la liberté exprimée par les colons était fondamentalement liée à l'idée que, en tant qu'Anglais, ils étaient les dépositaires, avec les Anglais eux-mêmes, d'un héritage de la liberté qu'il leur appartenait de défendre. Ils considéraient que le peuple anglais, bien que gouverné à certaines époques par des tyrans, avait, mieux que tout autre, réussi à vivifier la liberté en contrôlant efficacement le pouvoir.

C'est évidemment la singularité de la Constitution de l'Angleterre qui offrait aux colons ce motif de relatif optimisme. Cette Constitution, à la philosophie de laquelle tous les Américains souscrivaient, était la plus « parfaite combinaison des pouvoirs humains qu'une raison finie ait jamais conçue [...] afin de préserver la liberté »¹¹⁶. S'il est une époque où l'idéal politique d'un peuple fut incarné par la Constitution d'une nation, ce fut le XVIII^e siècle. Pour les colons, ce siècle des Lumières fut également – peut-être surtout – celui de l'âge classique de la Constitution anglaise. Dans l'esprit des colons, la Constitution anglaise, fille de la Glorieuse révolution, n'est, dans sa rédaction et son applicabilité, attachée à aucune nation ou culture particulière. Elle prend son fondement dans la nature et définit le meilleur modèle de gouvernement qu'il est possible de concevoir. Même les membres du congrès opposés au *Stamp Act*¹¹⁷ se félicitaient d'être nés sous la forme la plus parfaite de gouvernement. Mais c'est également l'ambiguïté intrinsèque de la notion de Constitution qui, en pénétrant la pensée politique des colons, allait nourrir la crise des relations anglo-américaines et faire apparaître deux conceptions opposées du constitutionnalisme – une ligne de fracture entre l'Amérique et l'Angleterre qui ne sera jamais comblée ni même réduite. Au début de la révolution, le terme de « Constitution » ne renvoyait pas, pour les colons, à un ensemble de normes mais à une forme choisie de gouvernement et de droits auxquels aucune législation ordinaire ne serait susceptible de porter atteinte. Il s'agissait donc d'un agencement constitué – donc existant – d'institutions gouvernementales, de principes articulés à des coutumes et de lois. Ainsi, pour bien comprendre cette conception de la notion de Constitution, il suffit, comme l'a proposé John Adams, d'y voir une métaphore biologique. La Constitution politique est structurellement équivalente à la constitution du corps humain : ainsi, par analogie avec cette dernière, « la Constitution d'un gouvernement est un cadre, un

¹¹⁵ John Adams, l'un des pères fondateurs des États-Unis, in *Écrits politiques et philosophiques* (choix de textes, introduction, traduction et notes de Jean-Paul Goffinon), Presses universitaires de Caen, 2 vol., 2004.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 477.

¹¹⁷ Le *Stamp Act* (*Duties in American Colonies Act*) de 1765 fut le quatrième droit adopté par le Parlement britannique en vertu duquel tous les documents, permis, contrats commerciaux, journaux, livres et cartes à jouer, dans les treize colonies, devaient être munis d'un timbre fiscal. Ce prélèvement fiscal était destiné à couvrir les coûts de la présence militaire nécessaire à la protection des colonies.

système, un agencement de pouvoirs, choisis en fonction d'une fin donnée, à savoir le bien de la communauté tout entière.¹¹⁸ » Cette idée qu'un système d'institutions et de lois doit donner une traduction juridique aux principes fondamentaux – la raison, la justice, les droits moraux –, sans être absente de la Constitution anglaise, prit pour les Américains une place prépondérante, en réponse à la volonté de contrer une éventuelle suprématie du parlement.

Ces divergences en matière d'interprétation conduiront progressivement les Américains, au nom même du respect de la lettre et de l'esprit de la Constitution anglaise, à considérer cette dernière comme minée et, sous l'emprise de la corruption et de la prévarication, comme « pourrie en son cœur ». C'est ainsi que, en dépit de leur attachement apparent à la Constitution anglaise, les Américains vont développer une puissante idéologie et faire émerger des principes révolutionnaires étrangers au courant dominant de la pensée politique britannique. C'est pourquoi il fallut des nombreuses décennies pour que les historiens comprennent l'amorce du processus révolutionnaire américain et son cheminement vers l'indépendance. La formation de cette idéologie fut le fait des *whigs* mais également de *tories* traditionalistes qui entendaient répudier leur appartenance à une Angleterre corrompue. Cette opposition intellectuelle se plaçait dans le sillage du courant le moins influent en Angleterre, celui des radicaux à la gauche du whiggisme officiel. Négligé en Angleterre, ce courant suscita un vif intérêt dans les colonies. Le caractère révolutionnaire des *whigs* radicaux (les *real whigs* selon eux) procédait de leur rejet des transformations survenues en Angleterre pendant le siècle et s'appuyait sur les principes de la littérature libérale du siècle précédent. Mais si les *whigs* radicaux américains purent trouver une audience bien au-delà de leur sphère d'influence directe, c'est que la société américaine dans son ensemble s'était écartée, sans en être consciente, des normes de la vie sociale et politique anglaise, tout particulièrement de celles de la société cosmopolite et hautaine de Londres. Aussi les idées du courant *whig* radical, porteur d'un libéralisme politique extrême et animé d'une méfiance à l'égard de tout pouvoir, permit-il la cristallisation des inquiétudes des colons et l'élaboration d'une théorie américaine du gouvernement.

La théorie du gouvernement des *whigs* se résumait à l'idée – que l'on peut juger simpliste – d'un dualisme politique entre gouvernants et gouvernés : la politique ne serait rien d'autre qu'une lutte incessante entre les désirs d'un petit nombre de gouvernants et l'intérêt du peuple. C'est sur cette idée que se fondait l'ensemble de leurs convictions sur l'allégeance au pouvoir et la protection assurée par ce dernier, la dialectique entre le

¹¹⁸ John Adams, *Écrits politiques et philosophiques* (choix de textes, introduction, traduction et notes de Jean-Paul Goffinon), *op. cit.*, p. 478.

pouvoir et la liberté, entre la licence et la tyrannie et sur leur théorie de la révolution. À la différence des Anglais du XVIII^e siècle qui n'établissaient pas de distinction nette entre l'État et la société et qui continuaient à réduire la politique, en s'appuyant sur une conception médiévale des catégories sociales, à un conflit entre la Couronne et les Communes, les *whigs* s'estimaient devoir toujours être du côté du peuple. Le but du gouvernement devait être de contribuer au bonheur du peuple et de préserver la liberté de chacun. La société idéale, pour les *whigs*, était celle qui garantit la plus grande part de pouvoir personnel, c'est-à-dire la liberté. Considérée comme le pouvoir du peuple, la liberté est l'antidote à la tyrannie. Le droit du peuple à la résistance contre un gouvernement qui violerait le contrat qui les lie est la traduction ultime de la liberté du peuple. La liberté publique est la conjonction des libertés individuelles dans une autorité collective : l'institutionnalisation de la liberté individuelle des membres du peuple est donc le ferment de la démocratie en tant que gouvernement exercé par le peuple lui-même.

La théorie politique des *whigs*, que les Américains adopteront progressivement – avec quelques imprécisions – dans les dix années de débat avec l'Angleterre, ne se limitait pas à une série de principes philosophiques ignorant le contexte social et culturel au sein duquel l'exercice d'un gouvernement se déployait. Malgré la conviction solidement ancrée que la nature humaine est un invariant, la soumission de cette nature biologique brute au contexte social, historique et culturel était également une conviction commune. Les intérêts du peuple pouvaient donc varier en fonction des circonstances, de l'évolution dans le temps d'un peuple ou d'une culture particulière.

Ce qui, au premier chef, nourrissait le pessimisme des *whigs*, c'était de constater que le monde avait assisté au XVIII^e siècle à un anéantissement des libertés publiques d'une plus grande ampleur qu'au siècle précédent et, par-dessus tout, d'observer le spectacle offert par l'Angleterre : la Constitution anglaise, jadis phare de la liberté et réalisation parfaite de la raison humaine, était entrain de céder aux forces de la tyrannie. Autour de 1770, les métaphores utilisées par les colons pour décrire l'évolution de l'Angleterre ne laissent aucune place à l'interrogation : autrefois terre de liberté, l'Angleterre est devenue la terre de l'esclavage ; la nation, s'accrochant au bord du précipice, est emportée vers « une cataracte » ; le poison s'est instillé dans la nation et a transformé le peuple et le gouvernement en une « masse de corruption ». Au-delà d'une certaine grandiloquence dans l'énoncé du diagnostic, la force de l'idéologie radicale des *whigs* américains dans la condamnation de la « corruption » est qu'elle renvoie à un terme technique propre à la philosophie politique, apparu dans la littérature aristotélicienne, rendu célèbre par Machiavel, repris par les penseurs anglais du XVII^e siècle et transmis au XVIII^e siècle par tous ceux qui portaient un intérêt à la chose politique. Dans le cas de l'Angleterre, la

corruption ne se contentait pas de dissoudre les principes fondamentaux de la Constitution mais minait l'esprit du peuple – un point particulièrement alarmant pour les *whigs*. Selon ces derniers, la Couronne, en se dérochant aux règles des accords révolutionnaires de 1688, avait bouleversé l'équilibre fragile de la Constitution et provoqué la dislocation de ses mécanismes internes. Mais les *whigs* radicaux finirent par se convaincre – non sans raisons – que la restauration de la Constitution dans sa perfection originelle serait impossible en raison du niveau de dépravation du peuple. La relation complexe entre l'esprit des mœurs d'une société et sa constitution politique, qui dans le cas de l'Angleterre alimentait la crainte des *whigs*, renvoyait aux symptômes précédant la chute de Rome telle que rapportée par Salluste et Plutarque : tant que les Romains conservèrent leur amour de la vertu, leur État resta au faîte de la gloire ; le goût pour le luxe et l'abandon progressif de la simplicité des manières provoquèrent la corruption de la vertu et de l'esprit public au bénéfice d'un appétit pour les raffinements de la volupté ; aussi cette évolution fit-elle vaciller l'empire sur ses bases et finalement sombrer l'édifice. Il semblait aux *whigs* anglais radicaux ainsi qu'aux Américains que le peuple anglais, à l'instar des Romains, était trop corrompu pour que sa Constitution puisse être ramenée à ses principes premiers et permettre la régénération du pays. Quel que fût le degré réel de corruption du peuple anglais, les leaders des colons estimaient devoir dénoncer les forces de la tyrannie que le Roi et les ministres anglais exerçaient et avertir le peuple des colonies de l'existence d'une machination et d'une conspiration despotique contre la liberté des Américains.

C'est dans un tel contexte de controverse que les Américains conçurent leur rôle comme une entrave à l'évolution de la Couronne contre l'absolutisme et comprirent qu'ils étaient entrés dans un processus révolutionnaire : la liberté, dont ils avaient transplanté l'esprit dans le Nouveau Monde, était entrain de fuir le Vieux Monde et trouver refuge à l'Ouest. De cette révolution devrait surgir un puissant empire, seul espoir de voir préservés en Occident les principes de la liberté.

Tous les hommes de la Révolution française s'accorderont pour décréter l'incompatibilité et l'incomparabilité des fondements politiques et culturels de cette dernière et de ceux de sa devancière américaine. Condorcet, le premier, dans ses *Lettres d'un citoyen des États-Unis à un Français*¹¹⁹, développa ce thème et en orchestra sa diffusion : « Pour les Américains il s'agissait de se délivrer d'une aristocratie étrangère et pour les Français d'une aristocratie domestique. Pour les Américains de refuser la taxation d'hommes vivant à quinze cents lieues, et pour les Français de détruire le

¹¹⁹ Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, *Lettres d'un citoyen des États-Unis à un Français*, Philadelphie, 1788.

système fiscal par lequel certains d'entre eux écrasent les autres : ce que les Américains avaient à dénouer était un lien très lâche et ils avaient beaucoup à conserver (la procédure criminelle par exemple). Les Français en revanche avaient à défaire des liens très serrés (songeons seulement à l'intolérance religieuse) et rien à conserver. Aussi a-t-il fallu remonter, comme le dit Condorcet, à des principes plus purs, plus précis, plus profonds. Contrairement à la Révolution américaine, la Révolution française doit être une refondation du corps politique et social. »¹²⁰ L'idée de renouveau ne fut évidemment pas absente de la réflexion des révolutionnaires américains. Paine le dit en des termes que les révolutionnaires français n'auraient pas récusés : « Par sa situation particulière l'Amérique se présente comme au début d'un monde. On y assiste à la naissance même du gouvernement, comme si on se trouvait au début du temps. Le volume réel, non de l'histoire, mais des faits, déroule directement ses pages sous nos yeux et celles-ci ne sont mutilées ni par l'artifice ni par les erreurs de la tradition. ¹²¹» Mais jamais les Américains ne parleront – et pour cause – de faire naître un homme nouveau. C'est, en revanche, ce thème de la régénération qui va habiter la conscience des révolutionnaires français. La Révolution française sera une entreprise idéologique de construction d'un monde nouveau, de régénération de la société mais également de régénération de l'homme.

Dès avant les débuts de la Révolution, le discours dominant est celui de la reconstruction de la France non à partir d'une analyse critique de l'histoire et de la tradition mais fondée sur des principes : les droits de l'homme, la liberté, l'égalité des citoyens, la souveraineté nationale, la séparation des pouvoirs. Ces principes, qui alimenteront en continu le processus révolutionnaire, dessinent en creux l'idée de la « table rase » dont la logique renvoie à celle du mythe fondateur du contrat originare de la société et du pacte de gouvernement entre individus libres, égaux et sans attaches, c'est-à-dire au cadre politico-juridique délimité par les philosophes du contrat, de Hobbes à Rousseau. Cet état d'esprit donnera naissance au vocable de « régénération », terme qui apparaîtra sous la plume des révolutionnaires les plus modérés et les plus réformateurs dès 1789. Régénérer le royaume et la société pour voir apparaître un être nouveau et meilleur deviendra, en 1793, un leitmotiv du gouvernement de la Terreur dont la politique visera à la création d'un homme nouveau. Pour les partisans de la Révolution, la tradition n'a pas valeur de principe et les créations de l'esprit humain ne sauraient être vus comme les fruits d'un héritage ou d'un usage antérieur mais exclusivement comme des instruments, objets d'une construction.

¹²⁰ Mona Ozouf, *De Révolution en République. Les chemins de la France*, Paris, Quarto Gallimard, 2015, p. 209.

¹²¹ Thomas Paine, *Droits de l'homme, En réponse à l'attaque de M. Burke sur la Révolution française*, Paris, 1791.

L'usage de la notion de régénération peut surprendre. Tout comme celui de Révolution – les deux termes pouvant être identifiés l'un à l'autre selon Mona Ozouf –, le terme de « régénération » évoque un retour à un ordre ancien, idée en contradiction avec celle de la table rase. La régénération serait-elle une restauration plutôt qu'une rupture ? Il n'en est évidemment rien. Le préambule de la Déclaration des droits permettra de lever l'ambiguïté : « L'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements ». Si retour en arrière il y a, c'est un retour à des principes fondateurs qui ont valeur d'évidence et qui ont eu le malheur d'être oubliés. Aussi les droits énoncés dans la Déclaration le sont-ils comme axiomes et évidences naturelles. La régénération est donc, dans l'esprit des révolutionnaires, un retour à un fondement permettant de renouer avec des principes, de renaître pour peu qu'on souscrive à nouveau à des principes oubliés et dont la « vérité » doit s'imposer à tous. Il suffit alors de dévoiler l'évidence, d'en accepter les termes et de mettre en œuvre les conséquences dont elle est porteuse. Ce retour aux principes oubliés et la vérité de ces principes seront les thèmes centraux des discours des modérés favorables au constitutionnalisme mais aussi de ceux justifiant le recours à la Terreur.

Tous les historiens s'accordent à constater que le terme de « régénération », étranger à la philosophie des Lumières, est d'origine strictement religieuse, lié qu'il est à l'Évangile, à la résurrection et au baptême, à l'homme nouveau évoqué par saint Paul. Dans la sémantique chrétienne, la régénération désigne les effets du baptême et de la parousie mais, plus généralement, tout moyen d'accès à la foi et à la grâce divine. La métaphore de la régénération renvoie donc au rejet de l'Ancien régime pour revenir à Rome et Athènes et ... à l'Évangile. Cette métaphore est homologue à celle de la Renaissance dont la cible est le Moyen Âge et l'objectif le retour à l'Antiquité. Il y a, dans la Révolution française (et dans la Renaissance), comme l'a noté Tocqueville, une exaltation, une aspiration à « régénérer le genre humain », accompagnée des passions que suppose une telle exaltation¹²², qui puise aux sources de la mystique chrétienne. Ces emprunts contribueront également à faire de la notion d'égalité l'un des ferments de l'idéologie régénératrice. Le baptême, en tant que rite d'entrée, est participation à la mort du Christ et résurrection : le baptisé est « plongé dans la mort du Christ et enseveli avec lui pour ressusciter avec lui dans une vie nouvelle » et devient ainsi membre d'un corps (celui du Christ : on entre en Christ) et d'un nouveau peuple (celui de Dieu) et, de ce fait, le baptisé accède à l'égalité de tous dans le Christ. Cette égalité ne signifie pas l'élimination de toutes les différences sociales mais la possibilité de les dépasser dans l'unité spirituelle du Christ. La

¹²² Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, p. 89.

Révolution française trouvera dans l'idée d'égalité-régénération un levier pour l'émergence de l'égalité comme fondement politique d'une société nouvelle.

Une fois transférée dans le domaine politique par les révolutionnaires, ignorant (dans l'un des deux sens du mot) son origine chrétienne, la notion de régénération s'insérera dans un discours comminatoire. Les Déclarations des droits de 1789 et 1793 en témoignent : « les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme » relèvent d'une évidence que la raison permet de dévoiler ; puisque seuls « l'ignorance, l'oubli ou le mépris » peuvent masquer ces vérités d'évidence, il sera aisé aux acteurs de la Révolution de déchirer le voile et de faire que les citoyens accèdent à l'évidence. « Les réclamations des citoyens, fondées sur des principes simples et incontestables » pourront se faire entendre. Mais cette évidence suppose le recours à un registre injonctif. L'ordre établi et le conformisme sont tels que pour régénérer les hommes, les rendre plus justes et plus sociables, il faudra « faire entrer leurs âmes dans de nouveaux moules » et, pour que l'évidence réformatrice ait un effet social réel, faire peser sur elles le poids des nouvelles institutions. La finalité politique de cette idéologie régénératrice est ainsi de substituer aux autorités anciennes une autorité légitime et d'assujettir le citoyen à la loi qui n'est que l'expression de la volonté générale.

La naïveté d'une telle idéologie et l'aveuglement face aux risques qu'elle laisse entrevoir ne laissent pas de surprendre car pour faire admettre l'évidence, elle est contrainte d'acquiescer à une dimension coercitive : le discours sur la régénération étant nécessairement juste puisqu'il s'appuie sur une évidence, il faudra, comme l'énoncera Robespierre, « rappeler les hommes à la nature et à la vérité » (discours du 18 floréal de l'an II) et « remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie » (discours du 17 pluviôse de l'an II). Bien qu'exprimées en termes mesurés, ces injonctions paveront la voie à l'échafaud.

La forme prise par la traduction politique de l'idée de régénération montre, en outre, que la Révolution ne peut se réduire à une rupture avec l'Ancien Régime. Cette rupture fut, en effet, conditionnée par l'Ancien Régime. Tocqueville, le premier, dans *l'Ancien Régime et la Révolution*, définira l'Ancien Régime comme le « foyer générateur » de la Révolution et montrera une forme de continuité de l'un à l'autre. Mais sans doute faut-il aller au-delà du diagnostic de Tocqueville. Le cœur même de la rupture opérée par la Révolution recèle une forme d'appropriation de l'œuvre de l'Ancien Régime : la Révolution reprendra, en effet, à son compte une part de l'héritage de l'Ancien Régime et chaque étape de l'appropriation par les révolutionnaires d'une part de l'héritage provoquera une relance de la volonté de rupture et une réactualisation de l'idée révolutionnaire. Les principes généraux des droits de l'homme prirent naissance dans un contexte prédéterminé par le contexte politique de la monarchie dont les acteurs de la

Révolution reprendront les éléments pour la mise en œuvre de ces principes. Pour accoucher des droits de l'homme, la Révolution française dut faire appel à l'absolutisme. L'œuvre de la Révolution ne pouvait être accomplie et l'exigence des droits de l'homme être satisfaite dans le cadre de la monarchie absolutiste mais la rupture consistera en fait en l'accouchement de ce qui y était en gestation sans pouvoir aboutir et cet accouchement montre l'obligation pour les acteurs de la Révolution de s'approprier l'autorité absolue pour accomplir leur œuvre. On trouve là une explication de l'une des singularités de la Révolution française : les débuts de la Révolution sont menés par des hommes qui ne sont en aucune façon des révolutionnaires et dont la fibre républicaine est quasiment inexistante. Leur objectif est de conduire la monarchie à ce qu'elle devrait être en la rationalisant. Il n'est donc pas question d'affirmer que l'œuvre revendiquée par les révolutionnaires était déjà accomplie par la monarchie absolutiste puisqu'elle y était inaccomplissable mais qu'elle y était en gestation et que les acteurs de la Révolution en ont permis l'accouchement en utilisant la force coercitive de l'absolutisme, tout en en rejetant les aspects les plus irrationnels, notamment les privilèges.

Les philosophes des Lumières avaient, par avance, averti de la nécessité d'un pouvoir absolu pour faire naître et vivre la liberté. Dans *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire fait l'éloge du souverain et de l'absolutisme : « Un roi absolu qui veut le bien vient à bout de tout sans peine. » C'est grâce à l'autorité absolue qu'on peut atteindre le bien et réaliser la liberté. Ce thème de l'autorité absolue parcourra la philosophie politique du XVIII^e siècle. On la retrouvera, en particulier, sous la plume de Rousseau et chez les physiocrates : la raison, la liberté, le progrès ne peuvent advenir que sous l'autorité d'un pouvoir absolu. Sous l'hypothèse que cette autorité est légale et orientée vers le bien, l'égalité est garantie par la soumission de chacun à la loi, l'autorité permettant ainsi l'émergence d'une citoyenneté égalitaire. C'est ainsi que, en 1789, s'installent les principes des droits de l'homme et l'idée d'un régime plus satisfaisant que l'État royal. La République sera l'autorité vers laquelle la monarchie se dirigeait sans pouvoir l'atteindre.

Cette analyse donne tout son sens à la double métaphore de la révolution et de la régénération.

5. Les deux Révolutions

Les deux grandes Révolutions de la fin du XVIII^e siècle ont, par plusieurs voies, hérité de l'histoire de la philosophie politique certaines de leurs inspirations. Elles ont été, en effet, une mise à l'épreuve de la pratique des théories élaborées par l'école du droit naturel et des théories du contractualisme. Mais les Révolutions d'Amérique et de France n'ont pas

été seulement des héritières ; elles ont en retour contribué à l'histoire de la philosophie politique en permettant l'émergence de nouvelles thématiques chez certains de leurs auteurs et en renouvelant ainsi certaines des problématiques majeures de la philosophie politique.

La révolution américaine, amorcée dans les années 1760 par le déclenchement d'un mouvement d'hostilité à l'égard de certaines décisions du Parlement et de certains fonctionnaires de la Couronne, s'avéra être au terme de la décennie bien plus qu'une simple libération de la tutelle britannique. La dynamique révolutionnaire allait emporter les colons vers un cataclysme qu'ils n'avaient pu anticiper. Ils avaient cherché à ne pas transgresser la Constitution anglaise mais, en s'écartant progressivement des positions officielles de l'Angleterre, leurs divergences ne pouvaient que s'approfondir et se durcir. C'est quand ils se rendirent compte qu'il était devenu impossible de garder comme modèle une constitution anglaise non corrompue que les *whigs* américains décidèrent de rompre avec la patrie qui avait vu naître leurs ascendants. Cette rupture avec l'Angleterre fut capitale. Elle est sans aucun doute l'un des événements majeurs de l'histoire de l'Occident.

Toutefois, elle n'ira pas jusqu'à abandonner les principes premiers de la Constitution anglaise que même la Déclaration d'indépendance ne reniera pas. La répudiation de la monarchie conduira à l'adhésion au républicanisme – un républicanisme dont l'esprit, né au sein des courants radicaux britanniques du XVII^e siècle, n'était pas incompatible avec la constitution anglaise dans sa pureté originelle.

La Révolution américaine n'a jamais aspiré, à la différence de sa cousine française, au titre de modèle politique. Elle constitue, en effet, une expérience irréductible à toute interprétation au travers de schémas hérités, condamnée qu'elle fut à se renouveler constamment pour s'inscrire dans l'histoire en marche. Le cadre républicain au sein duquel la démocratie américaine s'est finalement inscrite n'était nullement conforme aux idéaux qui avaient inspiré la lutte pour l'indépendance ni aux schémas élaborés par le pays lors de son accession à la souveraineté. Si la naissance de la république américaine fut si laborieuse, c'est qu'il lui fallut à la fois produire une théorie politique et la mettre en œuvre en temps réel, les institutions américaines étant chargées d'encadrer et de faire vivre la société démocratique, d'inventer une représentation de la souveraineté sans prétendre l'incarner. Comment en effet instituer une république chargée d'encadrer une société démocratique qui, rétive à toute limitation, en menaçait la stabilité ?

La Révolution américaine et la démocratie républicaine sont donc d'étranges objets de réflexion pour un européen. Le caractère exceptionnel et irréductible à des schémas pré-établis de l'expérience américaine nécessite une analyse philosophique, politique et

anthropologique. Analyser les principes théoriques qui animèrent les révolutionnaires américains est d'autant plus important qu'il est difficile de compter sur l'historiographie tant l'histoire des États-Unis a, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons, largement refoulé ses origines révolutionnaires. L'histoire américaine se caractérise par un rejet de la théorie et de ses fondements politiques.

Amorcée par la réorganisation de l'Empire britannique consécutive à la victoire sur les Français en 1763 et les changements dans la vie des colons américains, la Révolution américaine fut la réponse à la situation politique ainsi créée : élaborer une pensée politique capable de comprendre cette situation nouvelle et lutter contre la domination anglaise. Une fois théorisée, cette pensée politique aboutit à la déclaration d'indépendance en 1776 et, pour donner vie à cette volonté d'indépendance exprimée par la déclaration, à la définition d'institutions pour les ex-colonies. Les débats constitutionnels aboutirent à la Constitution de 1787 mais les intenses débats que son écriture et sa ratification avaient fait naître produisirent de profonds clivages qui, conjugués au caractère procédural du texte, rendirent difficile sa mise en application. Aussi la Révolution américaine ne put-elle trouver son terme avec la ratification constitutionnelle. Elle ne connaîtra son épilogue qu'avec ce qu'il est convenu d'appeler la « Révolution de 1800 », c'est-à-dire, grâce au triomphe électoral des partisans de Thomas Jefferson, avec l'apport décisif d'un complément démocratique à la Constitution qui voyait la république sous l'angle privilégié de la procédure. Cette nouvelle vision de la république se déploie sur deux volets : l'affirmation que la société est conjointement une et divisée, c'est-à-dire que le pouvoir peut y être exercé par plusieurs partis politiques, condition *sine qua non* du maintien de son unité ; la possibilité de l'intervention de la Cour suprême pour évaluer la constitutionnalité d'une décision adoptée par le pouvoir et ainsi pour invalider, le cas échéant, une telle décision au nom de l'existence d'une entité supérieure à la souveraineté d'un parti politique, fût-il majoritaire et porté au pouvoir en toute légalité.

Ces éléments, qui marquent la naissance de la République américaine d'un sceau ineffaçable, sont importants en ce qu'ils mettent en perspective la différence entre une politique du jugement et une politique de la volonté et, partant, entre la Révolution américaine et la Révolution française. La politique de la volonté est au fondement d'une république démocratique dont la Révolution française a fini par accoucher. Selon cette conception de la république, la démocratie déploie son contenu au sein de l'épure tracée par la *res publica* et le politique commande le social et l'économique. La société ne peut alors procéder à des réformes et des ajustements que sous la direction de l'État. L'universalité de la république ne peut s'accommoder d'une société trop hétérogène. On voit, au passage, comment l'exacerbation de cette logique, en finissant par faire coïncider

l'État et la société, peut conduire, comme ce fut le cas dans la France de 1793, à la disparition de la société. À l'opposé de cette politique de la volonté et de la république démocratique se situent la politique du jugement et la démocratie républicaine enfantée par l'Amérique au terme de sa révolution. La république y est née de la nécessité, pour faire face aux dangers d'un gouvernement du peuple par lui-même auquel l'indépendance tendait à conduire, de concevoir une structure de limitation. C'est le cadre de la république qui offrit une telle structure.

Dans une démocratie républicaine, les rapports dialectiques entre démocratie et république sont d'un tout autre ordre que dans une république démocratique. La dynamique sociale prend en compte les intérêts collectifs et les impératifs particuliers. La législation s'applique à tous, au nom des principes de la République, mais est toujours ouverte à la critique et à la révision.

S'il est un point qui, sur le plan de la philosophie politique, singularise la Révolution française et l'en distingue de sa devancière américaine, c'est que la conscience révolutionnaire fut, au moins jusqu'à la mort de Robespierre, littéralement habitée par la question de la sociabilité politique. Le jacobinisme, point nodal de la conscience révolutionnaire, fut, avant d'être le bras armé de la Révolution, une idéologie, un système de représentations élaboré préalablement au déclenchement du processus révolutionnaire comme pendant politique à la philosophie des Lumières. La pensée jacobine naîtra dans le creuset conceptuel de la question de l'individu et de celle, corrélative, de la résorption de la séparation opérée par la monarchie entre l'État et la société définie comme un agrégat d'individus. De cette question découlera celle de l'égalité naturelle des hommes, au sens où chaque individu possède la raison nécessaire pour n'obéir qu'à lui-même et ne pas s'octroyer le droit de soumettre ses égaux. L'égalité est donc une liberté et l'individu une valeur. Comment dès lors penser le social sans remettre en cause la valorisation de l'individuel ? En termes plus politiques, quelle peut être la légitimité d'un pacte social, qu'est-ce qu'une société si c'est le consentement des individus qui fonde le pouvoir et la loi ? Comment penser l'individu, libre par hypothèse, et l'aliénation de sa liberté à l'État ?

À ces questions, c'est Rousseau qui apporta l'essentiel des réponses. La pensée politique du Genevois fournira, en effet, un cadre conceptuel au jacobinisme et un substrat au langage révolutionnaire et son génie anticipateur contribuera à établir les fondements culturels de la conscience révolutionnaire. Rousseau donnera au jacobinisme et à la Révolution française les matériaux culturels essentiels à leur épanouissement : les prémices (la réalisation de l'individu au travers du social) et les conditions de possibilité (la nécessité d'articuler la radicalité de l'action révolutionnaire à la rigueur de l'analyse théorique) de l'exercice de la souveraineté par le peuple. C'est Rousseau qui fut, à la fois,

le théoricien de l'autonomie individuelle et le concepteur de cette notion abstraite d'unification sociale et c'est par le biais de la notion – révolutionnaire – de volonté générale que Rousseau apportera une réponse à ces questions relevant de la dialectique individu-société : « la volonté générale ne peut être pensée que par rapport à une atomisation préalable du corps social en individus “autarciques” qui ne communiquent entre eux qu'à travers elle, et comme transparence absolue avec chaque volonté individuelle, de façon qu'en lui obéissant, chaque individu n'obéisse qu'à lui-même. »¹²³ Une conséquence immédiate de cette définition du lien entre volontés individuelles et volonté générale est l'impossibilité, au moins théorique, d'une structure intermédiaire de représentation qui viendrait briser ce lien entre liberté de l'individu et subordination à la loi, expression de la volonté générale : « La souveraineté [de chaque citoyen], n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner ». La souveraineté qui élit domicile dans chaque individu-citoyen et, puisque c'est la même chose, dans le peuple, est donc inaliénable si ce n'est au travers de l'acte par lequel chacun contribue à instituer la volonté générale – acte constitutif du social, donc de la nation. Que le social ne puisse être pensé qu'à travers la nation, cela résulte de la conception rousseauiste du contrat social : ce dernier a pour vocation de faire du peuple un collectif abstrait auquel est dévolu un statut légitimé par le droit des individus qui le constituent. Ce collectif abstrait n'est autre que la nation qui trace le cadre au sein duquel les droits individuels inaliénables des citoyens sont garantis et préservés.

La pensée politique française, dès la fin de l'Ancien régime, à travers la volonté générale et la nation, véhiculent ainsi l'idée d'un pouvoir sans limites dévolu à la société civile, puisqu'il est ce par quoi se définit le social. Les traits culturels définitoires de cette pensée politique seront retravaillés par la pensée et l'action révolutionnaires mais ce qui nous importe ici, c'est que cette société produira une nouvelle sociabilité politique, un nouveau mode d'organisation des relations entre citoyens et le pouvoir ainsi qu'entre les citoyens eux-mêmes. La Révolution française peut se définir comme la cristallisation de ces traits culturels : l'égalité des individus, le déplacement des lieux de pouvoir, la nouvelle sociabilité politique. La Révolution est un imaginaire collectif du pouvoir qui n'opère la rupture d'avec l'Ancien régime que pour fonder une démocratie dont les traits distinctifs ne sont pas sans rappeler la tradition absolutiste. La légitimité de droit divin cède devant la légitimité démocratique qui envahit la totalité de l'espace politique et social où la volonté du peuple est détentrice de la souveraineté de la nation. La République ne recevra son baptême que le 21 septembre 1792 mais les principes affichés par la pensée politique révolutionnaire (égalité des citoyens, volonté générale,

¹²³ François Furet, *La Révolution française*, Paris, Quarto Gallimard, p. 44.

souveraineté du peuple) ne pouvaient conduire qu'à la république, sinon comme forme particulière de gouvernement, du moins comme principe (les éléments principaux du républicanisme étant parfaitement compatibles avec la Monarchie). Si le caractère universel de la Révolution française tient à ce qu'elle fut la première expérience de la démocratie en Europe, sa singularité vient donc de ce qu'elle dessina, dès ses premiers soubresauts, l'épure d'une République démocratique.

Cette différence essentielle entre les deux Révolutions, américaine et française, est à l'origine d'une autre de même ampleur : celle qui distingue les versions américaine et française de la « révolution des droits de l'homme ». Cette distinction permet de mesurer les contributions des deux Révolutions à la philosophie politique et des deux processus révolutionnaires à la transformation de la raison politique.

La déclaration des droits de l'homme américaine de 1776 et la déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ont comme fondement commun le postulat que les hommes sont libres et indépendants, qu'ils jouissent de droits inaliénables garantis par le gouvernement, lequel ne puise sa légitimité politique que dans l'accord des individus. Mais cette ressemblance formelle des deux proclamations masque les profondes différences entre les conceptions américaine et française du mode d'instauration et de réalisation des droits de l'homme produit par le processus révolutionnaire. Ces divergences, qui, à l'horizon, définiront l'opposition dans l'histoire des idées politiques entre la vision libérale et la vision socialiste de la société, relèvent d'une profonde différence dans la représentation même de la Révolution dont les textes américain et français rendent compte. La déclaration américaine de 1776 résulte en effet de la conviction que les droits de l'homme tendent à se réaliser spontanément pour autant que le fonctionnement naturel de la société ne soit pas entravé par les interventions de l'État. S'il convient de ne pas voir dans cette approche des droits de l'homme prétexte à réduire la Révolution américaine à une émancipation de l'administration anglaise et à la construction d'un espace social par rapport au pouvoir politique permettant à la société de produire librement ses effets, il n'en reste pas moins que cette approche s'inscrit dans la tradition de l'ordre spontané du social et trace les lignes d'une conception libérale de la société. Comme y a insisté Thomas Paine¹²⁴, l'absence d'intervention de l'État concerne tout particulièrement la libre circulation des marchandises et du travail, l'État ayant pour rôle exclusif de les protéger. Les lois assurant cette libre circulation, sans épuiser les droits naturels de l'homme, en constitue l'épine dorsale. La Déclaration des droits

¹²⁴ Thomas Paine, *The Rights of Man. Answer to Mr. Burke's Attack*, 1791, *op. cit.*

américaine fournit ainsi les conditions de possibilité du déploiement du droit naturel qui procède de l'intérêt des individus, principal vecteur du progrès dès lors qu'il n'est pas entravé par des initiatives de l'État. La Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen procède, au contraire, d'un volontarisme assumé : l'esprit de la Déclaration relève en effet d'une conception de la révolution comme moyen de changer radicalement la société en application de principes moraux. On reconnaît, bien évidemment, l'influence tutélaire de la pensée rousseauiste, du volontarisme qui, à l'inverse de l'hypothèse libérale de l'ordre spontané de la société, postule la primauté du pouvoir politique seul capable de permettre au droit naturel d'acquiescer une positivité. Aussi le titre même de la Déclaration (droits de l'homme et du citoyen) n'est-il pas anodin : conformément à la philosophie rousseauiste, il ne peut y avoir de droits de l'homme que si l'homme ne se réduit pas à sa dimension d'individu mais que s'y adjoint celle de citoyen ; en conséquence de quoi, la liberté ne peut s'épanouir que sous les auspices de l'État et les droits de l'homme ne se réaliser qu'à partir d'initiatives de l'État. Les conséquences politiques de ces divergences philosophiques ne pouvaient que marquer durablement l'histoire des idées politiques. D'un côté, les partisans de la primauté des droits sociaux, considérant que la garantie de ces derniers ne peut être assurée par un État minimal dont l'action se limiterait à la défense des droits politiques, seront enclins à voir dans la Déclaration des droits un modèle politique pyramidal procédant du sommet (l'État) vers la base (les citoyens). Inversement, les partisans de la primauté de la liberté individuelle, arcbutés sur la conviction que la seule préservation des droits formels garantit la réalisation des droits sociaux à la faveur d'une harmonie sociale spontanée, refuseront ce modèle pyramidal et la prise en charge par l'État des droits sociaux. Les deux Déclarations dessineront ainsi deux visages de la démocratie qui allaient durablement architecturer l'univers politique occidental.

Le fossé entre ces deux conceptions du sens de la Déclaration et de la réalisation des droits de l'homme, sans jamais s'effacer, sera toutefois appelé à s'amenuiser. La vision américaine de la Déclaration, celle promue par Paine, subira en effet un net infléchissement (voir infra) quand il s'agira de s'attaquer à la question de la représentation politique de la société et à celle de la souveraineté dévolue au politique.

Comme l'a démontré Habermas, cette divergence entre conception américaine et conception française et la ligne de clivage qui en a résulté se fondent sur deux conceptions incompatibles de l'histoire : « il s'agit, là-bas [en Amérique], de donner libre cours aux forces spontanées d'une autorégulation en accord avec le droit naturel, tandis qu'on s'attache ici [en France] à imposer, contre une société dépravée et une nature

humaine corrompue, un ensemble constitué fondé sur le droit naturel.¹²⁵» En somme, la représentation américaine de la Déclaration, qui devait ouvrir la voie au libéralisme, s'appuie sur une conception de l'histoire en vertu de laquelle la dynamique interne des relations sociales impulsée par l'intérêt privé permet au social de se conformer spontanément à l'idéal des droits de l'homme. À l'inverse, la représentation française, qui allait paver le chemin du jacobinisme, présuppose une conception volontariste du progrès, le réel social ne pouvant être transformé que par l'action des hommes sous l'égide d'un pouvoir omnipotent au nom d'un idéal moral.

La question de la réalisation des droits de l'homme, que celle-ci soit censée être le fruit d'un processus historique spontané ou soit, au contraire, confiée à l'État comme instrument de la régénération, fait donc apparaître une ligne de clivage qui structurera l'opposition entre la tradition libérale et la tradition socialiste et traversera l'histoire de la philosophie politique et les univers politiques des deux rives de l'Atlantique, univers marqués par une division sur la traduction à donner du principe de souveraineté du peuple en termes de relations de la société et de l'État.

Au-delà de leurs divergences, ces deux conceptions de la démocratie laissent apparaître dans leur énoncé même les éléments de leur négation. La représentation américaine des droits de l'homme, en réduisant ces derniers au jeu des intérêts égoïstes, ouvre la voie à une option utilitariste. Ce risque n'est pas seulement théorique puisque, comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, la résorption du libéralisme politique dans une conception utilitariste de la société, conduit à une déshumanisation et un nihilisme dont les ravages affectent aujourd'hui paradoxalement – mais pour des raisons que nous expliciterons – l'Europe. En outre, pour en rester à la conception américaine, voir la réalisation du droit naturel comme résultant d'un mouvement de l'histoire ouvre la voie à une forme d'historicisme dont le XX^e siècle a pu mesurer les dangers. En matière de dangers, tout conduit à penser que la vision volontariste et morale de l'histoire promue par la représentation française des droits de l'homme a, elle, ouvert la voie à la Terreur. Même s'il est impossible de prouver l'existence d'une relation causale univoque entre vision morale du monde et Terreur, le moins que l'on puisse dire est qu'une telle vision ne pouvait se prémunir contre une telle dérive. La Terreur, pour reprendre les mots de Furet, fait partie intégrante de la Révolution française.

Cela ne nous dispense pas, toutefois, d'essayer d'en comprendre, depuis l'émergence des Lumières, le processus qui a conduit de l'invocation de la tolérance et de la raison à la terreur sanglante. La philosophie des Lumières prit sa source dans le débat entre raison et religion et se développa comme réaction de la tolérance contre l'intolérance, de la liberté

¹²⁵ Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*. Trad. fr. G. Raullet, Paris, Payot, 1975, pp. 118-122.

de pensée contre le fanatisme des religions, puis comme un affrontement de l'individu contre l'État. L'intolérance était, pour les philosophes des Lumières, le propre du christianisme et l'Église qui l'entretient un danger pour l'État : « Le fanatisme religieux rompt tous les liens de la société »¹²⁶. La virulence de ces accusations n'est pas sans fondements. L'Histoire, en effet, plaide en faveur du caractère intolérant, agressif et socialement dangereux du christianisme : les croisades, l'inquisition, la mise à mort des hérétiques, la Saint-Barthélemy, le procès de Galilée, la persécution des protestants sont autant d'éléments à charge. À cette religion intolérante, les Lumières opposeront une religion morale fondée sur ce que la raison prescrit à tout homme. Imposée par la raison, cette religion serait vraie et, en faisant communier tous les hommes dans une exigence commune de justice, elle garantirait la concorde. Guidée par les règles de la vie en société, elle serait une religion civile. Inhérente à la nature de l'esprit, elle serait naturelle. Mais on reconnaît un arbre à ses fruits et une religion à son catéchisme. La religion des Lumières – religion morale, vraie, naturelle, civile –, fondée sur la raison et dont la tolérance est le premier principe, aura pour catéchisme la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 et la Constitution de 1791.

En garantissant, dans ses articles 10, 11 et 4, la liberté de conscience et d'expression et l'interdiction de toute forme d'intolérance, cette Déclaration manifeste son caractère de religion civile, les droits qu'elle promeut étant non seulement naturels et inaliénables mais également « sacrés » et « placés sous les auspices de l'Être suprême ». Si cette religion civile a pu prétendre au statut de véritable religion, c'est que les droits de l'homme sont universels et le devoir de les respecter absolu. Aussi Diderot considérerait-il comme « impie » toute action contribuant à dresser les hommes les uns contre les autres ou à contraindre la liberté des autres. Comme corollaire à cette argumentation, la liberté civile ne peut s'épanouir sans un strict respect des droits d'autrui, lesquels ne peuvent être garantis que si cette liberté civile est imposée par un législateur suprême et que son inexécution est sanctionnée par Dieu. C'est pourquoi, dira Rousseau, « il importe à l'État que chaque citoyen ait une religion »¹²⁷. En écho aux propos de Rousseau, Robespierre ajoutera que « l'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice. Elle est donc sociale et républicaine ».

C'est dans la même déclaration, prononcée à la Convention le 18 floréal, que Robespierre proposera un décret qui, accepté sans discussion, institutionnalisera cette religion civile des Lumières, religion inséparable de la morale et, partant, de la

¹²⁶ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763, p. 89.

¹²⁷ Jean-Jacques. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, 1762, p. 948.

République¹²⁸. Par un tel décret, Robespierre et la Convention assuraient le triomphe des combats de Voltaire, Rousseau, Diderot et des Encyclopédistes. La philosophie des Lumières garantirait à la société la mise au banc de la superstition, des fanatismes religieux et de l'intolérance. Tout ce dont avaient rêvé les penseurs du siècle s'accomplissait et s'inscrivait dans le marbre de la Constitution de 1791. Une nouvelle ère allait s'ouvrir sans superstition, sans fanatisme, sans privilèges, sans persécutions. La religion de liberté allait régner. Ce fut la Terreur.

C'est Tocqueville qui, le premier, discerna dans la Révolution française une dimension « religieuse », porteuse de terribles violences : « [La Révolution française] est une révolution politique qui a opéré à la manière d'une révolution religieuse et qui en a pris l'aspect [...] Comme elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France, elle a allumé une passion que, jusque-là, les révolutions politiques les plus violentes n'avaient jamais pu produire. »¹²⁹ Cette religion allait ainsi avoir son Inquisition, allait pourchasser ses hérétiques, supprimer les infidèles, dresser ses échafauds.

Comment la philosophie des Lumières, mue par sa revendication de tolérance, a-t-elle pu accoucher de la plus intolérante inquisition ? Comment est-on passé du Traité sur la tolérance de 1763 à la loi des suspects de 1793 et aux exécutions sommaires du printemps 1794 ? Il est insuffisant d'invoquer¹³⁰ l'existence de deux révolutions, celle de 1789 qui aurait assuré le triomphe des idées des Lumières et celle de 1793, une révolution terroriste qui aurait été le triomphe des anti-Lumières, une résurgence de l'absolutisme. Parler des deux versants, libéral et anti-libéral, de la Révolution française, comme le fait Mona Ozouf¹³¹, est également un peu court. Faire de la trahison du Roi et de sa fuite à Varennes l'une des causes principales de l'enchaînement meurtrier est également peu convaincant. Cette thèse est défendue par Timothy Tackett : « Malgré les amères déceptions des années précédentes, malgré des épisodes spectaculaires comme cette palinodie du 17 juillet 1789 déjà, du roi venant à Paris faire “amende honorable” qui a frappé Jefferson, malgré enfin la dégradation majeure du statut du monarque “par la grâce de Dieu” en souverain constitutionnel, Louis XVI n'avait point encore perdu cette aura qui le mettait à part du

¹²⁸ Article premier. Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme.

Article 2. Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme.

Article 3. Il met au premier rang de ses devoirs de détester la mauvaise foi et la tyrannie, de punir les tyrans et les traîtres, de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on peut, et de n'être injuste avec personne.

Article 4. Il sera institué des fêtes pour rappeler l'homme à la pensée de la Divinité et à la dignité de son être.

¹²⁹ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Livre 1, Chapitre 3, Gallimard, 1856, p. 89.

¹³⁰ Guy Chaussinand-Nogaret, *Comment peut-on être intellectuel au siècle des Lumières ?*, André Versaille Éditeur, 2011.

¹³¹ Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989, p. 154.

commun des mortels. Et sa trahison désormais évidente pour la majorité des Français, détruisant tout un univers de confiance et d'illusions, en prend une dimension cataclysmique, de catastrophe universelle.¹³²» Le roi, qui avait prêté serment de fidélité à la Nation, le 14 juillet 1790, devient « Louis le parjure ». La trahison du roi, d'autant plus impardonnable que dans l'ordre symbolique de la monarchie le souverain incarne le cosmos, serait la cause principale de la Terreur. Celle-ci ne serait donc pas consécutive au processus révolutionnaire mais un accident de parcours. Outre qu'elle exonère les révolutionnaires de toute responsabilité, cette thèse présente, sur le plan systémique, de sérieuses insuffisances : comment un événement ponctuel, quelle que soit sa portée symbolique, pourrait-il alimenter un processus qui, de 1789 à 1794, a vu la révolution basculer dans la Terreur ? À défaut d'être alimenté de l'intérieur, ce processus aurait été condamné à s'éteindre : ce n'est pas l'exécution de Louis XVI qui a conduit le Comité de salut public à envoyer Danton à l'échafaud.

Les révolutionnaires et leurs vertus sont évidemment indissociables des conquêtes : l'idée de la liberté et de la démocratie, l'émergence des droits de l'homme, la création de la République. Mais ces pionniers de la démocratie sont également comptables de leur obstination révolutionnaire, de leur intégrisme républicain, de la rectitude et de l'intransigeance poussés à leurs extrêmes – là où les meilleures intentions se retournent en leurs négations. S'il est un révolutionnaire qui incarne la continuité entre Révolution et Terreur, c'est Robespierre chez qui la plupart des historiens ont voulu voir un génie politique habité par un ego surdimensionné qui a fini par avoir raison de l'idéal révolutionnaire. Il y a sans doute dans cette accusation contre l'Incorruptible une grande part d'injustice. Robespierre, porté par une mystique républicaine, n'a pas compris que seul le Droit peut fonder la République et qu'en faisant de la morale le fondement exclusif de la société civile, la République se condamne au culte de la vertu et la morale s'abîme en sa caricature : la Terreur. Mais l'argument de la candeur révolutionnaire et du jusqu'aboutisme des pionniers de la démocratie n'épuise pas la question.

Les trente années qui séparent Voltaire, Rousseau et Montesquieu de Robespierre, Marat et Couthon, ces trente années qui virent le passage du parti de la tolérance à l'intolérance du parti ne sont pas l'expression d'une maladie infantile de la raison ni d'une maladie sénile de la foi révolutionnaire. La tolérance et l'intolérance sont bel et bien une seule et même traduction de la morale des Lumières, deux processus qui ont pu se succéder, voire coexister, car ne se situant pas, en dépit des apparences, dans un rapport d'exclusion mutuelle.

¹³² Timothy Tackett, *Le roi s'enfuit*, Paris, La Découverte, 2004, p. 156.

Une partie de la réponse à ces questions, qui montre en quoi tolérance et intolérance ne s'excluent pas nécessairement, se trouve dans la prose révolutionnaire elle-même, notamment sous la plume de Saint-Just : « Ce qui constitue la République, c'est la destruction totale de ce qui lui est opposé », et de Couthon : « Il s'agit moins de châtier les ennemis de la patrie que de les anéantir. » La religion morale des Lumières et la République étant l'Un et le Tout, sa rationalité ne peut que conduire à éliminer ce qui les contredit, à la négation de leurs négations. Cette loi de la double négation (équivalente au principe du tiers exclu et au principe de non contradiction) ne vaut que pour le rapport du vrai au faux : ce qui n'est pas vrai est faux, ce qui n'est pas faux est vrai, et toute proposition est soit vraie soit fautive. Mais les oppositions connaissance/ignorance, bien/mal, juste/injuste ne se situent pas dans un tel rapport. En supposant « vraie » la religion des Lumières, la loi de la double négation est illicitement étendue à des oppositions où elle ne vaut pas. Le discours robespierriste est la traduction de cette erreur de logique. Il n'y a qu'un seul « parti » de la vérité mais il ne peut pas n'y avoir qu'un seul parti de la connaissance (de la vérité), de la justice, de la tolérance, pas même de la raison toujours empreinte de subjectivité et ainsi amenée à entrer en contradiction avec elle-même. Cette faute de logique, cette incapacité à maîtriser le principe de non contradiction, conduit à une contradiction logique majeure (« Pas de liberté pour les ennemis de la liberté »), matrice du nihilisme.

Traduit en termes politiques, ce que les penseurs des Lumières et les révolutionnaires ne purent concevoir, il faudra attendre l'après-guerre pour le comprendre et pouvoir renouer, grâce notamment à Albert Camus, avec l'idée léguée par les Grecs que la démocratie est un régime conçu par et pour des hommes qui savent qu'ils ne savent pas tout : « Le démocrate est modeste, il avoue une certaine part d'ignorance, il reconnaît le caractère en partie aventureux de son effort et que tout ne lui est pas donné. Et, à partir de cet aveu, il reconnaît qu'il a besoin de consulter les autres, de compléter ce qu'il sait par ce qu'ils savent. »¹³³ La démocratie est atemporelle et n'est pas un processus dont on peut être certain qu'il conduit du particulier à l'universel, de la servitude à la souveraineté, de la hiérarchie contraignante à l'égalité de tous.

Sur un plan anthropologique, ce que les penseurs européens des Lumières et les révolutionnaires français ont « oublié », c'est que loin d'être un individu indépendant par nature, guidé par son seul intérêt souverain, l'être humain est, au contraire, un « animal politique » (Aristote) dont l'essence ne peut s'épanouir que dans le cadre d'une communauté historique. Amputer l'homme de sa dimension d'animal politique conduit à dissoudre tout sentiment d'appartenance à une histoire commune « dans les eaux glacées

¹³³ Albert Camus, « Réflexions sur une démocratie sans catéchisme », *La Gauche*, juillet 1948.

du calcul égoïste » (Marx) et à « désagréger l'humanité en monades dont chacune a un principe de vie particulier et une fin particulière » (Engels), à réduire la société à « une agrégation d'individus sans liens, sans relations et n'ayant pour mobiles que l'impulsion de l'égoïsme » (Saint Simon).

Ce dernier point – celui de l'impossible réduction de l'homme à sa dimension d'individu le privant de sa dimension d'animal politique et, corrélativement, de ses liens et de ses appartenances –, élément essentiel à la compréhension de l'occident européen moderne, est celui qui différencie au premier chef le processus révolutionnaire français de son « homologue » américain qui l'a précédé.

C'est sous un autre angle que Hannah Arendt s'emploiera dans son *Essai sur la Révolution*¹³⁴ à dresser le tableau des divergences entre la Révolution américaine et la Révolution française. Selon Arendt, la première est demeurée une révolution politique alors que la seconde aurait été contrainte, tout en étant pleinement politique, de s'intéresser à la question sociale. La dimension politique arrime la révolution à l'universel et permet de s'abstraire des questions particulières. La politique, c'est-à-dire la vie dans la cité, est garante de l'unité et permet à la société la prise en compte de l'intérêt général transcendant les divisions sociales. La résolution des demandes sociales, en revanche, corrode l'unité politique et conduit à des divisions de la société, voire à créer les conditions de la guerre civile. Arendt soutient donc que les Américains auraient créé des institutions politiques ayant permis d'articuler les intérêts de la société dans un cadre constitutionnel juste et que, en revanche, le projet social des Français, guidé par des passions populaires, aurait été condamné à l'échec car incapable de fonder une institution politique stable. La « bonne » Révolution française de 1789 aurait conduit à la Terreur, non seulement en raison de l'émergence d'un despotisme politique mais aussi, et surtout, à cause de la volonté de transformation sociale. Selon nombre d'historiens plus ou moins fidèles à l'héritage de Hannah Arendt, cette politisation du social aurait même fourni le modèle du totalitarisme : création d'une société entièrement sociale, libérée de toute politique, donc de toute opposition. La Révolution américaine en n'étant que politique serait restée à l'abri de telles dérives.

Mais la distinction, ainsi invoquée, entre le politique et le social « tourne à vide », faute de comprendre que le politique et le social n'ont pas le même sens pour les Français et les Américains. Les Américains, n'ayant jamais été confrontés à un ordre social hiérarchique et inégalitaire entretenu par le pouvoir, pouvaient songer sereinement à l'institutionnalisation de leur liberté. Les révolutionnaires français, eux, voyaient dans le

¹³⁴ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

politique le seul moyen de rendre les relations sociales moins inégalitaires, à défaut de quoi la liberté serait restée purement formelle. Aussi, les Américains concevaient-ils les « droits naturels » de l'homme comme des faits sociaux déjà donnés que le politique avait pour seule tâche de préserver alors que les Français durent partir de l'idée qu'imposer les droits de l'homme en tant que norme politique devait se faire éventuellement contre la société. Pour les premiers, le politique doit libérer la société appelée à définir son organisation ; pour les seconds, le politique doit transformer la société, au prix d'une réduction de son autonomie : deux conceptions irréconciliables du politique.

Le paradoxe est donc patent : la révolution « politique » des Américains fut également sociale et la révolution « sociale » des Français fut guidée par le politique. L'origine de cette erreur d'interprétation des post-arendtiens est, entre autres, une erreur de focale qui restreint l'analyse de la période révolutionnaire à la Constitution de 1787 comme aboutissement de la Révolution américaine et ne prend pas en compte la « Révolution de 1800 ». Cette vision étriquée de la Révolution américaine (comme si on excluait de l'analyse de sa cousine française la période thermidorienne) ne permet pas de comprendre les rapports subtils du social et du politique. Nous reviendrons sur les multiples aspects de cette Révolution de 1800, dont évidemment la façon dont s'est mise en place la distinction entre le social et le politique. Ce qu'elle apporte de fondamental à la théorie politique, c'est que la Révolution française et la Révolution américaine ont accouché, respectivement, d'une république démocratique et d'une démocratie républicaine.

Par ailleurs, cette thèse d'Arendt, souvent reprise – sans être citée – par de nombreux historiens, laisse sans réponse la question, suscitée par Hannah Arendt elle-même, du « miracle » politique américain, celui de la naissance du sentiment révolutionnaire qui permit aux colons, sans y être préparés, de fonder et faire vivre la Révolution et d'en préserver l'avenir.

Plusieurs éléments de réponse à ces questions peuvent être avancés : les pamphlets contre la Couronne britannique, la dénonciation de la corruption, la montée du républicanisme civique qui permit la prise de conscience et la réaction des colons. Mais il s'agit là d'une approche idéologique négative qui n'explique pas le passage à l'action des colons, la rupture opérée et encore moins les formes institutionnelles auxquelles celle-ci allaient donner naissance. Tocqueville, par sa remarque que les États-Unis sont « nés libres », fournit indirectement une réponse à cette question. N'ayant pas connu de régime féodal, l'Amérique n'a pas eu à développer de réaction politique aux contraintes de la féodalité qui l'aurait conduite soit à une forme de socialisme soit à une forme plus ou moins larvée de despotisme (résultant par exemple d'une « restauration »). La révolution, née d'une société fondamentalement libérale, aurait obéi à une sorte de prédestination. Si les prémisses du raisonnement de Tocqueville sont indéniablement pertinentes,

notamment en ce qu'elles permettent de répondre par avance aux marxistes de l'après-seconde-guerre mondiale s'interrogeant sur l'absence de mouvement socialiste américain, ses conclusions laissent perplexe puisqu'elles conduisent à remettre en cause l'idée même de révolution. Richard Baylin, dans son maître ouvrage *The Ideological Origins of the American Revolution*, aborde cette question du « miracle » américain. Outre la surdité de l'Angleterre aux appels des colonies qui a poussé les colons à réagir, Baylin isole deux éléments : la Constitution mixte ne pouvait garantir la liberté dans une société sans roi ni aristocratie ni l'équilibre institutionnel qui suppose l'existence de trois états ; la pensée classique, reprise au XVIII^e siècle par Montesquieu, pour laquelle la république est fondée sur la vertu de l'individu, ne pouvait s'appliquer à une nation de commerçants et d'artisans guidés par des intérêts privés. Si cette analyse, critiquée par la plus grande partie des historiens américains, permet de souligner le caractère singulier de la Révolution américaine, elle ne fournit aucun indice sur le processus qui a amené les colons à se déclarer indépendants. La clé proposée par Dick Howard a le mérite de l'originalité. Le Congrès continental, bien que privé de tout pouvoir réel et de toute légitimité institutionnelle, joua un rôle symbolique important en tant que lieu de rencontre et de discussion des treize sociétés. Selon Howard, c'est précisément le fait que ce lieu fût un lieu sans pouvoir qui permettrait de résoudre l'énigme de la recherche de l'indépendance par le truchement du déclenchement de la révolution : les colons considéraient que le Congrès incarnait leur unité et avaient accepté de demeurer au sein de l'Empire tant que cette appartenance était symbolique et politique. Lorsque le pouvoir anglais passa du registre du symbolique à celui du réel, ils s'estimèrent contraints d'y mettre un terme. En un mot, la politique américaine s'est appuyée dès l'origine « sur la représentation du pouvoir comme lieu que l'on n'occupe pas.¹³⁵ » La thèse de Howard, si elle présente l'intérêt de ne pas rejeter complètement le point de vue de Baylin ni l'idée que les institutions américaines intègrent dans une certaine mesure les contributions théoriques de Locke, n'en reste pas moins aveugle à certaines données historiques et anthropologiques.

Il nous semble que le postulat, présent dès les origines, que l'Amérique serait le fruit d'une intervention providentielle accompagnant les pas d'un nouveau peuple élu, pionnier de la liberté, chargé d'incarner la volonté divine dans cette « nouvelle Jérusalem », n'est étranger ni à la naissance du sentiment révolutionnaire ni – le paradoxe n'est qu'apparent – au refoulement par la nation américaine de ses origines révolutionnaires : un peuple élu, chargé d'incarner la volonté divine et d'accomplir les promesses de l'existence humaine ne peut déclencher une révolution ; il est la révolution.

¹³⁵ Dick Howard, *Aux origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet-Chastel, 2008.

Si l'on souhaite ramener à une simple métaphore l'impossibilité de réduire l'une à l'autre les deux Révolutions, c'est celle de « table rase » – affirmativement pour la française, négativement pour l'américaine – qui s'impose. La Révolution française s'est en effet pensée elle-même, par la voix de ses acteurs, comme événement fondateur chargé de faire table rase d'un passé qui dès lors ne sera plus qu'un « Ancien régime », expression lapidaire qui efface ce qu'elle englobe dans son extension : féodalité et monarchie, et qui permet à la Révolution de saturer tout l'espace de l'histoire. En cherchant à régénérer l'homme par l'intermédiaire d'un contrat social c'est-à-dire à refonder la société, la Révolution française affiche une ambition universaliste dont le message s'apparente à celui des religions tout en refusant le fondement transcendant : le politique se sépare du religieux et, délivrant les hommes de toute subordination, substitue son offre terrestre à celle des religions. C'est cette table rase qui est la véritable marque de fabrique de la Révolution française et l'un de ses traits distinctifs par rapport à la Révolution américaine. Celle-ci constitue bien une rupture qui marque l'avènement d'une nation mais qui s'opérera au nom de valeurs à la racine desquelles le religieux et le politique sont indissociables, conformément à la volonté des premiers colons.

Pour mieux appréhender le caractère unique de cette table rase française, sans doute faut-il l'examiner en négatif de l'expérience américaine. À l'opposé de la France de 1789, l'Amérique de 1776 n'eut pas à affronter un ennemi intérieur et se vit donc offrir la chance de se tourner toute entière vers son avenir sans avoir à régler un compte avec son passé. Son acte de naissance, que rien ne précède, lui offrit la possibilité du radicalisme sans se confronter aux conflits qui émergent inéluctablement des lectures antagonistes du passé. Si les Américains n'eurent pas à pratiquer la politique de la table rase, à rechercher un recommencement social, c'est qu'il n'y avait rien à recommencer. C'est pourquoi, et il s'agit là d'un trait caractéristique de la Révolution américaine, l'obsession des Américains ne sera pas le passé mais l'avenir. Le désir des révolutionnaires français de fonder conventionnellement, comme leurs devanciers américains, une société au moyen d'un contrat social librement consenti se heurtera frontalement au poids et à la pesanteur du passé.

En France comme en Amérique, l'idée fera rapidement son chemin d'instituer une société nouvelle et l'ambition corrélative de s'élever au-dessus des modalités de l'événement révolutionnaire pour atteindre à l'universel verra tôt le jour. Cette ambition se traduira, chez les Américains, par une expérience, celle qui les conduira à créer une société de toutes pièces mais restera, chez les révolutionnaires français, une vue philosophique dont le projet consiste en la négation du passé – du moins dans ce qu'il a d'irrationnel – et en la tentative de créer sur les ruines de l'histoire un homme régénéré et

un monde nouveau. Les deux Révolutions auront bien en commun un volontarisme mis au service d'une ambition universaliste d'inventer une nouvelle société sur le fondement d'un consentement des citoyens mais, à la différence de sa devancière, la Révolution française sera toujours confrontée à la contradiction née de la tension entre le concret des circonstances historiques de sa naissance et le caractère abstrait qui en sera le « code génétique ».

Outre ces divers volets des contributions américaine et française à la philosophie politique et les divers points qui les distinguent l'une de l'autre, un autre élément qui, concerne au premier chef la Révolution américaine mérite mention, celui qui est à l'origine d'une autre ligne de clivage, celle du républicanisme et du libéralisme.

Républicanisme et libéralisme

« Ce que l'on appelle République n'est pas une forme particulière de gouvernement. »¹³⁶ Cette remarque de Thomas Paine montre que, dès les débuts de la Révolution américaine, le républicanisme est plus que l'élimination symbolique du roi et l'instauration d'un système électif. Il institue une dimension morale à la rupture politique avec l'Angleterre qui va permettre la naissance d'un peuple culturellement différent de celui de l'ex-mère patrie et de ceux de l'Europe. Dès 1774, l'indépendance et la mise sur pied de nouveaux gouvernements devenant envisageables, *a fortiori* pendant toute la guerre, tous les écrits sur l'avenir de la République débordent d'espoirs d'une transformation radicale de l'Amérique. La Révolution devrait conduire à la refonte de la société et à une remise en ordre de la pratique politique – une refonte et une remise en ordre que le républicanisme permettait.

Il faut bien comprendre que l'esprit du républicanisme s'est en quelque sorte imposé aux Américains à leur insu. Ces derniers sont majoritairement convaincus, en 1776, qu'il n'y a pas de bon gouvernement autre qu'un gouvernement républicain. Pour les *whigs* radicaux, dont la pensée politique plonge ses racines dans le XVII^e siècle, la supériorité de la structure formelle du gouvernement obéissant aux principes du républicanisme va de soi.

L'un des aspects profondément révolutionnaires de l'idéologie républicaine est le sacrifice consenti de l'intérêt individuel sur l'autel du bien supérieur. Cette exhortation, qui configurait la représentation que les Américains se faisaient de la société, de son

¹³⁶ Thomas Paine, *The Rights of Man*, Traduction française : Claude Mouchard, *Les droits de l'homme*, Belin, Paris, 1987, p. 206.

organisation et de son fonctionnement politiques – une conception de la société à l’opposé de l’expérience du siècle précédent –, suffit à faire de la Révolution américaine un grand mouvement utopiste. Les Américains devaient participer à la réalisation de l’idéal d’une société conçue comme un corps collectif animé par le bien commun. Ce dernier devait également être la fin de tout gouvernement. Le bien public (*res publica*), en se confondant avec le bien-être du peuple et en rivalisant avec la liberté, devenait l’« étoile polaire », le dogme premier, de l’idéologie *whig*, idéologie partagée par tous les Américains hostiles au Vieux Monde : « Le mot “République” désigne le bien public, c’est-à-dire le bien de tout, par opposition à la forme despotique qui fait du bien du souverain ou d’un seul homme le seul objet du gouvernement »¹³⁷. L’État devait être considéré comme une totalité morale de sorte que les intérêts, souvent conflictuels, que la communauté pouvait recéler ne pouvaient être que des perversions et des symptômes d’une dérive du corps politique. Aussi les représentants du peuple devaient-ils s’abstenir de se faire les porte-parole d’intérêts particuliers et, au contraire, se consacrer au seul bien public, le bien du peuple tout entier.

La lecture du *Fédéraliste*¹³⁸, dont les auteurs nous ont légué leur réflexion sur l’expérience révolutionnaire, permet d’approfondir ces analyses qui conduiront à la Loi fondamentale américaine. En réponse aux *whigs* traditionnalistes qui, à la lumière des œuvres de Montesquieu, craignent que l’implantation d’une république sur un territoire aussi étendu ne soit condamnée à dépérir en raison de la diversité sociologique qui y régnait et du risque d’apparition de factions susceptibles de conduire à l’anarchie et à la tyrannie, Hamilton, dans le n° 9, et Madison, dans le n° 10, feront valoir que « les factions sont à la liberté ce que l’air est au feu »¹³⁹ et sont, dans une république étendue, le garant de la liberté, chacune de ces factions jouant le rôle de contrepoids des autres. Si le peuple veut sauvegarder sa souveraineté, il est indispensable de transformer la démocratie comme mode de gouvernement (démocratie directe) pour sauver la démocratie comme expression théorique de la souveraineté du peuple. C’est à la faveur de cette ambivalence

¹³⁷ Thomas Paine, *op. cit.*, p. 372. C’est évidemment le mot « *commonwealth* » qui, en Anglais, est l’équivalent le plus proche de l’expression « *res publica* ». Ce terme de *commonwealth*, longtemps synonyme de république au terme de la Révolution américaine, désignera toutefois (en prenant une majuscule) l’ensemble des quatre États (le Kentucky, le Massachusetts, la Pennsylvanie et la Virginie) né de l’affirmation qu’ils étaient fondés sur le consentement du peuple. Le terme glissera peu à peu d’une conception de l’État à une conception de l’Empire pour devenir synonyme de confédération.

¹³⁸ *Le Fédéraliste* est un recueil d’articles rédigés et publiés par James Madison, Alexander Hamilton et John Jay entre octobre 1787 et août 1788. Les 85 articles publiés, sous le nom de « *Publius* », afin de promouvoir la nouvelle Constitution des États-Unis, répondaient aux critiques des journaux face au nouveau gouvernement américain et avaient pour ambition de rassurer ceux qui voyaient dans la nouvelle Constitution une restriction des droits des États et une possible atteinte aux libertés individuelles. Ces publications constituent donc une importante source pour l’interprétation de la nouvelle Constitution et principalement les motivations du système gouvernemental proposé.

¹³⁹ Jacob E. Cooke, *The Federalist*, Middleton, Wesleyan University Press, 1967. Trad. fr. Gaston Jèze, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1967.

de la démocratie et de la souveraineté que le républicanisme verra le jour. Celui-ci naît donc de la prise de conscience du double écueil auquel le projet démocratique se trouve confronté : l'anarchie et la tyrannie. Le *Fédéraliste* s'emploiera à y trouver un moyen terme et à établir les conditions pour qu'il définisse les traits d'une démocratie représentative. La réflexion va conduire à un infléchissement de la tradition du libéralisme politique, infléchissement dont la genèse constitue la première tentative de transformation de la raison politique moderne. Rompant avec la tradition, qui remonte à la *Politique* d'Aristote, selon laquelle un gouvernement est républicain s'il privilégie l'intérêt commun et obéit à un schéma démocratique s'il place au premier plan la reconnaissance de la pluralité des opinions, les rédacteurs du *Fédéraliste* réussiront à combiner, de façon originale et subtile, ces deux exigences pour conduire à la définition d'un État fusionnant ces deux orientations : la démocratie républicaine, c'est-à-dire la greffe de la branche démocratique sur l'arbre républicain.

La défense du bien public ne saurait entraver la manifestation des libertés individuelles puisque, pour les *whigs*, la liberté principale ne pouvait être que la liberté publique. Un conflit entre libertés individuelles et liberté publique n'aurait aucun sens puisque les libertés individuelles dépendaient de la liberté collective. Toutefois, les *whigs* étaient évidemment conscients du dilemme entre les possibilités d'accession à la richesse, produit de la liberté civile, mais susceptible d'amener le peuple au goût du luxe et de contaminer toute la société, et l'impossibilité de contraindre l'accès à la richesse si ce n'est au péril de la liberté individuelle. Le problème consistant à trouver les moyens de contrôler l'accumulation de richesses par les individus sans limiter leur liberté trouvera une solution qui, pour naïve et peu convaincante qu'elle soit *a priori* pour un esprit européen, constitue un principe régulateur dont la philosophie reste aujourd'hui pertinente : accepter la prospérité, refuser le luxe. C'est dans la recherche de ce fragile équilibre que la République puisera à la fois sa force et sa faiblesse. La force du républicanisme américain, en vertu duquel les dirigeants ne sont que les serviteurs du peuple et ces derniers des forces d'appoint du gouvernement, est la confiance ainsi accordée au peuple. Sa faiblesse réside dans cette même confiance susceptible d'être ébranlée par la moindre entorse des gouvernés au consentement. Il convient d'y insister car c'est le fait d'asseoir le gouvernement sur la volonté absolue du peuple que les Américains accomplirent une transformation réellement révolutionnaire de la conception de l'autorité – sans pour autant remettre en cause le principe de l'autorité. C'est cette disposition à noyer délibérément l'intérêt personnel dans le bien supérieur, à sacrifier l'intérêt personnel au bien de la communauté, que les *whigs*, et à leur suite les révolutionnaires français, appelleront la vertu publique. Le simple énoncé de cette expression souligne la fragilité du régime

républicain qui en exige l'observance. Mais c'est également parce que la vertu était l'élément cardinal de la République que les idées associées à la vertu publique conférèrent à la Révolution américaine sa dimension socialement révolutionnaire.

À ce changement radical de la structure de l'autorité devait répondre un changement de même ampleur de la structure sociale. La société était, en effet, appelée à obéir au principe d'égalité – un principe dont il convient de préciser d'emblée qu'il promeut l'égalité des chances sans pour autant s'opposer de quelque façon que ce soit aux différences et aux distinctions sociales. Même les *whigs* les plus radicaux ne conçurent jamais l'égalité comme devant conduire à un nivellement social. L'égalité n'entre pas en contradiction avec la hiérarchisation si celle-ci résulte d'une différence de compétence et de vertu. Dans un système républicain, seuls comptent le talent et le dévouement à la cause de la société. L'hypothèse implicite sous-jacente est que l'égalité des chances entraînerait une égalité approximative de condition dans la mesure, du moins, où rien n'entraverait la mobilité sociale, elle-même fondée exclusivement sur le mérite.

Les Américains voyaient dans le républicanisme l'élément crucial de la Révolution, celui qui devait présider à la définition de la nouvelle société. En dépit d'un certain attachement à l'orgueil aristocratique et d'une proximité plus ou moins grande à l'idéologie républicaine, le passage au républicanisme fut à ce point remarquable par sa brièveté et la quasi unanimité qu'il suscita qu'il constitue encore aujourd'hui une énigme. Cette volonté de rupture avec le Vieux Monde fut encouragée par ces Européens éclairés pour qui la société du Nouveau Monde, libre de l'emprise néfaste des distinctions de rang, ignorait le climat corrompé et la décadence de la société féodale dans lesquels le Vieux Monde, à en croire les écrivains des Lumières européennes, devait se débattre.

Bien qu'elle ne fût jamais conçue pour y conduire, la Révolution américaine opéra une rupture historique. Même si l'indépendance n'est pas assise *stricto sensu* sur une rupture politique puisque les treize colonies, en 1776, ne sont que des provinces rebelles en ordre dispersé et que la nouvelle nation souveraine aurait pu s'appeler États unis plutôt qu'États-Unis d'Amérique tant l'absence d'unité est patente, elle n'en constitue pas moins une figure nouvelle dans la théorie politique. Dès le premier paragraphe, la Déclaration d'indépendance met l'accent sur la loi naturelle et sur les droits accordés par Dieu. Le second paragraphe énonce les vérités *self-evident*, la vie, la liberté et l'égalité des hommes à la poursuite du bonheur qui, en termes de théorie politique, ne sont rien moins que l'obligation faite au gouvernement de protéger et de faire vivre ces vérités et de les traduire sous forme de « droits inaliénables ». Ces préceptes s'accompagnent d'une théorie du gouvernement : le pouvoir gouvernemental, chargé de traduire des vérités protopolitiques en droits politiques, ne peut le faire qu'avec le consentement des

gouvernés ; si le gouvernement mène une action contraire aux objectifs pour lequel il a été porté au pouvoir, le peuple est habilité à instituer un nouveau gouvernement chargé de garantir ses droits.

La seule lecture des deux premiers paragraphes de la Déclaration d'indépendance montre bien en quoi celle-ci se démarque des modes de pensée ayant précédé l'indépendance. Même les marques de la dénonciation *whig* de la monarchie britannique sont absentes du texte fondateur. Bien sûr, celui-ci peut être lu comme un réquisitoire contre l'Angleterre et, par contraste, comme la justification du bien-fondé de la séparation d'avec la mère-patrie. Mais l'instance suprême à laquelle on en appelle est le peuple et l'opinion de l'humanité dans sa totalité. En outre, l'influence de la théorie contractuelle de Locke n'est pas, contrairement à une idée reçue, exclusive de toute autre source philosophique : la propriété, que la théorie de Locke ainsi que les écrits *whig* jugeaient être la condition *sine qua non* de la liberté, est remplacée dans le paragraphe théorique du début de la Déclaration par un droit garantissant l'égalité des citoyens dans leur recherche du bonheur. Mais cette notion, éminemment subjective, fait de l'intérêt privé l'un des constituants du politique et, comme l'a noté Bernard Cottret¹⁴⁰, de la participation politique des individus une activité qui ne peut se limiter, comme la théorie anglaise de la représentation politique le préconise, à être « virtuelle ». L'auteur montre, en outre, que le bonheur dont la Déclaration fait mention, loin d'obéir à une conception hédoniste, est un principe d'espoir qui, au contraire du *Bill of Rights* anglais, s'applique non seulement aux citoyens du pays mais à l'humanité toute entière. Bien qu'il s'abstienne de faire porter son analyse sur ce registre, Cottret met indirectement en évidence que le triptyque – la vie, la liberté et la recherche du bonheur –, le troisième volet remplaçant donc celui (la propriété) du triptyque libéral cher aux *whigs* et à la théorie lockienne, promeut l'idée d'un universalisme politique.

Si la théorie contractualiste de Locke est impuissante – en tout cas insuffisante – à rendre compte de la première phase de la Révolution américaine, c'est que celle-ci est fondée sur une participation active du peuple et est donc largement étrangère à l'hypothèse lockienne de l'existence d'un pouvoir avec lequel la société peut passer contrat et d'un juge neutre pour arbitrer les éventuels conflits. Affirmer que la Révolution est née de la rupture par l'Angleterre d'un contrat avec ses colonies ne résiste pas à l'examen. Les arguments révolutionnaires eurent, en effet, une résonance politique bien différente : le conflit anglo-américain a toujours épousé, sans s'y réduire, les lignes d'une réaction coloniale aux mesures anglaises et les institutions qui se développeront sous l'égide du Congrès n'obéiront en aucune façon à une logique contractuelle.

¹⁴⁰ Bernard Cottret, *La Révolution américaine : la quête du bonheur, 1763-1787*, Paris, Perrin, 2003, p. 193.

Par ailleurs, le libéralisme qui naîtra en Amérique s'élaborera en réponse à des questions relevant de la théorie classique, questions que la théorie de Locke n'aborde pas : celles de la vertu publique potentiellement contradictoire avec le commerce privé ; celle de la personnalité libre qui, à l'aune de sa valeur marchande, s'abîme dans sa dépendance à la demande. Plus fondamentalement encore, comment la recherche du bonheur, élément clé de la Déclaration, s'accommode-t-elle de la soumission à la vertu publique classique ? Le bonheur, s'il se limite à sa dimension privée, ne contribue-t-il pas à saper les fondements de la République ? Les réponses à ces questions reposent sur deux conceptions opposées du droit naturel. Si le droit naturel désigne la recherche objective de normes de droit en fonction des seules caractéristiques propres à l'être humain indépendamment des conceptions du droit déjà en vigueur dans les sociétés humaines, le recours à une philosophie politique partiellement étrangère à la réalité aura tendance à s'imposer. C'est ainsi que le cours social et politique de la Révolution française fut, nous l'avons vu, largement guidé par le jacobinisme volontariste et centralisateur. En revanche, si l'hypothèse est que la nature est juste et bonne, le droit naturel dicte au gouvernement de se contenter d'en faciliter le fonctionnement grâce à une décentralisation maximale du pouvoir et une politique économique réduite au laisser-faire – ce fut, nous l'avons également vu, la conception de Thomas Paine. Ces deux conceptions du droit naturel sont étrangères à celle de Locke et à l'individualisme du contrat social qui en dérive. En effet, la théorie du contrat social chez Locke est impuissante à rendre compte de la façon dont la société se constitue pour la simple raison qu'elle ne peut pas passer de contrat avec elle-même et que, de plus, le gouvernement avec lequel elle serait censée passer contrat ne peut pas lui préexister. Si la théorie du droit naturel de Locke suffisait à rendre compte du contenu idéologique de la Déclaration d'indépendance, la Révolution américaine se réduirait à une « simple » guerre d'indépendance. Les Américains, lorsqu'ils chercheront à se doter de Constitutions feront litière de la solution de Paine – donc de la représentation première de leur Déclaration des droits (voir supra) – impuissante qu'elle sera à appréhender la question de la représentation politique de la société et celle de la souveraineté dévolue au politique.

Faire vivre cette indépendance, à laquelle la Déclaration avait donné son premier substrat politique, nécessitera une redéfinition des rapports entre la nation souveraine et les États, eux-mêmes souverains, ainsi que les rapports entre les citoyens et les instances politiques censées garantir la liberté. C'est évidemment le concept de représentation, déjà objet du débat théorique avant l'indépendance, qui devra dès lors être repensé. L'étude de l'évolution du concept de représentation, donc des droits garantis par la souveraineté,

dans l'Amérique nouvelle, permet celle – fondamentale, comme nous l'avons déjà souligné – du rapport dialectique entre le social et le politique. C'est la Constitution de 1787 qui en fournira le cadre institutionnel mais il faut se garder d'un double risque : le risque, pour la compréhension des rapports subtils et évolutifs du social et du politique, de ne pas prendre en compte la « Révolution de 1800 » ; celui, symétrique, d'interpréter la Constitution de 1787 au travers des évolutions ultérieures, c'est-à-dire de céder non seulement à un déterminisme strict mais, de plus, à la tentation de « prédire le passé ». Plus précisément, les deux novations majeures – la création des partis politiques et du bipartisme, la création de la Cour suprême et ainsi du contrôle de constitutionnalité – nées de la « Révolution de 1800 » sous la houlette des jeffersoniens peuvent difficilement contribuer à la compréhension de la Constitution de 1787, contrairement à ce que prétend l'école dite du « consensus »¹⁴¹. De même, l'interprétation par l'école marxiste, pour qui la Constitution née de la « Révolution de 1800 » serait un coup d'État conservateur, une sorte de Thermidor américain¹⁴², est irrecevable. Il est vrai que les premiers révolutionnaires américains qui avaient lutté pour leurs droits et leur autonomie et avaient vu leur combat aboutir à la Déclaration d'Indépendance et à la Constitution de 1787, auraient probablement manifesté (à cette époque) leur opposition à la création de partis politiques et à la possibilité pour une instance non élue de déclarer inconstitutionnelles des lois votées par les représentants du peuple. Mais il faut bien voir que cette évolution – et les tenants de l'école marxiste y sont aveugles –, pour surprenante et même choquante qu'elle soit, résulte d'un approfondissement théorique et politique de la question de la représentation en réponse aux difficultés de sa mise en œuvre.

Nous l'avons vu, les lendemains de la Déclaration d'indépendance firent de la Révolution américaine une entreprise politique et sociale mise en demeure de se comprendre politiquement. Les treize colonies, devenues autant d'État souverains bénéficiant désormais d'institutions différentes les unes des autres, seraient-elles susceptibles d'affaiblir l'unité politique de la nation ? La Constitution confédérale n'instille-t-elle pas une contradiction entre la diversité sociale et la souveraineté nationale, entre la diversité et l'unité ? Si cette Constitution confédérale peut réaliser l'équilibre entre ces deux pôles, l'unité politique de la diversité sociale ne peut être qu'un équilibre instable. Ces questions font de la Révolution américaine un objet d'étude tout à fait singulier : le cours de la Révolution sera lui-même l'objet d'une révolution perpétuelle, de telle sorte qu'on ne peut la comprendre que de l'intérieur, la politique étant aussi bien le moyen que la fin des transformations sociales. On voit bien qu'une analyse linéaire,

¹⁴¹ Gordon S. Wood, *La création de la République américaine*. Trad. fr. : F. Delastre, *op.cit.*

¹⁴² Charles Austin Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, The Macmillan Company, 1925.

déterministe, tentant de mettre en évidence les relations de cause à effet de tel événement à tel autre, est impuissante à rendre compte d'un processus révolutionnaire qui s'auto-entretient.

La Déclaration, en accompagnant l'énoncé des vérités *self-evident* – la vie, la liberté et l'égalité des hommes à la poursuite du bonheur – d'une évocation des méfaits de la corruption ayant sévi en Angleterre depuis 1763, n'était pas exempte d'ambiguïtés. Si cette seconde partie de la Déclaration est une invitation à s'écarter du « modèle » anglais et à inventer une conception américaine de la liberté et des droits, qui définissent la souveraineté politique, la Déclaration ne propose pas pour autant de forme politique à même de protéger cette liberté et ces droits contre leur éventuelle corruption, ni *a fortiori* contre leur dégénérescence en une anarchie à l'image de celle qui suivit la Glorieuse révolution. Ces ambiguïtés se retrouveront dans la double orientation du Congrès colonial affirmant conjointement la souveraineté de la nation et celle de chacun des treize colonies. De quel droit le Congrès se réclamait-il alors de la Déclaration d'indépendance ?

Le concept de république, « réinventé » dans la période précédant l'indépendance, avait permis de masquer ces contradictions et de ne pas aborder la question de la représentation. Devenus indépendants, les anciens colons se devaient d'étoffer la notion de république d'une définition de la représentation et ne pouvaient, pour ce faire, s'accommoder de la théorie promue par l'Angleterre. Épris du pouvoir attaché à l'auto-gouvernement, la représentation républicaine que les États indépendants entendaient fonder ne pouvait qu'être étrangère à la représentation virtuelle dans une constitution mixte telle que définie par Burke¹⁴³. Quels devaient alors être les objets de la représentation : la liberté, la souveraineté, les droits *self-evident*, le bien commun ?

Le débat sur la ratification de la Constitution nationale mit en lumière ces enjeux théoriques. Pour les adversaires de la Constitution, l'absence de Déclaration des droits apportait la preuve, conformément à la théorie *whig*, que le politique constitue une menace pour la liberté. Mais le politique ne peut se limiter à être le garant de libertés protopolitiques et la représentation politique à être une simple transposition politique de droits sociaux. Aussi, en réponse aux critiques, les rédacteurs de la Constitution feront-ils adopter un *Bill of Rights* comme amendement à la Constitution suivant une procédure préalablement fixée par la Constitution elle-même. Ce qu'il y a de remarquable n'est pas la concession acceptée par les promoteurs de la Constitution, c'est que ces derniers aient préféré l'insertion du *Bill of Rights* sous la forme d'un amendement plutôt qu'en

¹⁴³ Alphonse R. Borghers, *Précis de l'histoire de la Constitution d'Angleterre depuis Henri VII jusqu'à Georges II*, Paris, Ponthieu, 1828.

préambule de la Loi fondamentale. Ainsi rédigée, la Constitution n'entérine pas des droits préalables ; elle anticipe sur l'ajout de droits et de libertés à venir obéissant à des formes nouvelles : dans une société sans ordres, la liberté s'exprime par l'octroi de droits politiques également partagés. La Constitution ne se limite donc pas à fonder la liberté et les droits ; elle fonde le droit à avoir des droits sous une forme que la Loi fondamentale ne peut prévoir. Ces fondements théoriques de la Constitution nationale permet d'expliquer la naissance des partis politiques et la mise sur pied de la procédure de révision constitutionnelle.

La lecture du numéro 51 du *Fédéraliste* concernant le fonctionnement du gouvernement nous apporte, une nouvelle fois un éclairage : si les trois composantes du gouvernement ne sont que des instances se limitant les unes les autres, la société fonctionnant dès lors selon ses propres règles, les citoyens seraient livrés à la loi du plus fort et le gouvernement condamné à l'impuissance. La solution à ce problème politique proposée est sans ambiguïté : « Pour un gouvernement, qui doit être exercé par des hommes sur des hommes, la difficulté majeure est qu'il faut, en premier lieu, permettre au gouvernement de contrôler les gouvernés et, secondement, le contraindre à se contrôler lui-même. » Loin, donc, de la sociologie des factions, *Le Fédéraliste* poursuit par un argument éminemment politique : « La minorité ayant moins à craindre de la volonté de la majorité, la nécessité d'établir des garanties pour cette minorité, en introduisant dans le gouvernement une volonté indépendante de la majorité, est moindre. »

Cette théorie de la représentation ne peut se comprendre qu'à la lumière des débats, durant la Révolution, sur la question de la souveraineté et le dilemme de l'*imperium in imperio* : comment concevoir le rapport entre l'intérêt général de l'empire et celui de ses diverses parties ? Le Congrès confédéral représentait, sans être capable de l'incarner concrètement, la souveraineté nationale et, ainsi, la société, laissée à elle-même, menaçait de retourner à l'anarchie. Ce que la Constitution proposa, c'est un fondement proprement politique de la souveraineté telle qu'elle s'était manifestée informellement au lendemain de l'indépendance : symboliquement, le peuple souverain existe partout et nulle part et, partant, est l'instance qui permet à la société d'agir sur elle-même ; le pouvoir politique institué par la Constitution est le garant de la liberté politique et des droits dont le premier, fondateur des suivants, est le droit d'avoir des droits.

Deux traits distinctifs de la Révolution américaine sont autant d'apports décisifs à la théorie politique. Il s'agit, tout d'abord, d'une conception des rapports entre la société et le politique en vertu de laquelle les sphères d'influence de l'une et l'autre, sans se confondre, n'entrent pas en conflit. Mais l'aspect authentiquement révolutionnaire et

l'apport majeur à la théorie politique de la Révolution américaine et de ses prolongements est la nature de la démocratie : le fait, déjà mentionné, que la souveraineté populaire ne s'incarne nulle part. L'impossibilité d'incarner un pouvoir qui se situe partout, donc nulle part, un pouvoir dont aucun intérêt ni aucune branche du régime ne peut revendiquer le monopole est constitutive d'une structure institutionnelle ouverte. L'incertitude liée au symbolique et à l'absence d'incarnation est bordée par la structure républicaine : comme l'a montré Claude Lefort, la république impose des limites, elles-mêmes symboliques, à la démocratie en contraignant celle-ci à brider les passions que, par ailleurs, elle encourage. Cette démocratie républicaine n'évoluera pas, au fil de l'histoire américaine, sans difficulté ni évolution. Mais, outre que la compréhension de sa naissance est indispensable à celle de son évolution dans le temps jusqu'à aujourd'hui, elle ouvre sur une question sur laquelle nous aurons à revenir car elle défie l'entendement : comment les idéaux de la République ont-ils pu être mieux préservés dans une démocratie républicaine, telle celle née de la Révolution américaine, que dans les républiques démocratiques nées de la Révolution française ?

Durant les trois phases de la période révolutionnaire – la phase, jusqu'en 1776, du conflit anglo-américain sur la question de la souveraineté du Parlement des colonies ; l'élaboration des premiers gouvernements des États, des années 1776 à 1780 ; la révision des constitutions des États et la reconstruction du gouvernement national de la seconde moitié des années 1780 au milieu des années 1790 –, de puissantes contributions furent apportées non seulement à la théorie constitutionnelle mais également aux questions de la pensée sociale s'y rapportant. C'est notamment vrai de la période pré-révolutionnaire qui vit l'exploration de nouveaux territoires de pensée et la mise à bas de certaines barrières intellectuelles et qui fut ainsi la période la plus créatrice de la pensée politique américaine. D'innombrables pamphlets, traités, sermons, correspondances portent la trace de ces efforts créateurs.

L'enjeu du conflit anglo-américain fut évidemment celui de la question de la souveraineté du Parlement dans les colonies mais celle-ci donna lieu à un débat qui aboutit, en 1776, à la définition de ce que l'on peut appeler le concept de vie américaine. C'est à cette époque que les Américains en vinrent, en effet, à se considérer comme relevant d'un peuple spécial auquel l'Histoire avait confié un rôle particulier : accomplir les promesses de l'existence humaine. Les changements intervenus dans les sociétés des provinces étaient les indices d'un progrès, d'une élévation de la vie politique et sociale, la marque d'un peuple élu : « l'Amérique a été désigné par la Providence pour être la scène

où l'homme devait devenir lui-même, sur laquelle la science, la vertu, la liberté, le bonheur et la gloire devaient coexister en paix. »¹⁴⁴

Ce qui s'est joué lors de la Révolution américaine, ce n'est pas seulement une profonde transformation de l'organisation politique de la société mais également l'accomplissement de l'héritage de la liberté et de ce qui commençait à être regardé comme le destin de l'Amérique au sein de l'histoire du monde. L'effort pour faire comprendre, connaître et pour accomplir cette destinée, linéament de l'exceptionnalisme américain, se poursuivra durant toute la Révolution jusqu'à ce qu'il se fige en dogme au XIX^e siècle. Le concept d'exceptionnalisme américain, avant de s'intégrer progressivement à la rhétorique des dirigeants de la nation au gré des aléas de l'histoire pour asseoir leur politique étrangère, a tout d'abord pris naissance chez les premiers puritains et les pères fondateurs de la nation américaine sous la forme d'un style national.

Si les rapports entre républicanisme et libéralisme ne firent jamais réellement l'objet de débat dans le cours du processus révolutionnaire français, c'est que l'idée de république, avant de s'incarner en 1792 en une forme de gouvernement et devenir une « valeur quasi religieuse, inséparable de la rupture qu'elle opéra dans la chaîne du temps »¹⁴⁵, s'est tôt frayé un chemin dans l'esprit des révolutionnaires français, voire dans celui des penseurs des Lumières. Pour s'en convaincre, encore faut-il préciser l'ambiguïté terminologique qui enveloppe ces concepts : le « modèle français » est sans relation historique concrète avec le républicanisme classique et, tout en étant d'inspiration libérale, n'est pas réductible au libéralisme. De plus, le processus complexe de transformation révolutionnaire de la société s'est opéré pour une large part sous l'impulsion du jacobinisme dont le rôle historique sera d'avoir contribué plus que tout autre à la diffusion de l'esprit de liberté et au développement de la culture démocratique mais qui n'est pas analogue au républicanisme. Il n'en reste pas moins que la Révolution française marquera une rupture avec la monarchie en réalisant le passage à la République et à un État démocratique moderne.

Si le républicanisme français prend son origine dans la crise de juin-juillet 1791 et la vacance du pouvoir du roi, il est légitime de considérer que la substitution de la nation au roi comme titulaire de la souveraineté remonte aux débuts de la Révolution et que, dès la période des Lumières, le roi fut dépouillé de son corps symbolique pour vivre dans une sorte de « monarchie républicaine ».

¹⁴⁴ L.H. Butterfly, Leonard C. Faber, Wendell D. Garrett (Eds.), *Diary and Autobiography of John Adams*, Volume I, Harvard University Press, 1961, p. 282.

¹⁴⁵ François Furet, « L'idée de république et l'histoire de France au XIX^e siècle », in (F. Furet et M. Ozouf, Dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, 1993., pp. 287-312.

Pendant la Révolution française, les notions de république et de démocratie deviendront quasiment synonymes et resteront enracinées dans l'histoire de la monarchie. Les théories qui s'exprimeront dans la crise constitutionnelle de Varennes, le premier moment républicain de la Révolution, montrent que le sens du mot république ne s'oppose nullement à la monarchie. En atteste également la prose des journalistes patriotes. Brissot dans *Le Patriote français* parle de gouvernement représentatif : « J'entends, par république, un gouvernement où tous les pouvoirs sont délégués ou représentatifs, électifs dans et par le peuple, ou ses représentants temporaires ou amovibles ». Desmoulins déclare dans les *Révolutions de France et de Brabant* : « par république j'entends un état libre, avec un roi ou un *stathouder* ou un gouverneur général, ou un empereur, le nom n'y fait rien ». Pour Robespierre, dans son discours aux Jacobins, « Le mot république ne signifie aucune forme particulière de gouvernement, il appartient à tout gouvernement d'hommes libres qui ont une patrie ». La définition de l'Incorruptible renvoie à celle de Thomas Paine, déjà mentionnée, qui définit la notion de bon gouvernement comme étant à la recherche du bien public : « Ce qu'on appelle république n'est pas une forme particulière de gouvernement, c'est seulement le caractère du but ou de l'objet pour lequel le gouvernement doit être établi, et auquel il doit être employé. [...] Tout gouvernement qui n'agit pas selon le principe d'une république, ou, pour parler en d'autres termes, qui ne fait pas de la chose publique son seul et unique objet, n'est pas un bon gouvernement. Un gouvernement républicain n'est rien d'autre qu'un gouvernement établi et dirigé pour l'intérêt public, individuellement et collectivement. » L'intérêt majeur de la définition de Paine est de préciser le sens de la Révolution française : il établit le lien entre bien public et l'approche par Rousseau de la liberté de l'homme et du citoyen au travers du concept de volonté générale. La philosophie de la liberté lie le principe de la vie bonne à la république, avec l'idée que la liberté est liée à la loi, et le principe de la vie bonne à la liberté politique et à la conscience morale de l'individu.

Les expressions de démocratie représentative ou, chez Sieyès, de gouvernement représentatif furent souvent utilisées pour caractériser les gouvernements de la période révolutionnaire, mais celle de république démocratique émergera également sous la Révolution et sera très présente dans les débats et les nombreux projets sur la Constitution de 1793. Cette notion fait écho à ce qui est au centre du moment républicain de 1791, avec le problème de la conservation de la liberté dans un État libre. Les lois ne peuvent être des lois de contrainte, elles doivent être justes, c'est-à-dire respecter la liberté et l'égalité des sujets, et être acceptées par tous, seule condition pour que l'homme garde sa dignité d'homme libre, doué de volonté et de raison, malgré sa soumission à la loi. On ne peut rendre compte de ce qui émerge de la Révolution française, sur le plan de la

philosophie politique, qu'en définissant cette dernière comme l'union des concepts de république et de démocratie dont le moment républicain de 1791 symbolisera la rencontre, au terme d'un processus continu d'interaction et de réflexion entre le législateur et les citoyens, pour donner corps à une république démocratique.

Pour ce qui concerne la question du libéralisme, la Révolution française fut indéniablement d'inspiration libérale, y compris au sens économique du terme. Certains historiens ont cru voir dans la Révolution française l'antichambre du socialisme et même de la Révolution russe. En faisant de la Terreur l'élément nodal de la Révolution, la période précédant la dictature montagnarde n'aurait été que celle de la radicalisation progressive du mouvement révolutionnaire, les lendemains de la Terreur n'auraient été que la liquidation d'un grand rêve. Furet et Richet¹⁴⁶ feront litière de cette interprétation et ramèneront l'épisode de la Terreur à un court épisode dirigiste et « socialisant » refermé par l'exécution de Robespierre, Sain-Just et Couthon, un intermède de treize mois dans une Révolution dont le principe fondamental sur les plans politique et économique fut le libéralisme. Bien qu'influencés par la philosophie rousseauiste qui les portait à nier l'autonomie de l'économique par rapport au politique et à penser que la volonté générale pourrait être plus forte que les lois économiques, les députés des assemblées révolutionnaires, forts d'une culture économique puisée dans les écrits des économistes du XVIII^e siècle – certains avaient lu les physiocrates, d'autres Adam Smith – adoptèrent une impressionnante série de lois économiques profondément libérales.

Pour les révolutionnaires de 1789, liberté et propriété étaient indissociables. Dans sa définition des « droits naturels et imprescriptibles de l'homme », l'article 2 de la Déclaration des droits mentionne, dans l'ordre, la liberté, la propriété, puis la sûreté et la résistance à l'oppression. L'article 17 stipule que « la propriété est inviolable et sacrée ». Malgré l'influence de Rousseau pour qui la propriété est créée par les lois et n'est donc pas un droit naturel, c'est par l'intermédiaire de Condorcet et grâce aux idées promues par Grotius, Locke et les physiocrates français (aux yeux desquels la propriété est le premier des droits naturels) que la plus grande partie des constituants adopteront cette idée de la primauté de la propriété et que celle-ci fera son entrée dans la Déclaration. La Déclaration des droits de 1793, celle de la Constitution montagnarde, fera également de la propriété un des droits de l'homme : « Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer de ses biens et de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ». Son article 17 elle définira plus explicitement la liberté économique : « Nul genre de travail, de culture, de commerce ne peut être interdit à l'industrie des citoyens. »

¹⁴⁶ François Furet et Denis Richet, *La Révolution française*, Paris, Fayard, 1965.

Enfin, la déclaration de 1794 énonce dans son article 8 que « c'est sur le respect des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail et tout l'ordre social. »

L'hostilité des révolutionnaires à la propriété collective, à l'existence des biens communaux conduira la Législative, en 1792, à adopter le principe du partage obligatoire des biens communaux entre les habitants de chaque commune. En matière de législation sur l'artisanat et l'industrie, la loi dite d'Allarde, adoptée par la Constitution de 1791, abolira tous les offices pour l'inspection des arts et du commerce, tous les brevets et lettres de maîtrise et tous les privilèges de profession et instituera ainsi la liberté d'entreprendre. S'il fallait une preuve supplémentaire de la philosophie libérale de la Révolution, au sens du « laisser-faire », la loi Le Chapelier suffirait à y pourvoir. Cette loi dispose, dans son article 1, que « l'anéantissement de toutes les espèces de corporations des citoyens du même état et profession, étant une des bases fondamentales de la Constitution française, il est défendu de les rétablir de fait, sous quelque prétexte et quelque forme que ce soit » et, dans l'article 2, interdira aux « citoyens d'un même état ou profession, aux entrepreneurs et boutiquiers, aux ouvriers et compagnons d'un an quelconque », de se constituer en sociétés, avec président, secrétaire, etc., de « prendre des arrêtés ou délibérations... sur leurs prétendus intérêts communs ». On pourrait y ajouter les lois sur la liberté de circulation des biens, sur la liberté bancaire.

L'intermède de la Terreur, outre qu'elle conduira à des résultats désastreux, n'adoptera une ligne dirigiste et antilibérale que sous la pression de la rue, des sans-culottes parisiens, qui obéissaient à une conception quasi médiévale de l'économie. Les montagnards eux-mêmes, y compris la plupart des membres du Comité de salut public, n'accepteront ce dirigisme économique que pour ne pas avoir à affronter la rue. La Révolution française sera donc pour l'essentiel une période de triomphe du libéralisme économique, domaine dans lequel la notion de « table rase » a également sa pertinence.

L'antériorité de la naissance de la pensée éclairée et du déclenchement de la Révolution en Amérique conduit-elle à affirmer que la démocratie y aurait été plus développée qu'en Europe dans la décennie révolutionnaire et que la démocratie américaine aurait emprunté des voies différentes de celle du modèle français ? C'est notamment à ces questions que Tocqueville, dans son maître ouvrage, *De la démocratie en Amérique*, s'est efforcé de répondre. Tocqueville est parti d'un constat : l'inexorable égalisation des conditions qui s'est développée en Europe a conduit à une plus grande liberté politique et la monarchie était condamnée à laisser place à la démocratie. « Une grande révolution démocratique, s'opère parmi nous : tous la voient, mais tous ne la jugent point de la même manière. Lorsqu'on parcourt les pages de notre histoire, on ne

rencontre pour ainsi dire pas de grands événements qui depuis sept cents ans n'aient tourné au profit de l'égalité [...]. Si, à partir du XI^e siècle, vous examinez ce qui se passe en France de cinquante en cinquante années, au bout de chacune de ces périodes, vous ne manquerez point d'apercevoir qu'une double révolution s'est opérée dans l'état de la société. Le noble aura baissé dans l'échelle sociale, le roturier s'y sera élevé ; l'un descend, l'autre monte. Chaque demi-siècle les rapproche, et bientôt ils vont se toucher [...]. Et ceci n'est pas seulement particulier à la France. De quelque côté que nous jetions nos regards, nous apercevons la même révolution qui se continue dans tout l'univers chrétien [...]. Serait-il sage de croire qu'un mouvement social qui vient de si loin pourra être suspendu par les efforts d'une génération? Pense-t-on qu'après avoir détruit la féodalité et vaincu les rois, la démocratie reculera devant les bourgeois et les riches ? S'arrêtera-t-elle maintenant qu'elle est devenue si forte et ses adversaires si faibles ? » L'analyse historique montre ainsi que tout semble conduire la société vers la démocratie.

Mais l'analyse de Tocqueville soulève deux questions : pourquoi l'Amérique serait-elle le lieu privilégié d'une réflexion sur la démocratie ? Dans quelle mesure l'égalité des conditions, condition *sine qua non* de la démocratie, est-elle compatible avec l'exercice de la liberté ? Tocqueville affirme en premier lieu que l'Amérique est le pays idéal où observer cette égalité des conditions : « Ce n'est donc pas seulement pour satisfaire une curiosité, d'ailleurs légitime, que j'ai examiné l'Amérique ; j'ai voulu y trouver des enseignements dont nous puissions profiter. J'avoue que dans l'Amérique j'ai vu plus que l'Amérique ; j'y ai cherché une image de la démocratie elle-même, de ses penchants, de son caractère, de ses préjugés, de ses passions ; j'ai voulu la connaître, ne fût-ce que pour savoir du moins ce que nous devons espérer ou craindre d'elle. » Dans une démarche conforme à celle de Montesquieu, Tocqueville répertorie les lois et les mœurs qui définissent la particularité des États-Unis et en détache un « idéal-type » qui lui permet de comparer le fonctionnement de l'Amérique à celui de la société et à la vie politique françaises. L'un des points d'appui de la comparaison est la distinction qu'il est nécessaire d'opérer entre démocratie et révolution. Si la tradition française tend à assimiler ces deux notions, la démocratie y étant fille de la révolution, l'Amérique offrirait, selon Tocqueville, le visage d'une « démocratie non révolutionnaire ». Grâce à cette formule, formellement fautive puisque c'est bien une révolution qui a accouché de la démocratie américaine, Tocqueville entend montrer que celle-ci, née d'une émigration et de la conquête d'un territoire vierge, n'a jamais consisté à détruire un ancien monde aristocratique et qu'elle est dès lors vierge de toutes les passions qui ont gangrené les démocraties européennes.

Sur la question essentielle de l'égalité des conditions et de son rapport dialectique à l'exercice de la liberté, Tocqueville, à la différence cette fois de Montesquieu, considère

que la démocratie ne saurait se limiter à la donnée d'un système politique et que l'égalité sociale ne peut s'y déployer que dans des conditions spécifiques : contrairement aux thèses promues par les Lumières françaises, l'égalité sociale, bien au-delà de la seule politique, doit être le principe réglant tous les rapports sociaux. Cette égalité sociale, qui ne se limite pas à l'égalité des conditions, concerne également la manière dont les individus se représentent. C'est sur ce point que la démocratie américaine offre à Tocqueville une explication des difficultés de la France, et de l'Europe, à concilier égalité et liberté. Dans son dernier ouvrage, *L'Ancien Régime et la Révolution*, consacré à la compréhension du phénomène révolutionnaire et à la situation politique française, Tocqueville arrive à la conclusion suivante : l'État est né, aux États-Unis, au sein de communautés libres et indépendantes et le fédéralisme américain s'est constitué sur une table rase alors qu'en France la Révolution a hérité d'un État centralisé et despotique, fruit de la monarchie absolue. La tension qui s'exerce ainsi entre égalité et liberté est source de nombreux dangers qui menacent la démocratie. En Amérique, la naissance de l'état social démocratique a précédé celle des institutions si bien qu'il n'est pas nécessaire que celles-ci soient démocratiques pour que l'état social le soit. La démocratie devient réelle dès lors que les institutions se mettent en accord avec à l'état social du pays.

Si, pour Tocqueville, la démocratie américaine est un bon modèle, c'est qu'elle ne s'est pas perdue dans la représentativité et qu'ainsi le peuple gouverne. Alors que la loi est l'expression de la volonté générale et n'existe que pour servir l'intérêt général, toute forme de représentation est susceptible de remettre en cause ce dernier. Si, comme l'affirme Rousseau dans le *Contrat social*, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », celle-ci en revanche ne peut se déléguer. En outre, Rousseau considère que la réduction de la tension entre la volonté générale et la liberté individuelle passe par la contrainte : « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ». Pour Tocqueville, au contraire, ce désir de protéger la volonté générale de tout particularisme revient à instituer la toute-puissance de l'État, matrice de la tyrannie et réduction de l'individu à néant. Si Marx voit dans l'analyse rousseauiste la confirmation que la Révolution française n'a été finalement qu'une révolution de la bourgeoisie imposant ses intérêts face à l'aristocratie, Tocqueville y voit ce qui, dans la Révolution française, a conduit à la Terreur, à la captation du pouvoir au profit d'un seul et au despotisme.

Si certains historiens américains considèrent, à l'instar de Robert Palmer¹⁴⁷, que les États-Unis étaient plus démocratiques que l'Europe durant la décennie révolutionnaire ou, comme Susan Dunn¹⁴⁸, que, des deux « révolutions sœurs », la Révolution américaine eut une empreinte plus forte et plus durable sur la démocratie, c'est certes pour les raisons invoquées par Tocqueville mais également par ignorance ou par minoration de certains faits caractéristiques de la Révolution française. La comparaison des débuts de la République américaine avec la France révolutionnaire montre que, sur plusieurs points, les progrès de la démocratie furent plus rapides en France. Bien qu'elle ne fût jamais appliquée, la Constitution de 1793 prévoyait, pour la première fois, que des députés devaient être élus directement (comme le seront les membres du Congrès américain). Ces éléments semblent être ignorés des Américains. L'est également le fait que la Constitution de 1793, la première constitution française soumise à la ratification populaire, a fait de la France la première république démocratique dans l'histoire moderne.

Il nous semble donc impossible d'affirmer que, dans ses principes et ses premières retombées, la démocratie aurait été, dans la décennie révolutionnaire, plus développée en Amérique qu'en Europe. En revanche, la démocratie américaine et celle issue du modèle français, dans leurs rapports à la république, empruntèrent des voies différentes. Une république démocratique dont celle née de la Révolution française offre un exemple paradigmatique procède d'une politique de la volonté en application de laquelle la démocratie se déploie au sein de l'épuration tracée par la *res publica*. Les contraintes que l'État, incarnation de la république, doit dès lors imposer à la société peuvent conduire au despotisme. À l'opposé – et c'est là que se situe le point de rupture essentiel entre les « révolutions sœurs » et leur retombées –, les États-Unis sont une démocratie républicaine qui, en se fondant sur les lignes de force d'une politique du jugement, est ouverte à la critique et à la révision mais qui est soumise à des forces centrifuges susceptibles de conduire à l'anarchie.

Outre les écueils différents auxquels elles s'exposent, démocratie républicaine et république démocratique renvoient à des fondements différents du prométhéisme politique et social dont la définition de la liberté n'est qu'un exemple. La conception de l'universalisme, inhérent aux deux révolutions, l'autonomie politique du citoyen et, à l'articulation entre le politique et le religieux, le statut de la laïcité sont autant d'autres exemples.

¹⁴⁷ Robert Rosewell Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton University Press, 2014.

¹⁴⁸ Susan Dunn, *Sister Revolutions. French Lightning, American Light*, New York, 1999.

L'émergence de la laïcité

Si la Constitution française de 1793 énonce que « le but de la société est le bonheur commun ; le Gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance des droits naturels », la Déclaration d'indépendance américaine proclame, elle, que « la vie, la liberté et la recherche du bonheur » sont des droits inaliénables : recherche individuelle dans le second cas, affaire d'État dans le premier. La version américaine de l'idéologie des droits de l'homme met ainsi l'accent sur la recherche individuelle du bonheur plutôt que sur les droits politiques du citoyen, sur le droit de l'individu à résister à toute souveraineté étatique qui entraverait son libre arbitre. Cette conception des droits de l'homme et de l'État de droit qu'elle implique se reflètent dans la Constitution : la raison d'être des gouvernants est la garantie des droits individuels ; le politique a pour objectif de permettre aux hommes de jouir de leurs biens. Aussi le destin politique de la nation n'apparaît-il qu'en arrière-plan de la gestion du bonheur individuel. La Révolution française fut au fondement d'une nation au sein de laquelle l'Histoire tisse la trame du destin social ; la Révolution américaine fut fondatrice d'une société, instance apolitique où le quotidien rythme le destin des individus. La Révolution française fut porteuse d'un universalisme politique et d'un message aux autres peuples où le politique et l'historique se conjuguent pour les inviter à s'organiser au sein d'une nation souveraine.

Ces deux conceptions opposées des Droits et du rôle du politique dans la gestion de la société conduisent à deux conceptions opposées de l'universalisme. L'universalisme américain marginalise les dimensions historique et politique et s'attache à définir, un idéal intime et un ensemble d'exigences existentielles auxquels tous les gouvernements de la Terre sont invités à se soumettre. On reconnaît, sous les traits de cette prétention inouïe des Américains à être les dépositaires de « l'arche des libertés du monde »¹⁴⁹, l'influence biblique qui s'exerça sur les juristes américains. On décèle, en effet, dans cette conception de l'universalisme la prétention à l'élection divine et au destin providentiel des Américains. Ces derniers sont ainsi portés, non par un projet politique, mais par une mission économique et théologique assumée. Le fondement philosophique de cette idéologie du bonheur, qui avec la vie et la liberté constitue le triptyque des droits inaliénables, est l'attachement à ce postulat, que l'on retrouve chez Hobbes, Locke et Rousseau, que l'individu constitue l'unité de base de la vie, transposition politique du dogme chrétien du salut individuel. Le destin collectif s'efface alors au profit du destin existentiel de l'individu et la pratique religieuse confère à ce destin individuel une

¹⁴⁹ « Et nous Américains sommes particuliers, un peuple choisi, l'Israël de notre temps ; nous portons l'arche des libertés du monde. Longtemps, nous sommes restés sceptiques à notre propos, et nous nous sommes vraiment demandés si le Messie politique était venu. Mais il est venu en nous. », Herman Melville, 1841.

transcendance. Si ce postulat est aujourd'hui rejeté, c'est que, avec la laïcisation du christianisme, ce sont les droits de l'homme qui offrent les moyens de la réalisation immanente de ce destin – qui, lui, reste inchangé.

Dans le droit fil des Lumières et de la Révolution française, l'autonomie politique du citoyen, en France et dans une large mesure dans le reste de l'Europe, entra dans les faits quand l'individu cessa d'être identifié par son rapport à Dieu et d'être en quelque sorte hors du monde. Comme l'ont montré Robert Castel et Claudine Haroche¹⁵⁰, cette entrée de l'individu dans le monde se fit en plusieurs étapes : la première coïncida avec sa sortie de l'état féodal et son accès à la propriété privée qui lui garantit un état de non-dépendance ; la propriété sociale permit à l'individu de s'accomplir et d'exister hors des institutions, notamment religieuses. La figure du citoyen se construit alors dans l'attachement de l'individu à la collectivité nationale et la souveraineté politique s'élabora contre l'emprise de l'Église. Cette trajectoire de constitution de la figure du citoyen et de son autonomie politique dessine l'épure de l'État contemporain en Europe qui exige des citoyens – à divers degrés selon les pays considérés – un attachement, au moins théorique, à la collectivité nationale qui ne soit pas entravé par une quelconque attache à des communautés intermédiaires, ethniques ou religieuses. Le modèle étatique américain, qui au contraire valorise ces attaches religieuses et culturelles considérées comme parfaitement compatibles avec l'appartenance à la nation américaine et même comme points d'ancrage, renvoie à une trajectoire de constitution de l'autonomie politique de citoyen « lestée » par la construction de l'individu à partir de la sphère religieuse. L'autonomie et le libre-arbitre ne doivent pas s'exercer contre l'Église mais, au contraire, en relation avec la sphère religieuse de façon à placer l'individu face à Dieu.

Symptomatiques des différences d'appréhension des rapports entre politique et religion, ces deux modèles de la constitution de l'autonomie politique et du rôle de l'État posent la question de la laïcité. L'intérêt de cette question vient principalement du soupçon théocratique qui a toujours pesé sur les États-Unis. L'intrication des sphères politique et religieuse et la saturation de l'espace public par la rhétorique religieuse sont en effet souvent interprétées comme une absence d'autonomie du politique par rapport au religieux. Mais l'observateur européen qui, de la forte présence dans la sphère publique du discours religieux, conclurait à l'existence d'une entorse, même mineure, à la laïcité commettrait une lourde erreur : la laïcité outre-atlantique, bien que le mot n'ait pas d'équivalent dans la langue anglaise, est solidement ancrée depuis l'Indépendance et rien n'est jamais venu en entraver l'expression. Les deux éléments définitoires de la laïcité

¹⁵⁰ Robert Castel & Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi : entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

– la liberté religieuse et la séparation des Églises et de l’État – s’imposèrent très tôt, informellement dès la période prérévolutionnaire grâce à la « privatisation » du choix religieux et, institutionnellement, par la Constitution fédérale de 1787. Le texte constitutionnel ne contient aucune référence à Dieu et impose, dans son article VI, le principe de tolérance religieuse dans les institutions fédérales. *La Free-Exercise Clause*, partie du Premier amendement de 1791, garantit la libre pratique de toutes les religions. Ce Premier amendement formalise également, avec la *Non-Establishment Clause*, l’interdiction faite au Congrès d’instaurer une religion d’État. Il faudra certes attendre les années 1940 pour que ces deux piliers soient édifiés dans chacun des États fédérés mais la réalité de la dynamique de laïcisation de la société ne fait aucun doute. La visibilité de la religion dans la société américaine ne doit pas être confondue avec une absence de laïcité, d’autant que la laïcité américaine est considéré par certains comme « plus exigeante que la laïcité française »¹⁵¹. Nous y reviendrons ultérieurement mais ce jugement est exact : protégés par ce que Jefferson a appelé le « mur de séparation » entre les Églises et l’État, c’est-à-dire les juges de la Cour suprême, les États-Unis n’ont jamais autorisé le financement public d’écoles confessionnelles et ont toujours interdit la prière et la célébration de fêtes religieuses dans les écoles publiques. Les symboles religieux sont formellement interdits dans l’espace public. L’État n’est pas autorisé à aider les religions.

Cette laïcité stricte n’est pas exclusive d’une certaine « religion civile » dont la manifestation va du refus d’abolir l’expression *under God* du serment d’allégeance¹⁵² à la haine de l’athéisme, les athées étant tenus pour des sociopathes. Ce qui pourrait apparaître comme une contradiction se résorbe grâce à la distinction entre laïcisation et sécularisation. Cette dernière désigne « le mouvement par lequel les différentes sphères de l’activité humaine acquièrent leur autonomie, non seulement par rapport aux normes prescrites par les institutions religieuses, mais par rapport à toute référence à une grande transcendance supposée gouverner la vie des hommes. »¹⁵³ La sécularisation implique donc une perte de la pertinence sociale des univers religieux. Le processus de sécularisation de la société américaine n’a donc pas réellement franchi le stade de l’enfance.

Si, sur le plan de la laïcité, il n’y a guère de différence – du moins de degré – entre l’Europe et l’Amérique, il en va donc tout autrement en matière de sécularisation. Bien que l’autonomie politique américaine ait pris sa source dans la Réforme protestante, la

¹⁵¹ Elisabeth Zoller (Dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005.

¹⁵² Serment d’allégeance au drapeau américain, approuvé par le Congrès des États-Unis : « *Je jure allégeance au drapeau des États-Unis d’Amérique et à la République qu’il représente, une nation unie sous l’autorité de Dieu indivisible, avec la liberté et la justice pour tous* »

¹⁵³ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d’un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 90.

ligne de clivage sur le plan de la sécularisation ne passe pas, contrairement à une idée reçue, entre le monde protestant et le monde catholique mais, au sein de l'Occident, entre les deux rives de l'Atlantique. L'exemple de l'Angleterre et de l'Europe du Nord permet de lever tous les doutes. Le processus de sécularisation y commanda, en effet, celui de laïcisation : le rapport de l'Angleterre à la procréation (invention de l'accouchement sans douleur, accepté par la Reine Victoria, vécu comme nécessitant une réinterprétation de la Création), la création du sport moderne (qui, pratiquée par les pasteurs, constitue une invention religieuse d'une modernité séculière) et les découvertes de Darwin (qui provoquèrent un choc religieux et culturel) ne contribuèrent pas peu à ce mouvement de sécularisation de la société britannique où la laïcisation ne fut que progressive, les minorités religieuses n'accédant à l'égalité des droits politiques qu'à la fin du XIX^e siècle. Le processus de sécularisation a donc été prédominant en Europe du Nord et la laïcisation en Europe du Sud mais les deux furent à l'œuvre dans toute l'Europe.

Sur tous les aspects abordés – le rôle et l'impact des Lumières, les origines et le sens des Révolutions, les rapports dialectiques entre démocratie et république, la conception des Droits de l'homme et du rôle du politique dans la gestion de la société, l'autonomie politique du citoyen, le rapport entre politique et religions, la laïcisation et la sécularisation –, tout sépare, du moins dans la phase originaire de la pensée politique, l'Amérique et l'Europe.

L'Europe et l'Amérique face au nihilisme post-moderne

L'analyse des origines de la modernité politique nous a permis de mettre en évidence les profondes divergences entre l'Europe et les États-Unis, pourtant issus d'une matrice culturelle et politique commune. Les dissemblances entre « Lumières » et Révolution américaine, d'un côté, et Lumières européennes et Révolution française, de l'autre, ont en effet marqué de leur empreinte les sphères politique, religieuse et culturelle dans l'Europe et les États-Unis post-révolutionnaires à telle enseigne que les notions de démocratie, de république, de lien entre le politique et le religieux, de laïcisation et de sécularisation, entités relevant de l'une de ces sphères ou se situant à l'intersection de plusieurs d'entre elles, obéissent aujourd'hui à des définitions foncièrement différentes de part et d'autre de l'Atlantique.

Au travers de l'analyse de la sécularisation des sociétés européennes et de la perte de transcendance, des contradictions de l'universalisme et de l'humanisme des Lumières, des retombées du mysticisme irrationnel, des effets délétères de la grande Guerre et de la mise à bas de l'armature intellectuelle de l'Europe, nous avons montré en quoi le nazisme et la Shoah (voir Annexe 3) peuvent être vus comme l'accomplissement du destin européen et comment ils s'inscrivent dans l'histoire de l'Europe. L'identité de l'Amérique actuelle est, elle aussi, héritière de certains de ses moments fondateurs (le désir des premiers colons de tourner le dos à l'Europe et d'orienter leur regard vers l'Ouest) et des massacres de masse perpétrés contre les Indiens et les Noirs (voir Annexe 2). Cet héritage a, en effet, contribué à dessiner les contours de l'identité politique et culturelle des États-Unis, une identité impossible à réduire à des catégories accessibles à un esprit européen.

Dès lors, une série de questions s'imposent. Comment la philosophie libérale, qui s'est imposée à l'Europe sur les ruines du nazisme et du communisme soviétique, a-t-elle « recyclé » les idées faussement révolutionnaires nées sur la face sombre des Lumières et a-t-elle réussi à s'accommoder des retombées anthropologiques du nazisme pour conduire l'Europe à la crise multiforme qu'elle doit désormais traverser, fruit d'un nihilisme d'autant plus redoutable qu'il s'avance sous le masque avenant de la marchandisation généralisée et de l'esprit libertaire ? Comment l'Amérique s'est-elle mise à l'abri des dynamiques de désintégration, en dépit des crimes dont elle s'est rendue coupable et des

forces centrifuges qu'elle a elle-même mises en place ? Comment l'Amérique s'est-elle prémunie de tout ce qui a conduit l'Europe à une situation de crise identitaire majeure ? Quels sont les impacts du sentiment du peuple américain d'être investi d'une mission divine sur ce qu'il est convenu d'appeler l'exceptionnalisme américain ? Quel est le poids de la religiosité sur l'image que la « nation indispensable » se fait d'elle-même ? Avant de répondre à ces questions, il nous faut revenir sur la genèse de la modernité politique, plus précisément sur l'idée que s'en fait la postmodernité.

1. De quelques erreurs concernant le regard contemporain sur la modernité

Est-il nécessaire de mentionner que le libéralisme, ce changement de paradigme, cette inversion du lien de subordination de l'économique au social, qui va faire de l'*homo œconomicus* la figure centrale de la Modernité et du marché, est l'enfant des Lumières ? Il semble que tel soit le cas puisque, aujourd'hui encore, certains dévots des Lumières et des Déclarations des droits se font volontiers – sans être apparemment conscients de la contradiction – les contempteurs du libéralisme et que, par ailleurs, ils tendent à placer les Lumières à l'origine d'évolutions qui furent en fait amorcées à la Renaissance voire au Moyen Âge.

L'avènement de la modernité politique est généralement associée à deux ruptures présumées dans l'histoire de l'Occident : une première rupture significative marquée par l'apparition de l'humanisme civique dans la république florentine du début du XVI^e siècle ; une rupture majeure avec les Révolutions américaine et française comme épicyentres. Ces événements introduisirent en effet, dans un premier temps, l'être politique fondé sur un modèle d'idéal civique de la personnalité puis l'individu-citoyen et, avec les Déclarations des droits, la dignité humaine et la perspective d'émancipation de l'homme. La Renaissance et les Révolutions, américaine et française, mirent ainsi en place le dispositif de la modernité politique dans la mesure où elles installèrent dans l'imaginaire occidental l'idée de changement politique à laquelle sont associées les figures de l'individu et de l'État et les concepts – désormais inséparables de la modernité – de rationalité, de nation, de droit moderne, de capitalisme, de marché, d'*homo œconomicus*. Ces événements majeurs et leur postérité immédiate doivent être appréciés conjointement. Comme l'ont montré les philosophes allemands contemporains des Révolutions, Kant, Fichte et l'historien Reinhart Koselleck, si celles-ci furent des ruptures, c'est qu'elles ont inscrit un nouveau champ d'expérience, avec ses ouvertures et ses perspectives, à l'horizon d'un droit naturel inédit. Mais cette radicalité politique a puisé ses origines dans

une métaphysique pratique de l'individu formulée et mise en œuvre dès la Renaissance humaniste, et se prolongera d'ailleurs dans une métaphysique politique, certes perçue négativement, tout au long du XIX^e siècle.

Mais l'idée même de rupture que l'on associe à la Renaissance, aux Lumières et aux Révolutions, en particulier si on la ramène à ses concepts-maîtres – nation, droit, rationalité, naissance du capitalisme – révélateurs de la modernité politique, mérite pour le moins un examen approfondi.

Le premier moment significatif de l'avènement de la modernité politique est donc celui de l'apparition de l'humanisme civique au début du XVI^e siècle et de l'être politique fondé sur un modèle d'idéal civique. À la différence de la philosophie médiévale qui valorisait les universaux au détriment de l'appréhension du sens de l'événement singulier, la pensée florentine de l'humanisme civique opposa à la *fortuna*, la providence, l'action propre à la *vita activa* et au *vivere civile* et promut donc l'aptitude humaine à produire de l'universel – sans pour autant aller jusqu'à l'affirmation de la dimension universelle de la singularité événementielle, propre à la Révolution française. Ainsi se mirent en place, comme l'a montré Pocock¹⁵⁴, les premières figures innovantes du sujet politique : le citoyen mu par la volonté de participer à l'action entre particuliers, à des relations politiques spécifiques entre individus ; le Prince qui impose ses qualités vertueuses à la matière de la *fortuna* par un comportement stratégique adéquat aux circonstances ; le législateur naturel qui fait advenir une communauté politique stabilisée par la *virtu*. Une des conséquences majeures d'une telle ouverture de l'espace civique à la singularité sera la naissance d'une science politique impliquant l'action des hommes dans la Cité et l'introduction, au sein du paradigme civique ainsi mis en œuvre, d'une dimension scientifique de la politique : la découverte, avec Hobbes – acteur majeur de la formation de la philosophie politique moderne –, de la « science des vertus » comme « science civile ». La politique se ramènera dès lors à la conceptualisation d'un programme d'actions au sein d'une communauté donnant à chaque acte particulier une signification politique universelle. L'intelligibilité du politique passera par la compréhension d'une organisation conceptuelle mais également de ses conditions langagières. En effet, comme l'a montré Quentin Skinner¹⁵⁵, la « science civile » de Hobbes est construite sur l'association à l'humanisme civique de la culture rhétorique de la Renaissance. La politique de l'éloquence, avec en son centre la figure de l'individu vertueux, n'est nullement marginale : la rationalité des arguments de la « science civile » comme

¹⁵⁴ John Greville Agard Pocock, *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

¹⁵⁵ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

« science des vertus » se mesure en effet dans la représentation d'actions singulières sur une scène, la figure du philosophe devenant ainsi indissociable de celle de l'orateur. De fait, le spectateur, citoyen en puissance, peut s'impliquer et devenir un protagoniste de la « société civile » mise en place. Soulignons l'importance d'une telle apparition de la figure du spectateur dans la modernité politique. Cette analyse portée par l'œuvre de Hobbes permet de saisir l'action politique dans le mouvement pratique des arguments et symétriquement la formation d'une opinion publique dans une « société civile » en formation.

Cette vision du monde née à la Renaissance, et dont les développements politiques se manifesteront à partir du XVII^e siècle, est celle qui prévaut encore aujourd'hui en Europe et en Amérique. Elle constitue le fondement de la doctrine sociale de l'humanisme rationaliste, c'est-à-dire de l'autonomie de l'homme à l'égard de toute autre force. Ce tableau, où se dessine la marche inexorable de l'homme et des peuples vers la liberté politique, économique et culturelle, mérite toutefois quelques retouches aussi bien pour ce qui est de l'avenir radieux qu'il annonce que pour les concepts politiques fondamentaux que la Renaissance aurait offert au monde. Sur le premier point, écoutons Alexandre Soljenitsyne : « Historiquement, il est probable que l'inflexion qui s'est produite à la Renaissance était inévitable. Le Moyen Âge en était venu naturellement à l'épuisement, en raison d'une répression intolérable de la nature charnelle de l'homme en faveur de sa nature spirituelle. Mais en s'écartant de l'esprit, l'homme s'empara de tout ce qui est matériel, avec excès et sans mesure. La pensée humaniste, qui s'est proclamée notre guide, n'admettait pas l'existence d'un mal intrinsèque en l'homme, et ne voyait pas de tâche plus noble que d'atteindre le Bonheur sur terre. Voilà qui engagea la civilisation occidentale moderne naissante sur la pente dangereuse de l'adoration de l'homme et de ses besoins matériels. Tout ce qui se trouvait au delà du bien-être physique et de l'accumulation de biens matériels, tous les autres besoins humains, caractéristiques d'une nature subtile et élevée, furent rejetés hors du champ d'intérêt de l'Etat et du système social, comme si la vie n'avait pas un sens plus élevé. De la sorte, des failles furent laissées ouvertes pour que s'y engouffre le Mal, et son haleine putride souffle librement aujourd'hui. Plus de liberté en soi ne résout pas le moins du monde l'intégralité des problèmes humains, et même en ajoure un certain nombre de nouveaux.¹⁵⁶ » L'argument final de Soljenitsyne, au-delà de l'outrance du propos, est fondamental. Nous y reviendrons.

¹⁵⁶ Alexandre Soljenitsyne, Comment l'Ouest a-t-il pu décliner de son pas triomphal à sa débilite présente, *Courrier International*, N° hors série, 2011.

Alexandre Soljenitsyne, *Le déclin du courage*, Paris, Seuil, 1979.

Sur le plan des concepts, contrairement à une idée reçue, le droit moderne et l'État ne sont pas nés à la Renaissance mais au cœur de Moyen Âge. Nous avons, en effet, mis en évidence grâce, entre autres, aux travaux d'Ernst Kantorowicz, d'Aldo Schiavone et de Pierre Legendre, auxquels il faut désormais adjoindre ceux de Harold Berman¹⁵⁷ pour en saisir la portée politique, l'origine médiévale du droit moderne (au croisement du droit romain et du droit canonique), et de l'État (comme tiers terme qui, à la fois, sépare et institue en unissant les registres théologiques et juridiques, ceux du mythe et des normes sociales, du sacré et du profane). Sur le plan politico-juridique, selon Berman, cette révolution grégorienne des XII^e-XIII^e siècles connut son premier acte lorsque Grégoire VII publia en 1075 son *Dictatus papae* qui affirme la source divine de l'autorité de l'Église et du pape, la suprématie du Pontife sur l'Église, les pouvoirs législatif et judiciaire du Pontife, l'indépendance du pouvoir pontifical à l'égard du pouvoir temporel¹⁵⁸. Si la période grégorienne est bel et bien à l'origine d'une révolution, c'est qu'elle a donné naissance à une conception inédite de l'ordre juridique, celle qui introduit une distinction entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. En cessant d'être un simple prolongement des institutions impériales et en proclamant son pouvoir sur l'administration de l'Église et sur la vie spirituelle des chrétiens, l'Église reconnaît la possible séparation du spirituel et du temporel et ouvre la voie à la reconnaissance d'un pouvoir temporel disjoint de l'autorité spirituelle et à l'avènement de l'État moderne. Dans ce modèle de gouvernement dont le pontificat de Grégoire VII jeta les bases, celui où le pouvoir séculier est entre les mains d'un souverain juge et législateur – l'autorité spirituelle se limitant à l'âme –, la loi devient l'élément pivot du pouvoir. Dès le XIII^e siècle, Henry de Bracton pouvait affirmer que « le roi n'est pas soumis à l'homme mais à Dieu et à la loi car c'est la loi qui fait le roi : il n'y a pas de *rex* là où règne la volonté à la place de la *lex*¹⁵⁹ ». La souveraineté du pouvoir n'est donc pas source de loi. C'est au contraire parce qu'il est source de la loi que le pouvoir est souverain. C'est de cette distinction entre la loi et le droit, née de la révolution grégorienne, qu'émergera ce que nous appelons depuis le XIX^e siècle l'état de droit. Le montage institutionnel né de ce modèle de gouvernement donnera naissance aux États modernes, à commencer par l'Angleterre, les États-Unis et la France, certes assises sur des cultures juridiques différentes, celle de la *common law* et celle du droit continental, mais qui, en raison de leur communauté d'origine, ont beaucoup en commun – plus qu'on ne le pense souvent –,

¹⁵⁷ Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983. Traduction française : Raoul Audoin, *Droit et révolution : Les sources théologiques de la tradition juridique occidentale*, Librairie de l'Université d'Aix en Provence, 2002.

¹⁵⁸ *ibid*, p. 39.

¹⁵⁹ Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Anglie*, <https://archive.org/details/delegibusetconsu02brac>

la *common law* étant d'ailleurs la plus proche du droit romano-canonique. Le droit continental et la *common law* sont deux avatars d'une même tradition juridique, née dans le creuset médiéval, dont la caractéristique distinctive est d'avoir institué l'autonomie de la sphère juridique, aussi bien vis-à-vis la sphère religieuse que de la sphère politique. L'interprétation des lois, contrairement aux interprétations qui prévalent dans les autres civilisations du Livre, ne réfère à aucun Texte révélé et n'a pas à s'interroger sur les raisons politiques ayant présidé à leur élaboration. Aussi, depuis la fin du XI^e siècle, bien que les lois soient légitimées politiquement et que le droit soit fondé en raison, les juristes sont restés fidèles à l'idée que leur discipline ne pouvait être qu'auto-référentielle. La question de la raison d'être des lois sera ainsi laissée aux philosophes : abordée, dans un premier temps, par l'École de Salamanque¹⁶⁰, notamment par Francisco Suarez, auteur d'un *Des lois et du Dieu législateur*, et ultérieurement par Hobbes dont le *Léviathan* visera à définir « l'art de gouverner comme un savoir sur la nature », la réflexion sera étendue par les philosophes des Lumières.

Au vu des apports décisifs de cette révolution des XII^e-XIII^e siècles, à l'origine du droit moderne et de l'État, de la distinction entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, de l'autonomie de la sphère juridique par rapport à la sphère politique et à la sphère religieuse, ouvrant la voie à la reconnaissance d'un pouvoir temporel indépendant de l'autorité spirituelle et permettant l'avènement de l'État moderne au XV^e siècle, il est difficile de voir dans cette fin du Moyen Âge une période d'ignorance et de barbarie où une chape de plomb se serait abattue sur le monde après la dislocation de l'Empire romain d'Occident, ensevelissant toute la culture antique et, *a contrario*, de voir dans la Renaissance une rupture décisive ayant accouché de la modernité politique. Même s'il est désormais admis de tous les historiens qu'il n'y a rien de plus faux que d'opposer les ténèbres médiévales à ce « siècle si plein de Lumières » (Rabelais) qu'aurait incarné la Renaissance, il n'en reste pas moins que l'idée de rupture prédomine. Celle-ci est infondée : l'humanisme et la modernité politique ont émergé au cœur du Moyen Âge.

Ajoutons que, comme nous l'avons déjà montré, la philosophie aristotélicienne du *logos* a fécondé le Moyen Âge – et ce par deux voies différentes : la formalisation par les logiciens médiévaux des principes logiques de non contradiction, de tiers exclu, des concepts d'identité et d'altérité (qui contribueront à l'élaboration de l'architecture du droit

¹⁶⁰ L'École de Salamanque désigne un groupe de théologiens et de juristes espagnols du XVI^e siècle, liés à l'ancienne université de Salamanque, dont la doctrine sera reprise par les fondateurs de la doctrine libérale. Elle désigne de manière générique l'ensemble des réflexions que menèrent des théologiens espagnols à la suite des travaux de Francisco de Vitoria et de la pensée de Thomas d'Aquin à partir du postulat que les sources de la justice, du droit et de la morale ne doivent plus être recherchées dans les textes sacrés ou les traditions, mais dans l'examen de la nature à la lumière de la Raison.

romano-canonique) ; par l'intermédiaire de la foi biblique (le verset « Au commencement était le *logos*, et le *logos* était vers Dieu, et Dieu était le *logos* » dans le prologue de l'Évangile de Jean, souligne que la foi est compatible avec l'exercice de la raison). La raison n'a pas attendu la Renaissance pour éclairer de sa lumière la réflexion philosophique, juridique et morale.

L'une des innovations politiques majeures du XVIII^e siècle est la formation d'une opinion publique, la « sphère publique bourgeoise »¹⁶¹, et l'émergence de l'individu-citoyen. Selon Habermas, la formation de l'opinion publique et de la volonté politique procède d'une pratique intersubjective de délibération et de décision qui se concrétise dans un « pouvoir communicationnel ». Distinct du « pouvoir appliqué administrativement », il marque en profondeur la modernité politique. Ce « pouvoir communicationnel » a pu s'imposer grâce aux procédures démocratiques de l'État de droit qui ont permis l'institutionnalisation de ces formes nouvelles de communication politique, mais également à l'activation par les associations et les sujets émergents des réseaux communicationnels. C'est Kosellek qui a le mieux cerné la figure de l'individu-citoyen dans la pensée des Lumières¹⁶². La « rupture » ainsi opérée par cette figure inédite se serait manifestée sous diverses formes : la « temporalisation » par le biais de nouvelles expérimentations historiques devant conduire aux droits de l'homme ; la « démocratisation » avec l'avènement de la « nouvelle langue politique » (Sieyès)¹⁶³ ; l'« idéologisation » avec la création de nouveaux concepts à valeur générique ; la « politisation » avec la formation de divers groupes politiques.

Ce sont, nous l'avons vu, les Révolutions qui permirent l'avènement de l'individu moderne, portant à son terme le processus amorcé avec la mise en place par les Républicains florentins de la figure de l'individu-citoyen. La singularité même de ce dernier est garante de son universalité. La nation acquiert son unité par une mise en commun des droits réciproques des individus. Mais cela n'épuise pas la compréhension de l'universelle singularité de l'événement révolutionnaire et du nouvel ordre social. L'élément central de la modernité politique est l'artifice politique de la représentation qui deviendra l'élément central du nouvel ordre social et qui, dans les républiques actuelles, façonne encore les rapports entre pouvoir exécutif et pouvoir législatif. La « centralité

¹⁶¹ Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988.

¹⁶² Cité par Jacques Guilhaumou, « La modernité politique de la Révolution française », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 36-1, 2006, pp.17-34.

¹⁶³ Jacques Guilhaumou, *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

législative »¹⁶⁴ procède d'une conception de « l'unité d'action » du gouvernement (révolutionnaire) fort de la toute-puissance de la loi mais sous l'étroit contrôle de l'Assemblée nationale. L'artifice politique de la représentation est un apport majeur des Révolutions même s'il a dû emprunter un chemin de crête entre un héritage humaniste républicain et la création d'un « républicanisme de droit naturel »¹⁶⁵.

Ce bref complément au portrait de la Modernité et de son apport à la politique mérite, comme pour la Renaissance, quelques retouches en matière de rupture historique. Il est parfaitement légitime, en effet, de situer la coupure – si coupure il y eut – entre le monde ancien et l'actuel, non au XVIII^e siècle des Lumières, mais au XVII^e siècle de la révolution scientifique. Avec les mathématiciens et les physiciens comme éclaireurs¹⁶⁶, une évolution décisive se produit dans le domaine des sciences naturelles : à la vision holistique et téléologique de leurs prédécesseurs, les physiciens opposent le raisonnement de cause à effet et la nécessité de ramener l'étude du tout à celle de ses parties. L'application de ces principes à ce que l'on n'appelle pas encore les sciences sociales conduira Descartes, Hobbes et Locke à opposer à la vision holiste des Anciens, où le tout détermine les parties, la conception d'un univers social fait d'individus – les parties étant donc les individus – naturellement libres, égaux et rationnels¹⁶⁷. Le point de vue de Locke s'étant imposé, la transposition de la loi naturelle à la vie sociale et politique constituera le fondement du libéralisme politique et économique : l'État ne doit pas empiéter sur les droits naturels de l'individu découlant de la loi naturelle ; son rôle doit se limiter à la

¹⁶⁴ Le principe fondamental de « centralité législative » fut énoncé par Billaud-Varenne : la loi du 14 frimaire an II (4 décembre 1793), organisant le mouvement révolutionnaire, marqua le triomphe de la « souveraineté de la volonté générale » et la défaite du club des cordeliers : la Convention doit être « le centre unique de l'impulsion du gouvernement ».

¹⁶⁵ Marc Belissa & Yannick Bosc, *Républicanismes et droit naturel : Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen - L'esprit des Lumières et de la Révolution*, Paris, Kimé, 2009.

¹⁶⁶ Les progrès réalisés par Descartes, Kepler et Newton sont spectaculaires : algèbre, probabilités, calcul des vitesses (Leibniz en 1675-76), théorie de la gravitation universelle (Newton), explication du mouvement des étoiles (Kepler), lois sur la mécanique et l'optique (Huygens, Descartes), chimie (Lavoisier) etc. Le besoin de nouveaux outils, d'instruments scientifiques fiables et précis conduit à l'invention de la machine à calculer (Pascal), de la pompe à air (Boyle), au perfectionnement des microscopes et des télescopes. En Angleterre, les recherches sortent des maisons des savants pour être réalisées en laboratoires. Toutes ces théories sont échangées et confrontées les unes aux autres au sein de l'Europe. La France crée l'Académie royale des sciences à Paris, la Royal Society est fondée en 1660 à Londres, c'est-à-dire les deux grandes capitales européennes, foyers des royaumes à l'économie florissante où apparaissent les premiers signes de l'industrialisation de l'Europe.

¹⁶⁷ Dans les *Méditations métaphysiques* puis dans *Les principes de la philosophie*, Descartes introduira le concept de rationalité de l'individu et la prépondérance de la raison en tant que substance spirituelle. Hobbes et Locke s'opposeront violemment à ces spéculations sur la nature de l'âme. Hobbes sera le premier d'une longue lignée de philosophes du contrat social. Dans le *Léviathan* il définira la société comme un état artificiel, résultant du contrat social fondé sur la raison, l'homme dans son état de nature étant asocial car gouverné par la crainte et le désir et pris dans une « guerre de tous contre tous ». Locke reprendra l'idée d'état de nature antésociétal de Hobbes mais rejettera l'idée de « guerre de tous contre tous ». Dans ses deux *Traité du gouvernement civil*, Locke appréhendera l'état de nature comme régi par la « loi naturelle » (le droit à la vie, à la liberté, à la jouissance des biens matériels acquis par le travail, au commerce) d'où découle le droit naturel. Le travail est la base de légitimation de la propriété, devenue inviolable car extension naturelle de l'individu.

protection de ces droits naturels. Le XVII^e siècle est donc celui où l'état de nature acquiert le statut de mythe fondateur de la modernité, en conséquence de quoi l'État devient le fondement de l'autorité et l'individu, libre dans l'état de nature présocial, l'élément central de la société. Le XVII^e siècle accouchera ainsi de l'essentiel des concepts de la modernité : la liberté individuelle (l'individu est libre de faire ce qu'il souhaite, dans les limites fixées par la loi) ; l'égalité de principe des individus égaux (mettant un terme à la hiérarchie imposée par l'ordre naturel) ; la sacralisation de la rationalité économique (l'accumulation des biens, comme réponse à la satisfaction légitime des besoins, devient l'éthique de la modernité) ; la sacralisation consécutive du travail (nécessité pour les Grecs, mal nécessaire pour les Romains, punition sanctionnant le péché originel pour le Moyen Âge, le travail supplante toutes les autres « valeurs ») ; la prédominance du désir amoureux (né dans le giron de la bourgeoisie de la Renaissance) sur la reproduction au sein de la famille qui, sous l'effet de la prédominance du marché, cesse d'être une unité de production et va connaître ses premiers signes de délitement ; la consécration de l'individualisme, assis sur la primauté des rapports marchands sur les solidarités communautaires ; la véritable naissance de la démocratie représentative ; la dissolution des communautés dans l'État et l'avènement de la nation comme ciment social en lieu et place de la religion ; la relégation de la religion dans la sphère privée.

Cet extraordinaire bouleversement social et politique dont le XVII^e siècle fut la matrice relativise grandement le véritable apport des Lumières. Comme pour la Renaissance, parler à leur propos de rupture radicale procède d'une surinterprétation des événements dont le XVIII^e siècle fut le témoin et d'une lecture négligente de celui qui l'a précédé.

Mais, outre ces éléments constitutifs du XVII^e siècle dont la recension et l'analyse permettent une meilleure compréhension de la Modernité et de son rapport à l'Antiquité et au Moyen Âge, trois aspects doivent retenir notre attention. L'avènement de la nation et de la démocratie représentative est d'une importance cruciale pour des raisons évidentes mais également, pour certains auteurs, en raison de la capacité illusoire voire mensongère de la démocratie représentative. Il suffit pour s'en convaincre de lire Carl Schmitt qui, dans sa *Théorie de la Constitution*, souligne l'antagonisme irréductible entre l'identité et la représentation : l'identité du peuple est une entité préexistante à l'État et, en vertu du principe de représentation, le peuple, n'existe que par le truchement de ses représentants ; soit le peuple, en tant qu'entité politique, existe par lui-même, soit il n'existe que par procuration, par une médiation de l'identité ; aussi, dans une démocratie représentative, la représentation est foncièrement non démocratique car il contredit le principe démocratique d'identité. Pour Pierre Fougeyrollas¹⁶⁸, les révolutions anglaises et la

¹⁶⁸ Pierre Fougeyrollas, *La nation, essor et déclin des sociétés modernes*, Paris, Fayard, 1987.

Révolution française ont sanctionné la prise de pouvoir de la bourgeoisie et cristallisé la réalité nationale comme forme moderne de la vie sociale, mais au prix d'une confusion sémantique entre les notions de peuple et de nation : dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui proclame la souveraineté du peuple, le terme est pris dans son sens ancien (celui du peuple de Rome), désignant l'ensemble des groupes ethniques soumis à l'empire, mais l'Assemblée Constitutive, qui adopte la Déclaration républicaine, se définit comme Assemblée nationale, au sens moderne du mot nation. Aussi la nation a-t-elle subtilisé au peuple son prestige souverain. Ces critiques de la démocratie représentative ne sont pas mineures.

En second lieu, la disparition de la religion comme ciment de la société et sa relégation dans la sphère privée, qui marquent le début du processus de déchristianisation de l'Europe, sont un des éléments majeurs de la modernité. Nous y reviendrons.

Enfin, un troisième point, souvent minoré par les commentateurs, est également primordial sur le plan épistémologique. En transférant les principes explicatifs des sciences expérimentales de la nature à l'étude de la nature humaine, la révolution scientifique du XVII^e siècle a offert une assise métaphysique à la notion de progrès mais a surtout accrédité l'idée que les processus sociaux pouvaient se ramener à une physique sociale et donc faire l'objet d'une analyse « scientifique ». Cette croyance en l'autorité des sciences expérimentales, opposable à l'autorité de l'Église, s'est cristallisée en la toute puissance du raisonnement causal. Ce point est fondamental en ceci que ce paradigme « scientifique » est, aujourd'hui encore, largement dominant en sciences sociales. Au risque de la répétition, rappelons une nouvelle fois que les sociétés sont le résultat d'une superposition de sédiments et de strates d'âge différents, les couches les plus anciennes étant d'ailleurs les plus solides. Aussi ce paradigme scientifique mis en avant par les Lumières – mais que les sciences physiques et naturelles ont d'ailleurs abandonné depuis longtemps pour des modèles beaucoup plus complexes – rend-il les sciences sociales peu aptes à une compréhension en profondeur de la Modernité.

Dès la Renaissance, le capitalisme et la prédominance du marché provoqueront le délitement de la famille qui cessera d'être une unité de production et contribueront à la diminution, à partir du XIX^e siècle, du rôle économique des femmes¹⁶⁹. Par ailleurs, en

¹⁶⁹ Rappelons toutefois que, avant la révolution industrielle, dans des sociétés européennes quasi exclusivement constituées de paysans, les femmes étaient occupées aux travaux de la ferme, les hommes à ceux des champs, mais cette répartition des tâches répondait à des impératifs de sécurité. Ce confinement – très relatif – des femmes à la sphère domestique n'était nullement synonyme de condition subalterne. Dans ces sociétés rurales, la sphère domestique était plus valorisante que la sphère publique : toutes les décisions importantes étaient prises au sein du foyer et les femmes en étaient les principales instigatrices. C'est avec la révolution industrielle et l'entrée dans le salariat que le partage égalitaire des tâches sera remplacé par la division économique du travail et que les femmes deviendront des sujets mineurs.

faisant de l'individu un démiurge, la Modernité, en particulier à partir du XVII^e siècle, mettra en place un système matérialiste de l'« avoir »¹⁷⁰ qui évacue toute perspective morale et spirituelle. Plus généralement, la subordination du social à l'économique va faire de l'*homo œconomicus* la figure centrale de la Modernité et du marché, en tant qu'« état naturel de l'économie », fort de sa capacité présumée à s'autoréguler, l'un des totems de la vie politique.

2. Le libéralisme et l'État

La matrice politique du libéralisme

Les éléments constitutifs du libéralisme politique, c'est-à-dire les principes de la modernité politique tel qu'exprimés et transmis par la tradition libérale amorcée par les travaux de Locke, se ramènent de façon à peu près indiscutée, que l'on y souscrive ou que l'on les combatte, à une liste de quelques de traits autour desquels s'opère, encore aujourd'hui, le partage des sensibilités politiques dans les démocraties occidentales¹⁷¹. En premier lieu, le libéralisme politique s'appuie sur la nécessité présumée de limiter l'État. C'est, en effet, dans une triple opposition à l'absolutisme et, par avance, au socialisme étatique et à l'anarchisme, que le libéralisme politique apparaît comme une théorie des limitations de l'État et de son action. C'est dans son opposition aux éléments théoriques de l'absolutisme que Locke concevra ce principe définissant le rapport dialectique entre l'État et la société : reconnaissance de la nécessité de l'État pour limiter les pouvoirs de la société ; limitation de l'État par la reconnaissance d'une certaine autonomie de la société. Pour ce qui concerne les rapports entre l'État et la société, le libéralisme entend être un moyen terme entre deux extrêmes : le socialisme qui, comme l'absolutisme, vise à la résorption de la société dans l'État et l'anarchisme qui tend, au contraire, à chercher la dissolution de l'État dans la société. Ce principe de limitation de l'État (et de la société) engendre deux principes corollaires.

Le premier de ces deux principes est celui de la souveraineté du peuple qui s'exerce par l'intermédiaire de ses représentants – principe découlant de celui de limitation de l'emprise de l'État – et qui fait du libéralisme une version de la démocratie représentative. Le second principe est celui de la « sacralisation » des libertés individuelles qui,

¹⁷⁰ Erich Fromm, *Avoir ou être ? Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, Postface de Ruth Nanda Anshen. trad. fr. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1978.

¹⁷¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Alain Renaut (Dir.), *Histoire de la philosophie politique. Tome IV : Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

symétriquement, renvoie à l'autonomie par rapport à l'État de la société, définie comme l'ensemble des individus et des groupes qui la composent : reconnaître l'autonomie relative de la société revient à reconnaître l'individu comme principe. En ce sens, le libéralisme politique est un individualisme qui fait de l'État libéral un instrument au service des libertés individuelles. Le privilège ainsi accordé à ces dernières est au cœur de la conception libérale de la liberté, conception en vertu de laquelle les libertés individuelles doivent être comprises, pour parler comme Isaiah Berlin¹⁷², comme des libertés négatives (jusqu'où les individus au sein d'une société régie par un gouvernement civil doivent-ils être gouvernés ?) au nombre desquelles les libertés édictées par les Déclarations des droits de l'homme figurent en bonne place. Il nous faut donc insister sur le fait que les droits de l'homme sont une pièce centrale de la tradition libérale.

Un autre principe cardinal du libéralisme politique est celui de la neutralité de l'État vis-à-vis des opinions morales ou religieuses. Fruit du traumatisme engendré par les guerres de religion, ce principe procède sur le plan conceptuel des exigences du premier principe, celui de l'autonomie de la société qui rend impossible une ingérence de l'État en ces domaines, mais est également subsumé par la valeur accordée aux libertés individuelles qui garantissent la reconnaissance de la liberté de conscience. Ce qui importe, sur le plan conceptuel, c'est que ce principe de neutralité de l'État est la matrice de la laïcité. Bien que le concept ne se soit frayé un chemin que tardivement, l'idée de laïcité est en germe dans la conception même du libéralisme politique. Les retombées de la neutralité de l'État ne se limitent pas à la laïcité. L'une des plus importantes est la séparation du droit et de la morale : l'État libéral s'interdit, en application de sa neutralité axiologique, d'imposer une conception du Bien et de demander aux citoyens-individus d'être vertueux ou de faire preuve d'une qualité morale particulière ; ce qui est exigé des citoyens, sur ce plan, est le seul respect des lois. L'intérêt bien compris peut dès lors être le seul ressort de l'État de droit. Pour parler comme Kant, l'obéissance à la loi peut être le fait d'un peuple de démons pourvu qu'il soit doté de quelque intelligence.

Pour clore la liste des principes qui permettent de circonscrire l'aire conceptuelle du libéralisme politique, il nous faut citer le contractualisme. Bien que le concept ne soit pas exclusivement d'essence libérale (puisqu'il n'est pas exclusif d'une conception absolutiste du pouvoir), il est lié à la fois à l'individualisme et à la conception libérale du gouvernement civil résultant de l'exercice de la souveraineté du peuple.

Ce point nous conduit à la critique libérale du contractualisme issu du rousseauisme. On peut seulement ici – mais on doit – résumer à grands traits la critique du

¹⁷² Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p.167.

contractualisme et de la démocratie directe par Benjamin Constant¹⁷³. Selon ce dernier, et à sa suite la plus grande partie des penseurs libéraux, le *Contrat social* de Rousseau est une œuvre archaïque en ce qu'il privilégie la liberté des Anciens sur celle des Modernes et est porteur du germe de la tyrannie. La démocratie directe, qui, dans la conception rousseauiste de la société, découle de l'identification de la liberté à la seule autonomie, conduira les révolutionnaires français de 1793 à ne pas voir la montée de l'exigence individualiste au cœur des sociétés modernes. Rousseau et ses disciples n'auraient pas compris la conception libérale de la liberté qui exige, outre l'autonomie politique, une forme d'indépendance dans le souci des « jouissances privées ». Cet aveuglement se traduit par le rejet du régime représentatif, seul à même selon Constant de permettre la synthèse des deux types de liberté : celle du citoyen qui, par le biais de la représentation, peut se penser comme source de la loi et jouir ainsi d'une autonomie ; celle de l'individu qui, grâce à la délégation de son pouvoir à ses représentants, peut consacrer une part de son temps à la recherche de son bonheur privé.

La conception rousseauiste du pacte social, placé au-dessus des libertés individuelles, est grosse de dangers. Elle entraîne une souveraineté sans limites de la société sur ses membres et l'aliénation des droits individuels : une part de l'existence humaine est « individuelle et indépendante [...] et hors de toute compétence sociale [...] Rousseau a fait de son *Contrat social*, si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme. »¹⁷⁴ Dès lors que la souveraineté du peuple n'est plus confrontée à un quelconque contre-pouvoir, l'assemblée des représentants du peuple peut devenir l'instrument d'une tyrannie.

Enfin, fait valoir Constant, le primat accordé par le *Contrat social* à la volonté générale interdit – la politique des Jacobins en témoigne – de se déprendre du volontarisme de l'absolutisme : la société est supposée n'avoir de consistance que grâce à l'action de l'État sans laquelle elle se dissoudrait ou basculerait dans le néant. Les théories du *Contrat social*, en dépit de leur volonté de rupture par rapport au droit divin, participeraient de la même vision du social que l'absolutisme. Le libéralisme, en revanche, se fonde sur l'idée que la société a une existence indépendante du pouvoir de l'État, voire que ce dernier ne serait qu'une production de la vie sociale. Cette opposition concernant le couple État-société se double d'une autre opposition, celle de deux fondements de la loi : d'un côté, le volontarisme rousseauiste, prisonnier d'une conception absolutiste du pouvoir, conduit à voir la loi comme l'expression d'une volonté de transformation de l'ordre social ; d'un autre côté, selon la vision libérale de la société

¹⁷³ Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Hachette Pluriel, 1989.

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 271-272.

civile, la loi serait, dans la lignée des réflexions de Montesquieu, la traduction des rapports déjà existants entre les individus. Pour analyser plus finement cette double opposition entre les théories du contrat et le libéralisme, les premières doivent être considérées « comme des formations de compromis entre l'ancien et le nouveau, dans l'immense mouvement de transformations des représentations de la société dont le XVIII^e siècle fut le théâtre. »¹⁷⁵ Il serait toutefois excessif, comme Constant le suggère, de considérer le libéralisme comme un ennemi irréductible de toute vision volontariste du social.

Modulo cette dernière remarque, l'hypothèse de la représentation de la société comme tissu existant et consistant par lui-même et l'émergence consécutive du couple État-société sont sans nul doute le point de rupture introduit par la pensée libérale par rapport à l'absolutisme et aux théories du contrat. Cette idée d'une consistance du social hors du volontarisme de l'État, qu'elle plonge ses racines dans la théodicée leibnizienne¹⁷⁶ ou dans la Révolution française¹⁷⁷, a ceci de crucial qu'elle est annonciatrice, nous y reviendrons, des théories libérales du marché.

Que le libéralisme ne soit pas totalement étranger à un certain volontarisme social, l'existence de divers courants de pensée attachés à pondérer le libéralisme par des inflexions républicaines en témoigne. Tocqueville, libéral convaincu mais devant également être classé selon Rawls parmi les républicains, a tôt mis en évidence les problèmes potentiellement engendrés par la dynamique du libéralisme : l'individualisme libéral, en faisant de l'indépendance de l'individu une valeur cardinale, tend à saper les principes sur lesquels il se fonde. Il risque, en effet, fait valoir Tocqueville, de conduire à un investissement *a minima* des représentants du peuple et ainsi à l'émergence d'un État despotique. Aussi Tocqueville, loin de chercher à composer avec l'Ancien régime, propose-t-il, à la lumière notamment de la Révolution américaine et tout particulièrement des productions du *Fédéraliste*, de contraindre la dynamique démocratique-libérale, pour parler comme Aron, par une composante que l'on pourrait appeler républicano-libérale destinée à corriger les effets pervers du libéralisme et sauver, en quelque sorte ce dernier de lui-même, c'est-à-dire des mécanismes d'autodestruction qu'il engendre. C'est pourquoi Tocqueville se fera le chantre du système des associations dans la république américaine et de la création de corps intermédiaires susceptibles de faire pièce à l'État mais également de la participation des citoyens à la vie de la cité. Pour permettre à la dynamique libérale de produire les anticorps nécessaires à sa préservation, il faut en

¹⁷⁵ Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales*, mai-juin 1979, p. 451-463.

¹⁷⁶ Luc Ferry, *Philosophie politique, Tome II. Systèmes des philosophies de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

¹⁷⁷ Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *op. cit.*

quelque sorte aménager des libertés positives destinées à contenir les effets antilibéraux des libertés négatives qui pourtant sont la pierre d'angle du libéralisme.

Si le *Contrat social* fut longtemps, pour des raisons évidentes, la référence principale des républicains, les références des héritiers contemporains de ces derniers ne se réduisent pas au rousseauisme mais puisent aussi bien chez Machiavel¹⁷⁸ que chez les auteurs du *Fédéraliste*, lesquels s'attachèrent en 1788 à composer les principes démocratico-libéraux et les valeurs républicaines qui, comme nous l'avons montré ci-dessus, forment l'architecture de la Constitution américaine. Les apports républicains à la dynamique libérale ayant conduit à la Révolution américaine ont ainsi dessiné un modèle politique qui, sans remettre en cause l'individualisme libéral, promeut l'intérêt général contre les actions délétères des « factions ».

De nombreux auteurs contemporains se sont efforcés de renouveler et d'approfondir la définition de cette composante républicaine dont l'individualisme libéral aurait besoin pour ne pas se retourner en son contraire. En référence aux travaux de Berlin sur les *Deux conceptions de la liberté*¹⁷⁹, à savoir les libertés négatives (qui circonscrivent l'étendue du pouvoir auquel sont soumis les membres d'une société, l'empan de l'aire d'action au sein de laquelle le citoyen est assuré de ne pas être contraint par l'intervention de l'État) et les libertés positives (indexées sur la possibilité pour les citoyens de participer à la pratique politique, d'être, au moins indirectement, à l'origine des lois, d'exercer collectivement un contrôle sur la vie en commun et d'atteindre des objectifs liés à un idéal), Berlin considérant que les premières coïncident avec la conception libérale de la liberté et que les secondes doivent être récusées, les républicanistes privilégient au contraire, pour citer Habermas, « les libertés positives des citoyens, égaux en droit, qui participent à la pratique politique » par rapport aux « libertés négatives chargées de garantir la propriété et les échanges économiques des particuliers contre les intrusions d'une domination politique [...] dont [ces derniers] seraient exclus »¹⁸⁰. Aussi les droits civiques sont-ils des libertés positives qui offrent « la possibilité de participer à une pratique commune, par l'exercice de laquelle les citoyens peuvent seulement se changer eux-mêmes en ce qu'ils souhaitent être, à savoir les auteurs politiquement autonomes d'une communauté de personnes libres et égales » ; le rôle premier de l'État est donc de garantir l'existence d'un processus de formation de l'opinion grâce auquel « des citoyens libres et égaux s'entendent à propos des fins et des normes »¹⁸¹ définissant l'intérêt commun. Les libertés

¹⁷⁸ John Greville Agard Pocock, *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988. Quentin Skinner, *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989.

¹⁷⁹ Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », In *Éloge de la liberté*, op. cit., p.167.

¹⁸⁰ Jurgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 291.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 293-294.

positives ainsi définies se ramènent à une « non-domination » des citoyens par une autorité échappant à leur contrôle sans pour autant impliquer une adhésion à une conception donnée du Bien. Même si cette approche, par Habermas et les républicanistes, de la liberté positive ne coïncide pas précisément avec la définition donnée par Berlin, ce qui importe est que le débat ainsi engagé entre libéralisme et républicanisme est un débat interne à la modernité politique (le pluralisme des conceptions du Bien et la neutralité morale de l'État de l'approche d'Habermas interdit de rattacher cette dernière à l'univers des Anciens) qui s'articule autour de la question de l'importance du rôle de l'État et de son appropriation par les citoyens. Les républicanistes peuvent, à juste titre, estimer que la réduction libérale de la liberté aux libertés négatives peut conduire à ce que les citoyens soient dépossédés de l'exercice effectif de leur souveraineté et de leur contrôle sur l'autorité politique. C'est pourquoi les républicanistes inscrivent leur conception de la liberté dans une adhésion aux libertés positives tout en refusant une assimilation pure et simple à ces dernières : les libertés positives, dans l'option républicaine, en n'obéissant pas à une conception moniste du Bien, échappent à l'attraction de l'univers antimoderne et constituent les conditions de possibilité de l'exercice des libertés négatives.

En mettant par ailleurs l'accent sur la capacité des citoyens à exercer leur souveraineté par le biais du droit de vote, interprété comme une liberté positive, donc sur la nécessité de ne pas réduire les droits du citoyen à des seuls droits formels relevant des libertés négatives, la thématization républicaniste des libertés positives contribue à un double infléchissement de la philosophie libérale puisque, outre l'importance accordée aux libertés positives, la conception républicaine conduit à une redéfinition de la relation du droit à l'État. Le libéralisme politique a en effet émergé de la tradition jusnaturaliste qui conçoit les droits subjectifs de l'individu comme naturels, donc préétatiques. À cette naturalisation des droits, qui, chez Locke, par exemple, fondent la possibilité de s'opposer aux interventions abusives de l'État contre les libertés négatives, les républicanistes opposent l'idée que ce sont, au contraire, les lois qui sont les conditions de possibilité des libertés individuelles et des droits subjectifs lesquels sont produits par l'État républicain, fondé sur l'exercice effectif de la souveraineté populaire. Les diverses conceptions républicaines du libéralisme ouvrent la voie, du moins selon les tenants du libéralisme canonique, à de possibles dérives. Le républicanisme instrumental – selon le concept introduit par Patten¹⁸² à propos des écrits de Skinner pour qualifier cette forme de républicanisme qui entend protéger le libéralisme contre ses dérives sans sortir du cadre fixé par le modèle libéral – munit la loi d'un pouvoir de coercition qui, sans remettre en

¹⁸² Allen Patten, « The Republican Critique of Liberalism », in (Collin Farrelly, Ed.) *Contemporary Political Theory : A Reader*, London, Sage Publications, p. 159-168.

cause le principe de la neutralité axiologique de l'État, excède largement les limites imposées par le modèle libéral et dont les libéraux peuvent craindre qu'il favorise l'absorption de la société par l'État. Le républicanisme civique – celui de Pocock qui, par rapport au républicanisme instrumental, renforce le rôle de la loi en faisant de l'exercice de la souveraineté un impératif – propose, quant à lui, des inflexions problématiques pour la théorie libérale de l'État : en imposant d'assujettir le juridique à l'éthique, donc le juste au bien, les libéraux sont enclins à voir se dessiner une figure du despotisme.

Il est dès lors légitime de se poser la question de la compatibilité du libéralisme et du républicanisme même dans les versions les moins contraignantes de ce dernier. Le républicanisme, en particulier dans sa version « civique », entraîne de profonds réaménagements de la théorie libérale de l'État. En récusant la neutralité morale de l'État, il s'attache à promouvoir une conception de la vie bonne et est conduit à soutenir qu'il est moral pour un citoyen d'exercer sa souveraineté et par conséquent moralement condamnable de privilégier les libertés privées dont l'exercice pourrait dériver en un « humanisme marchand »¹⁸³. La prise en compte des diverses conceptions républicaines du libéralisme ouvre donc sur des conséquences hautement problématiques pour la conception libérale de l'État : le républicanisme instrumental, bien qu'il préserve la neutralité de l'État, n'offre aucune antidote aux possibles dérives vers une omnipotence des instances politiques ; le républicanisme civique, qui va jusqu'à défendre le principe d'une subordination du juridique à l'éthique, laisse craindre aux libéraux l'émergence d'un despotisme moral.

Les points d'achoppement des tentatives d'union du libéralisme et du républicanisme s'ancrent sur l'impossibilité, pour les uns et pour les autres, de fournir une définition commune de l'humanité de l'homme : comment, pour reprendre cette fois la formulation des républicanistes, donner une définition de l'humanité de l'homme qui ne soit pas menacée de se dissoudre dans l'association de l'excellence morale et de la richesse matérielle ? Comment faire vivre l'alliance contre nature de l'humanisme et de la boutique, comment associer ce qui fait la noblesse de l'homme et ce qui la nie, ce qui l'élève au-dessus des passions et ce qui l'y rabaisse ?

L'apport du libéralisme politique à l'État moderne et l'impact de la tension entre libéralisme et républicanisme sur le rôle dévolu à l'État (et à la société) – questions abordées jusqu'ici transversalement – peuvent être réexaminées sous l'angle de la

¹⁸³ John Greville Agard Pocock, *Vertu, commerce et histoire*. (Traduction française : H. Aji), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 251.

définition de l'État. Sans doute est-il superflu de rappeler que c'est dans le contexte intellectuel du primat de la raison qu'a émergé la *ratio* gouvernementale, la raison d'État, qui frayera le chemin du concept d'État, à l'État comme entité politique. Les modèles politiques de l'État que les Révolutions firent naître, en Europe et en Amérique, offrent certes aux comparatistes un champ d'expérience inépuisable : à l'État-nation, fondé sur la souveraineté nationale et la concentration des pouvoirs, modèle construit par les jacobins français, les pères fondateurs américains opposeront un modèle politique, la fédération, fondé sur le droit et la séparation des pouvoirs. Mais cette opposition sommaire ne permet pas de saisir les deux modèles politiques dans leur spécificité et obscurcit même les véritables lignes de clivage qui les sépare.

L'État libéral : de la raison d'État à la raison des États

La généalogie de l'État dans l'espace européen fait apparaître deux dynamiques contradictoires : celle de la volonté de puissance de l'État, garant de la justice et de la paix ; celle des droits de l'homme qui est venue contraindre la force et le droit de l'État et alimenter la volonté de résistance des hommes à la volonté de puissance de l'État – les « droits de l'homme » devant être pris dans leur acception originelle c'est-à-dire comme un ensemble de principes guidant l'action politique et un système de défense des libertés contre l'empiètement d'un État trop puissant ; non pas au sens de ce qu'ils sont devenus dans la période postmoderne, une « religion » séculière, un culte qui transformera les grands principes en droit positif et les juges en une prêtrise judiciaire.

C'est en ce sens que l'histoire de l'État en Europe est celle d'une civilisation (au sens processuel du terme) et que les États eux-mêmes en sont les révélateurs au sens où ils rendent compte des violences ayant présidé à leur naissance (affrontements entre les princes et les peuples, guerres de religion, révolutions) et des acquis (exercice de la souveraineté, équilibre entre l'exécutif et le législatif, cours de justice) ayant contribué à civiliser les relations entre les hommes et entre les peuples. Mais les États-nations européens ne sont pas que des lieux de cohésion, de vivre ensemble et de délibération ; ce sont des lieux d'exercice de la souveraineté. Cette vérité d'évidence explique la difficulté – nous y reviendrons – à laquelle l'Union européenne doit aujourd'hui faire face : dessiner une figure inédite de l'État qui dépasse les cadres nationaux sans aliéner la souveraineté des États-nations et, qui plus est, sans heurter les *habitus* des peuples.

Cette question de la souveraineté nationale, indépendamment de la construction européenne, travaille chacune des nations européennes. L'histoire des États européens montre que le concept d'État doit être compris comme l'aboutissement à chaque étape de son évolution de pratiques politiques et juridiques. Il en va de même de la souveraineté :

celle-ci a d'abord permis de sauver les États naissants du désastre des guerres de religion et ainsi de réaliser l'unité politique des nations ; si elle fait aujourd'hui l'objet de critiques en ce qu'elle conduit à une concentration de la puissance publique en un petit nombre de mains, elle continue toutefois d'articuler – tant bien que mal – autorité et liberté par le biais de la représentation.

Mais la tension entre autorité et liberté, qui mine la souveraineté dans son sens premier (celui de la concentration du pouvoir dans les mains du souverain), en masque une autre de bien plus grande ampleur : celle qui s'exerce entre communauté nationale et identité nationale et qui conduit certains à remettre en cause l'idée même de souveraineté. De Blandine Barret-Kriegel, qui affirme que le « temps est venu de repenser le droit de l'État en réorganisant ses fonctions et d'instituer en droit politique la séparation des pouvoirs qui doit se substituer à la souveraineté »¹⁸⁴, à Habermas qui invite les Européens à se débarrasser des aspects « fétichistes »¹⁸⁵ de la souveraineté, nombreux sont les auteurs qui voient dans l'idée même de souveraineté nationale l'antichambre du nationalisme et de la guerre. Ce qui est commun, fait valoir Roberto Esposito¹⁸⁶, est ce qui se partage ; la nation n'est pas un avoir mais une dette (communauté dérive de *cum munus*, le don) ; la nation n'est donc pas un « propre », conception qui conduirait au nationalisme et à la guerre : « La *communitas* est l'ensemble des personnes unies non pas par une “propriété”, mais très exactement par un devoir ou par une dette ; non pas par un “plus”, mais par un “moins”, par un manque, par une limite prenant la forme d'une charge, voire d'une modalité défective, pour celui qui en est “affecté”, à la différence de celui qui en est “exempt” ou “exempté”. » Il s'ensuit que l'identité nationale, consubstantielle à la souveraineté, conduirait dès lors à identifier indûment ce qui est commun – le territoire, l'histoire, les valeurs culturelles – à ce qui est propre à la nation, un « propre » qu'il faudrait opposer à autrui, alors que ce qui est propre différencierait en tout point, selon Esposito, de ce qui est commun. Même si l'on peut, pour le moins, exprimer des réserves sur cette analyse (pourquoi ne pas définir l'identité nationale comme ce qui est commun aux membres de la nation ?), le simple fait que ces questions habitent la conscience des Européens témoigne d'une conception singulière de l'État : au-delà des différentes représentations de l'État qui se manifestent en France ou en Grande Bretagne, en Allemagne ou aux Pays-Bas, en Italie ou en Pologne, le Vieux continent est le seul endroit au monde où communauté et identité puissent être opposées et la souveraineté être connotée péjorativement.

¹⁸⁴ Blandine Barret-Kriegel, *État de droit ou Empire ?*, Paris, Bayard, 2002.

¹⁸⁵ Jürgen Habermas, *Le Point*, 25 avril 2001.

¹⁸⁶ Roberto Esposito, *Communitas, Origine et destin de la communauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Ces tensions qui s'exercent sur les composantes de l'État sont à l'origine d'autres éléments paradoxaux qui structurent les figures de l'État en Europe. Comme l'a montré Paul Ricœur, trois paradoxes enveloppent les figures étatiques : les tensions entre autorité et liberté placent l'État au croisement du pouvoir horizontal du « vivre-ensemble » et du pouvoir vertical de l'autorité ; la rationalité constitutionnelle, héritière de la raison d'État, se confronte à l'irrationalité de l'exercice effectif du pouvoir, héritière des violences fondatrices ; l'État, garant de la justice, de la paix et de l'unité nationale, doit compter avec la multiplicité des sphères d'appartenance qui structurent la société civile.

Le premier point renvoie aux analyses d'Arendt sur la structure orthogonale du politique et à l'étude de la verticalité du pouvoir de Max Weber qui rattache celle-ci à l'usage légitime de la violence dévolu à l'État au nom de la raison d'État. Le désir croissant d'horizontalité qui se manifeste dans l'Europe postmoderne semble méconnaître le sens profond de la verticalité, donc de l'étymologie de l'autorité, c'est-à-dire, comme l'a rappelé Arendt, de l'*auctoritas* qui est ce qui ajoute de la valeur et transcende le pouvoir en s'opposant à ses velléités immédiates. Là se situe vraisemblablement l'une des énigmes fondamentales du politique : l'impossibilité de faire reposer ce dernier exclusivement sur la relation horizontale de la vie commune et la nécessité d'une relation verticale, celle de l'autorité, dont la contestation par la société est elle-même nécessaire pour maintenir la cohésion sur le plan horizontal. En Europe, l'autorité, après s'être vidée de son contenu théologique, s'est trouvée concurrencée par un désir d'horizontalité qui conduit à ce que Tocqueville avait le premier analysé (les droits de l'homme et la volonté générale ne font pas une politique) et ce que Claude Lefort a judicieusement appelé le vertige démocratique¹⁸⁷. Ce dernier oblige(ra) – à supposer que cela soit possible – à repenser l'État et les options fondamentales de la Cité.

Sur le second point, celui de la rationalité de l'État et de l'irrationalité du pouvoir, rappelons seulement que la première résulte, en Europe, du parachèvement d'une lente évolution qui, au terme d'une longue conquête, a vu la source du pouvoir passer de la dévolution de droit divin à sa remise en cause potentielle par le biais du suffrage universel, et du constitutionnalisme c'est-à-dire de la protection par un juge constitutionnel de règles fondamentales théoriquement insusceptibles d'être remises en cause. L'irrationalité du pouvoir est liée à l'arbitraire qui, même s'il est limité par la rationalité constitutionnelle, est consubstantiel à tout pouvoir.

Le troisième paradoxe qui enveloppe la figure étatique en Europe est la fragmentation de la société et du champ des institutions. Ricœur parle de « pluralisation » des institutions politiques qui fait que l'État tend à devenir une « instance parmi d'autres »

¹⁸⁷ Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

tout en demeurant celle qui les « enveloppe toutes ». L'État serait, selon Ricœur, à la fois « partie du tout et le tout », ni tout à fait « une partie parmi d'autres » car il est également le tout, ni tout à fait « le tout » car n'étant qu'une « partie du tout »¹⁸⁸. On nous permettra de ne pas suivre Ricœur dans cet usage fantaisiste de la méréologie. Il n'en reste pas moins que la fragmentation du pouvoir et la multiplication des sphères d'appartenance dans la société civile rendent indéchiffrable la souveraineté de l'État. Le paradoxe tient à ce que, en dépit de l'affaiblissement du sentiment d'appartenance des citoyens à une communauté politique, l'allégeance à l'égard de l'État et l'appartenance à un corps politique sont d'une tout autre nature que l'appartenance à toute autre entité. Les États-nations européens, menacés « par le bas » du fait de la multiplication des appartenances dont la citoyenneté n'est qu'un des modes et « par le haut » en raison de la dilution du pouvoir politique entre différents niveaux de décision, européen, national, local, font face au plus grand défi de leur histoire.

De profondes différences entre l'Europe et les États-Unis peuvent être mises en évidence dans la genèse et la conception même de l'État : fruit du processus révolutionnaire et des obsessions des Pères fondateurs, l'État en Amérique « n'a pas précédé la nation, il est le fruit d'une agrégation de corps locaux »¹⁸⁹ ; l'État américain n'a joué aucun rôle dans l'émergence de la liberté, la nation n'a pas façonné le citoyen ; la formation de la société économique a précédé celle de la société politique.

Si l'État américain résulte d'une agrégation de corps locaux, c'est, comme l'a démontré Hannah Arendt dans son *Essai sur la Révolution*, que le pouvoir y est né, non par le haut, mais d'en bas par une libre association. C'est de ce que Arendt a appelé le « pacte du Mayflower », la promesse conclue par les pèlerins du Mayflower, que naquit le pouvoir : « Le pouvoir ne peut voir le jour que si des hommes se réunissent en vue de l'action et il disparaît quand [...] ils se dispersent et s'abandonnent les uns les autres [...] Quand des hommes réussissent à conserver intact le pouvoir jailli entre eux au cours d'une action particulière, c'est qu'est déjà engagé le processus de fondation par lequel ils constituent un édifice stable. » Toute la conception américaine de l'État se trouve là. La naissance d'une communauté politique, dès lors qu'elle résulte d'un contrat passé librement par des hommes pour défendre leur intérêt commun, n'a nul besoin d'un État fort. Une telle conception de l'État diminue grandement les risques de tension entre autorité et liberté, entre verticalité et horizontalité.

Ce faible désir d'État se manifeste également dans le processus de conception des

¹⁸⁸ Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, Paris, Calman-Levy, 1995.

¹⁸⁹ Émile Boutmy, *La notion de l'État aux États-Unis*, https://archive.org/stream/sc_0000267829_00000000926985.

libertés fondamentales : la liberté et l'égalité, héritées de la *common law* britannique, ont innervé la société américaine dès les origines sans passer par le truchement de l'État. Les conséquences sur la conception de la souveraineté sont d'importance : celle-ci ne dérive pas d'une conception abstraite mais s'identifie quasiment à la liberté individuelle ; le pouvoir n'est pas investi d'une mission sacrée ni d'un mandat quasi divin. À l'état souverain, mystique, issu de la Révolution française, concentrant « une puissante conscience nationale par-dessus les têtes courbées des individus », les Américains opposeront un État « sans passé et sans prestige »¹⁹⁰ issu du pouvoir de citoyens libres et égaux.

Les Américains eurent à se protéger des dangers du territoire progressivement conquis, un territoire quasiment illimité et recelant une immense richesse, jamais à le protéger. Occuper leur territoire, le mettre en valeur, en récolter les fruits, tel fut et tel est encore dans une large mesure l'horizon des Américains. C'est en ce sens que les États-Unis sont une société économique, une société d'homme d'affaires, avant d'être une société politique. Alors qu'en Europe, la société exige de l'État qu'il soit le garant de la cohésion sociale, les Américains ne demandent rien à l'État en matière de protection (si ce n'est vis-à-vis d'une agression extérieure), l'État étant toujours suspecté de chercher à étendre son pouvoir, au péril de la société. En témoigne notamment le fait que pour désigner le pouvoir exécutif américain, on parle de l'administration. L'État américain, c'est le droit sans l'État, une république régulée par le droit¹⁹¹. La fragmentation du pouvoir et la multiplicité des sphères d'appartenance dans la société civile, inhérentes à la société américaine plus encore qu'aux nations européennes, sont insusceptibles d'entrer en conflit avec la souveraineté de l'État puisque cette dernière est l'émanation directe des libertés individuelles.

Il faut toutefois se garder d'en déduire que l'État américain contemporain serait un modèle d'État faible par rapport aux modèles des États européens. Il est aujourd'hui établi que l'apparente « absence d'État » des États-Unis est une illusion. Il est vrai que l'État américain semble faible et anémique en comparaison de ses homologues européens, censément forts et plus centralisés. Pourtant, outre que le pouvoir accordé à l'exécutif dans la conduite de la politique étrangère n'a cessé de croître pour offrir la possibilité à la Présidence, en contradiction avec les intentions des Pères fondateurs, d'agir à sa guise sur

¹⁹⁰ Emile Boutmy, *La notion de l'État aux États-Unis*, op. cit.

¹⁹¹ Laurent Cohen-Tanuggi, *Le droit sans l'État. Sur la démocratie en France et en Amérique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

la scène internationale, les recherches récentes¹⁹² montrent, que l'État américain comme producteur de règles, instance de normalisation et gérant des affaires nationales, dispose d'une influence bien supérieure à ce que l'on pensait.

L'État américain a ceci de particulier qu'il est quasiment impossible de l'appréhender comme une entité administrative. À la différence des fonctionnaires des États centralisés étudiés par Weber, les fonctionnaires nationaux américains forment une bureaucratie faible, fragmentée et largement paralysée par sa position ambiguë dans la structure du pouvoir. Elle ne dispose pas de l'autorité coercitive dont disposent ses homologues européennes et il n'existe pas aux États-Unis de corps de hauts fonctionnaires comme ceux qui font la fierté des États centralisés européens. Mais il faut garder à l'esprit que ces bureaucraties américaines furent, grâce à la primauté accordée au droit, l'un des fers de lance de la démocratisation du pays (d'ailleurs amorcée avant l'expansion du pouvoir fédéral qui devait suivre la guerre de Sécession). L'étude de l'État américain relève dès lors d'une approche non wébérienne de ses caractéristiques, le rôle de l'État aux États-Unis étant, outre celui du maintien de l'ordre intérieur et de défense de l'intégrité extérieure, de garantir les droits démocratiques. L'absence de structure administrative centralisée au sens wébérien du terme n'est donc pas assimilable à l'absence d'État. L'État américain ne relève pas de ce type d'analyse. La force institutionnelle de l'État américain ne doit pas être évalué à l'aune de son autonomisation vis-à-vis de la société, mais au contraire à la mesure des relations qu'il entretient avec celle-ci. En outre, les recherches sur l'État américain ne sauraient se limiter, sauf à prendre le risque de passer à côté de l'objectif, à l'étude des sommets de l'État, de sa dimension centralisatrice et de sa capacité de coercition.

En raison des nombreux freins mis aux initiatives du pouvoir central américain et de l'apparente faiblesse de la capacité institutionnelle du pouvoir fédéral, il est communément admis que l'État américain n'est pas à même de définir et de faire appliquer des normes nationales en matière de politiques publiques et d'exercice du pouvoir. Pourtant, le volontarisme du gouvernement américain se manifeste par de nombreuses initiatives en matière de réglementation, de protection sociale, d'enseignement, de défense, de police, d'environnement et de sécurité. Les programmes fédéraux, dans ces divers domaines, obéissent bien à des schémas d'autorité et de politique publique nationales. L'État américain s'emploie en permanence à définir des politiques publiques et des règles de droit, à fixer des normes et à veiller à leur

¹⁹² Frank Dobbin & John R. Sutton, « The strength of a weak State : the rights revolution and rise of human resource management divisions », *American Journal of Sociology*, 104, 2, 1998, pp. 441-476.

Robert C. Lieberman, « Weak State, Strong Policy: Paradoxes of Race Policy in the United States, Great Britain, and France », *Studies in American Political Development*, 16, 2, 2002, pp. 138-161.

Desmond King, Robert C. Lieberman, « L'État aux États-Unis : nouvelles perspectives de politique comparée. Pour en finir avec le mythe de l'État faible », *Revue Française de Sociologie*, 52, 3, 2011, pp. 481-507.

John David Skrentny, 2006, « Law and the American State », *Annual Review of Sociology*, 32, 2006, pp. 213-244.

application. Le fait que ces activités soient régulièrement contestées ne diminue en rien la capacité institutionnelle de l'État fédéral.

La séparation des pouvoirs et la fragmentation de l'autorité qui en résulte conduisent nombre d'analystes à considérer l'État américain comme un élément peu digne d'être étudié en tant que tel, c'est-à-dire comme source nationale d'autorité. La séparation horizontale des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire milite, en effet, en faveur de cette approche. À cela s'ajoute le fédéralisme, qui favorise le développement d'une vie politique limitée aux organisations locales des partis. Aussi n'est-il pas rare, y compris de la part des Américains, que les États-Unis soient considérés comme une nation forte dotée d'un État faible, dont les membres sont attachés au localisme, une nation et un état encore plus décentralisés que les autres démocraties, y compris celles qui ont un système fortement fédéral comme l'Allemagne. Cette image est trompeuse. L'État fédéral assume, en effet, un rôle important dans l'élaboration et l'exécution des politiques publiques. De plus, les principales institutions fédérales ont développé leurs propres mécanismes d'exercice du pouvoir : les tribunaux fédéraux, par exemple, sont de plus en plus enclins à faire usage de l'autorité qui leur est dévolue par la Constitution pour protéger l'égalité des droits des citoyens. Cette évolution, qui représente une véritable révolution juridique et politique, va à l'encontre de l'hypothèse d'un État faible. Les décrets d'application des textes législatifs, à la discrétion de la Présidence, contribuent également à étendre le pouvoir de l'État en matière de protection de l'égalité des droits.

Le préjugé sur la pluralité paralysante des instances de pouvoir et la faiblesse de l'État fédéral remonte à Tocqueville qui a exalté, outre la vigueur de la culture politique et du sentiment national des Américains, l'idéologie de l'individualisme libéral, la décentralisation des institutions et les mécanismes d'inclusion locale des immigrants. La culture politique américaine reste imprégnée de ces principes tocquevilliens à l'origine de l'idée que la société civile doit faire contrepoids au pouvoir d'État centralisé. Pourtant, les pouvoirs et le champ d'action de l'État national n'ont cessé de s'étendre, notamment en matière éducative (loi contre l'échec scolaire *No child left behind*), le pouvoir fédéral faisant une entrée en force dans la politique éducative en fixant des normes nationales rigides. À rebours de la vision tocquevillienne de la culture politique américaine, de nombreux auteurs se sont attachés à démontrer que ladite culture obéit également à d'autres traditions que le credo libéral et égalitaire et qu'une société civile forte n'est pas la contrepartie d'un État faible mais participe d'autant mieux au soutien de la démocratie qu'elle s'appuie sur des institutions politiques fortes et un État central efficace. Enfin, les collectivités infranationales ayant été les principales forteresses du racisme et de la discrimination au XX^e siècle, l'idée que l'État fédéral joue un rôle indispensable à l'intégration des multiples composantes ethniques, raciales et nationales de la nation, a fait son chemin.

3. Le libéralisme, empire du moindre mal ou meilleur des mondes ?

Le principe de neutralité de l'État vis-à-vis des opinions morales – principe cardinal du libéralisme politique – procède d'une critique de la volonté d'instituer le règne du Bien qui serait à l'origine des maux accablant le genre humain et laisserait libre cours à la folie idéologique dont l'humanité serait porteuse. En conséquence de ce pessimisme profond quant à la capacité des hommes à édifier un monde acceptable, l'ambition du libéralisme se limite à l'institution de la moins mauvaise société, celle qui n'exige rien de ses membres, qui ne fonctionne harmonieusement que dans la mesure où chacun de ces derniers se consacre à la satisfaction de ses désirs personnels sans céder à la tentation morale.

Comment dès lors cette doctrine – cet empire du moindre mal¹⁹³ – qui, sur le plan économique étend progressivement son emprise sur le monde, tend-elle, en particulier dans les pays du Vieux continent, à épouser sur les plans politique et culturel les lignes de force de ce qui en constitue la négation : l'édification d'un « camp du Bien »¹⁹⁴ et la création d'un « homme nouveau » déchu de sa faculté de juger, poussé à jouir sans désirer, ballotté par les fluctuations identitaires ?

Comment, en outre, les États-Unis, temple du libéralisme économique s'est-il jusqu'à un certain point mis à l'abri de ces dynamiques de désintégration des sociétés ?

Libéralisme politique et libéralisme économique

Les liens entre le libéralisme politique et le libéralisme économique n'ont plus à être prouvés. L'application à l'économie des principes fondateurs du premier conduit en effet inmanquablement au second. L'autonomie de la production et de la distribution des richesses vis-à-vis de l'État, la valorisation de l'individu et des libertés individuelles parmi lesquelles la liberté d'entreprendre et le droit de propriété figurent en bonne place, la neutralité de l'État par rapport aux convictions religieuses et morales des individus : tout concourt à faire du libéralisme économique une des dimensions essentielles du libéralisme politique. On ne peut imaginer un système politiquement libéral qui ne soit pas économiquement libéral.

Cette exception occidentale qu'est l'avènement du libéralisme doit beaucoup à l'envol des sciences (expérimentales) de la nature : la *Scienza nuova* conduira, en effet, à l'idée

¹⁹³ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.

¹⁹⁴ « Les bien-pensants, de Rousseau à la gauche "morale", l'histoire du camp du bien », *Revue des deux mondes*, janvier 2016.

que l'homme peut se rendre maître de la nature et, surtout, que la science est pourvue d'une autorité opposable à celle de l'Église. Cette nouvelle science, en particulier la physique galiléenne, va ainsi offrir une assise scientifique à la notion de progrès et permettre une nouvelle représentation de la raison susceptible de permettre l'élaboration d'une physique sociale et un traitement scientifique des problèmes politiques. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur ce « modèle » qu'Adam Smith développera dans *La richesse des nations* sa théorie des « stades » de développement de l'humanité dont la croissance économique devait être le moteur¹⁹⁵.

Si la physique galiléenne et les sciences expérimentales ont joué un rôle crucial dans la naissance du libéralisme économique, l'essentiel se trouve ailleurs : les traumatismes des guerres civiles qui ont constitué l'horizon des hommes du XVI^e et du XVII^e siècle européen y ont contribué de façon bien plus déterminante. La hantise de ces guerres – guerres idéologiques à caractère religieux mais plus encore guerres civiles, « le plus grand des maux » selon Hobbes, – va conduire les philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles à l'idée que le genre humain, à défaut de changer sa « manière d'être »¹⁹⁶, est condamné à la guerre de tous contre tous : « Nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de discorde : tout d'abord, la Compétition ; en second lieu, la Défiance ; et, en troisième lieu, la Gloire [...] Il est donc ainsi manifeste que, tant que les hommes vivent sans une Puissance commune qui les maintienne tous en crainte, ils sont dans cette condition que l'on appelle Guerre, et qui est la guerre de chacun contre chacun »¹⁹⁷. L'aspiration à vivre en paix, le désir d'une vie paisible, loin des fanatismes religieux, seront la traduction que les Modernes donneront de cette nouvelle « manière d'être » : le désir de ces derniers de vivre paisiblement et de se consacrer à l'amélioration de leurs conditions contribuera à la naissance de la croyance au Progrès. Comme l'a montré Christopher Lash¹⁹⁸, la croyance moderne au progrès est moins « une version sécularisée du millénarisme chrétien » qu'une aspiration à vivre en paix et à mettre fin aux guerres civiles¹⁹⁹. La réponse des Modernes au désir de paix s'appuiera ainsi sur la dénonciation du culte de l'héroïsme et sur le rejet de la prétention des hommes à détenir une conception objective du Bien et du Vrai, causes majeures des folies guerrières. La civilisation européenne sera ainsi la première de l'Histoire pour qui la préservation de soi, les jouissances privées et la liberté

¹⁹⁵ Christian Marouby, *L'Économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'Anthropologie de la croissance*, Paris, Éditions du Seuil, 2004. Voir également Jean Cartelier, « Christian Marouby, l'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance, Le seuil, Paris, 2004 », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, 1/2005 (n° 48), p. 211-218.

¹⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit.

¹⁹⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, Chapitre XIII.

¹⁹⁸ Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, op. cit.

¹⁹⁹ Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819, *Cahiers de Psychologie politique*, n° 13, 2016.

seront les objectifs premiers : « le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. » ; ainsi à ériger ce qui deviendra les deux piliers du post-modernisme : la philosophie de la défiance et le relativisme culturel. C'est ainsi que l'idéal d'une société rationnelle, pacifiée, capable d'engendrer l'ordre et la paix politique sans qu'il soit besoin de faire appel à la vertu des individus (source de conflits idéologiques) se placera au fondement des deux structures impersonnelles du Droit (libéralisme politique) et du Marché (libéralisme économique) et de leur dynamiques respectives. Sans nier les différences philosophiques fondamentales entre libéralisme politique et libéralisme économique, il est indiscutable que ces deux volets du libéralisme sont fortement corrélés.

Il est clair que, outre les divergences d'ordre philosophique, les critiques portées par les républicanistes au libéralisme se focalisent sur la dimension économique de ce dernier, plus encore sur ce qui en constitue la pointe avancée : l'utilitarisme. Le point nodal de l'utilitarisme, dont l'histoire commence avec la naissance de l'économie politique, est l'individu solitaire dont l'objectif principal est l'optimisation de son avantage personnel hors de toute perspective sociale et dont le comportement rationnel en tant que consommateur est de maximiser sa fonction d'utilité individuelle.

L'utilitarisme ne se réduit pas au libéralisme économique et à la doctrine de la main invisible du marché chère à Adam Smith. Il en est de même sur le plan politique, l'utilitarisme, à partir de Hume et Bentham, rejetant un aspect essentiel du libéralisme : l'hypothèse d'un contrat social originaire comme source des lois et celle de droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ce n'est pas, pour les utilitaristes, la liberté de consentement qui justifie les lois mais leur utilité. De la même façon, toute idée de droits naturels de l'homme est un frein à la législation ; un droit ne se justifie que par son utilité. Les Déclarations des droits sont pour les utilitaristes de simples « sophismes »²⁰⁰. L'utilitarisme est une philosophie morale qui ambitionne une transformation de l'individu susceptible d'être amené à sacrifier son propre bien-être à celui du plus grand nombre. Les liens entre utilitarisme et libéralisme sont donc complexes, aussi bien sur le plan de la philosophie politique que sur le plan économique. Mais en dépit de ces divergences, du rejet des « sophismes » hérités de Locke et de Montesquieu, de la dimension sacrificielle de l'utilitarisme, celui-ci est profondément libéral, ne serait-ce qu'en vertu de son adhésion sans concession à l'individualisme, et tous les penseurs de l'utilitarisme se définissent comme des libéraux.

²⁰⁰ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Library of Economics and Liberty. <http://www.econlib.org>.

Il y aurait sans doute quelque injustice à réduire la philosophie libérale à l'apologie de l'égoïsme individuel que l'utilitarisme assume dans son principe et que les sociétés occidentales contemporaines mettent en pratique. Il est probable, en effet, que Adam Smith, Mill et même peut-être Bentham auraient quelques difficultés à reconnaître dans les sociétés contemporaines l'aboutissement des idées qu'ils contribuèrent à faire naître. Adam Smith est intellectuellement proche de Burke, un conservateur qui fustigera les Lumières et les Droits de l'homme porteurs, selon lui, de potentialités tyranniques mais également un libéral qui affichera sa croyance en une société forte de ses talents et des mérites de ses individus. Mais Burke – comme Adam Smith – ne pouvait accéder à l'idée que son éloge de la tradition, la défense de l'Histoire contre le projet « de reconstruction consciente de l'ordre social », la promotion de « l'esprit de noblesse et de religion »²⁰¹ ne seraient que de frêles remparts contre la voracité incontrôlable du marché qui devait les entraîner dans « les eaux glacées du calcul égoïste ». Il faudra attendre Schumpeter pour bien comprendre cet aveuglement : le libéralisme « a rompu non seulement les barrières qui gênaient ses progrès mais également les arcs-boutants qui l'empêchaient de s'effondrer »²⁰².

Il est également probable que Mandeville, Hume ou Constant, qui voyaient dans le libéralisme des origines un pessimisme de l'intelligence, allié, pour parler comme Gramsci, à l'optimisme de la volonté, auraient bien du mal à trouver trace, dans les sociétés contemporaines, de la société raisonnable qu'ils appelaient de leurs vœux. Il n'y a là, toutefois, nulle contradiction. Il ne fait guère de doute, en effet, que le processus historique de transformation des sociétés ayant abouti aux sociétés contemporaines doit être vu comme l'accomplissement du projet philosophique libéral. En d'autres termes, le monde diaphane des sociétés libérales contemporaines correspond à la seule forme sous laquelle la doctrine libérale pouvait se développer. En effet, si l'objectif initial des penseurs libéraux était, avant tout, la privatisation des valeurs morales, philosophiques et religieuses sans en exiger leur éradication – chacun ayant la possibilité de préférer un comportement généreux à un comportement égoïste –, il n'en reste pas moins que l'inévitable tension entre l'égoïsme et la générosité finit toujours par tourner à l'avantage du premier²⁰³.

En outre, comme Hobbes l'avait prédit, les sociétés modernes furent des sociétés de défiance envers les ressorts moraux des individus-citoyens et leur capacité à cohabiter sans nuire les uns aux autres. Aussi le libéralisme constitue-t-il, sur ce point, une rupture

²⁰¹ Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution française*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 [1790].

²⁰² Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990 [1942].

²⁰³ Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.

par rapport à l'humanisme de la Renaissance et du républicanisme florentin. Les dimensions politique et économique constitutives du monde contemporain ne sont compréhensibles qu'à la lumière de l'antihumanisme de ses origines, l'homme étant par hypothèse, pour un libéral conséquent, « incapable de vrai et de bien » et sa prétention à se prévaloir d'une définition du Bien la cause première de sa propension à la violence.

Pour bien comprendre cette tendance irrépressible, que les premiers libéraux ne pouvaient imaginer, à la colonisation par la norme du marché de toutes les sphères de la vie humaine, une analyse de ce qu'il est convenu d'appeler néolibéralisme s'impose. Bien que d'usage ancien, puisqu'elle remonte aux débats du colloque Walter Lippmann de 1938, cette notion fit une réapparition dans les années 1970 et 1980 et, plus encore, après la crise des *subprimes* de 2007-2008. De quelles inflexions par rapport au libéralisme originel le néolibéralisme procède-t-il ? En première analyse, la nouvelle norme que celui-ci impose aux sociétés occidentales se définit par un essor de la mondialisation et de la financiarisation du capitalisme et une individualisation accrue des rapports sociaux au détriment des solidarités collectives. Mais ces éléments définitoires ne suffisent pas à comprendre les fondements du néolibéralisme dont l'acte de naissance date du colloque Walter Lippmann. Ce colloque, destiné à refonder la doctrine libérale après la « grande crise » de 1929-1933, verra s'opposer deux tendances : celle d'un retour au libéralisme originel pour vaincre les déviations (taxations, planifications, réglementations) qui l'auraient perverti, ligne défendue notamment par Hayek, von Mises et Rueff ; celle défendue par Rougier, Lippmann ou Röpke, d'une refondation du libéralisme tournant le dos à l'idéologie naturaliste du laisser-faire et prônant une forme d'« interventionnisme libéral », un « libéralisme constructeur ». La première tendance irriguera plusieurs courants de pensée. Hayek s'efforcera, avant-guerre, de fournir au libéralisme de nouveaux fondements idéologiques, politiques et économiques : à la métaphore de la main invisible, il substituera sa conception de la société et du marché, définis comme « ordres spontanés ». Selon lui, toute forme d'intervention de l'État dans l'économie, en particulier si elle vise à instaurer la justice sociale, ne peut que se retourner en son contraire et ouvrir la voie au totalitarisme. Autre courant, le monétarisme trouvera en Milton Friedman son porte-parole et son principal théoricien : pourfendeur du keynésianisme, apôtre du marché et du laisser-faire dans tous les domaines de l'activité économique, Friedman plaidera pour un désengagement total de l'État, la déréglementation, l'affaiblissement du pouvoir syndical et la levée de toutes les contraintes qui entravent le marché du travail. Les années 1980 verront l'éclosion de la « nouvelle économie classique », un courant selon lequel les agents économiques sont rationnels (les consommateurs maximisent leur utilité et les producteurs maximisent leur

profit) et, sur les marchés, les prix s'ajustent en continu pour équilibrer l'offre et la demande. Pour la nouvelle économie classique, tout chômage est volontaire et résulte d'un choix des travailleurs. C'est à tort que ces divers courants, inspirés par la doctrine d'un retour à un âge d'or du libéralisme, sont qualifiés de néolibéraux par les partis de gauche et d'extrême-gauche européens qui veulent y voir une forme d'« ultralibéralisme ».

La seconde tendance, celle qui constitue le véritable néolibéralisme et à laquelle se ralliera le second Hayek, celui de l'après-guerre, dans *La route de la servitude*, rejette l'idée d'un marché omniscient et omnipotent et la nécessité présumée de laisser aller le « cours naturel des choses » selon les propos attribués à Adam Smith. Le libéralisme des origines, porteur de l'idéal de l'émancipation des hommes, se serait progressivement transformé en un conservatisme étroit au nom du respect de l'ordre naturel. La métaphore du « code la route », l'image la plus utilisée par le néolibéralisme, éclaire la spécificité de ce dernier : être libéral ne revient pas à laisser les voitures circuler à leur guise (libéralisme originel) ni à fixer pour chaque conducteur son itinéraire (dirigisme) mais à imposer un code de la route, les fonctionnaires ayant pour rôle de le faire respecter non d'imposer un horaire ou un itinéraire. Ainsi, contrairement à ce qu'affirment les partis de gauche et d'extrême-gauche européens contemporains, le néolibéralisme n'est en aucune façon une résurgence d'une forme radicale de libéralisme économique opposée à toute forme d'interventionnisme étatique dans l'économie. Le modèle néolibéral, à distance de la vulgate du libre marché et du laisser-faire, redéfinit les rôles respectifs du marché et de l'État : le néolibéralisme n'entend pas faire disparaître l'État mais exiger de ce dernier qu'il lève les obstacles au processus de l'accumulation du capital. Il n'est pas question de plaider pour une disparition de l'État mais de le faire muer en une entité entrepreneuriale. L'erreur des antilibéraux est de ne pas avoir compris, par exemple, que le sauvetage du capitalisme financier en 2008 par l'État libéral n'est en aucune façon une contradiction mais s'est fait, au contraire, en pleine application des principes fondamentaux du néolibéralisme.

Le néolibéralisme est toutefois un héritier (rebelle) du libéralisme originel. La différence réside exclusivement dans la substitution à la question originelle « quelle limite imposer au gouvernement politique ? » de la question « comment faire du marché le principe du gouvernement des hommes et du gouvernement de soi ? » Que l'État disparaisse au profit du seul marché paré de toutes les vertus régulatrices de l'économie ou qu'il s'identifie à une sorte d'entreprise, la raison marchande s'étend, par des voies différentes, à tous les aspects de l'existence humaine. La norme du marché s'impose à toutes les sphères de la vie des hommes.

Par ailleurs, la doctrine néolibérale souscrit intégralement à l'idée que l'État libéral doit être neutre en termes de conception du Bien : pour autant que les individus poursuivent la réalisation de leurs intérêts en respectant la liberté des autres, toute limitation à leur liberté trahirait la neutralité de l'Etat. Le néolibéralisme s'inscrit ainsi entièrement dans l'épure des principes du libéralisme. Il n'y a donc rien de véritablement « néo » dans le néolibéralisme.

Le lien structurel entre cette guerre de tous contre tous qui constitue l'essence du libéralisme économique et l'inéluctable érosion des fondements culturels et anthropologiques de toute vie commune qui en résulte se tisse à la faveur de l'hypothèse que le marché est axiologiquement neutre, c'est-à-dire libre de tout jugement de valeur, et notamment que l'échange marchand n'affecte pas la nature des biens échangés. L'injonction à la croissance illimitée et à l'innovation et la subordination corollaire de toute production de biens ou de services à un retour sur investissement conduisent en effet, à l'abri de cette hypothèse de neutralité axiologique, à saper les vertus humaines – civilité, don, entraide – les plus nécessaires à la vie commune. La dynamique libérale est indissociablement marchande et culturelle. Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, sera le premier à percevoir l'impact culturel du libéralisme économique : « Vers l'an 1750, la nation, rassasiée de vers, de tragédies, de comédies, d'opéras, de romans, d'histoires romanesques, de réflexions morales plus romanesques encore, et de disputes sur la grâce et les convulsions, se mit à raisonner sur les blés. »²⁰⁴

Les premiers socialistes et les anarchistes du XIX^e siècle ne s'y tromperont d'ailleurs pas : ces derniers ne limitèrent jamais leurs critiques du mode de production né de la révolution industrielle à ses aspects inégalitaires et destructeurs ; ils portèrent également le fer sur l'individualisme et le nomadisme imposés par la libre circulation des travailleurs, des biens et des capitaux, donc sur le type de société conduisant, pour parler comme Proudhon, au « règne de l'absolutisme individuel »²⁰⁵. Précisons que l'individu sacralisé par le libéralisme, pour lequel toute affiliation et tout héritage est une entrave, a peu à voir avec le sujet cartésien, autonome mais capable d'accès à l'édifice du savoir. Il s'agit d'un individu sans subjectivité, incapable de devenir plus que soi-même. C'est pourquoi les tenants de la *French theory* (Foucault, Derrida, Althusser, ... voir *infra*), quand ils postuleront, à l'abri de l'hypothèse structuraliste, la mort de l'homme comme

²⁰⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764. Notons que, si l'ouvrage fut condamné à être « lacéré et brûlé » comme « téméraire, scandaleux, impie, destructif de la Révélation », le 24 septembre 1764, l'époque contemporaine a, elle, opéré une lecture sélective du *Dictionnaire* : l'article d'où est extrait cette citation a disparu de toutes les éditions récentes pour n'être exhumé que par Philippe Chaniel dans *La sociologie comme science politique*, Paris, La Découverte, 2011.

²⁰⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, Paris, Les introuvables, 2000 [1862].

sujet (ainsi que celle de la raison et du sens), seront parfaitement en phase avec le libéralisme culturel.

L'anthropologie libérale est donc fondamentalement individualiste et se fonde sur l'idée²⁰⁶ que l'existence humaine est indexée au seul intérêt individuel. La conception anthropologique du libéralisme est donc « atomiste » au sens où elle considère qu'un individu est une « monade », libre et solitaire, sans appartenance communautaire et libéré de toute forme d'enracinement. La patrie de l'homme d'affaires, selon Adam Smith, est le lieu où lesdites affaires s'effectuent et qu'il peut quitter à tout moment si une occasion se présente à lui. C'est pourquoi les libéraux contemporains affichent une suspicion envers toute manifestation d'appartenance identitaire comme étant une entrave inacceptable à l'édification d'une société planétaire et d'un marché mondial unifié et sans frontières, sorte de village global peuplé de « migrants », de « nomades » et de « citoyens du monde » – terme ultime de l'utopie libérale.

Le libéralisme politique et le libéralisme économique sont donc fortement corrélés au sens où le second fut, historiquement, la conséquence du premier, mais la réciproque n'est pas nécessairement vraie²⁰⁷. Il nous faut donc préciser les rapports entre ces deux versants du libéralisme. Dès lors que l'on accepte l'idée que l'individu est à même de définir sa propre échelle de valeur, il en résulte logiquement que chacun peut exercer sa liberté privée dans le cadre de l'économie et de l'échange marchand sans que personne ne puisse légitimement s'y opposer. Le libéralisme économique n'est donc finalement que l'application au domaine économique des principes du libéralisme politique. Les idées maîtresses du libéralisme économique se déduisent du principe générique de liberté individuelle, pierre de touche épistémologique de la doctrine politique libérale, mais le libéralisme économique, en tant qu'il se fonde sur des principes d'action conforme aux lois de la rationalité et du calcul d'intérêt, entraîne la destitution des signifiants maîtres – religion, tradition, patrie, nation – du libéralisme politique.

²⁰⁶ Claude-Adrien Hélietius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Paris, Champion, 2011 [1773].

²⁰⁷ Le régime fasciste du Chili de Pinochet s'accommoda, dans les années 1970, d'un système économique libéral qui fit les délices des *Chicago Boys*, Milton Friedman lui-même n'hésitant pas à parler de « miracle chilien ». Dans un article de *El Mercurio* du 12 avril 1981, Hayek jugea bon de fournir une justification philosophique au coup d'État de Pinochet : « Une dictature peut être un système nécessaire pour une période transitoire. Parfois il est nécessaire pour un pays d'avoir, pour un temps, une forme ou une autre de pouvoir dictatorial. Personnellement, je préfère un dictateur libéral plutôt qu'un gouvernement démocratique manquant de libéralisme. »

La Chine actuelle où l'économie libérale est dans les mains d'un régime communiste fournit une autre illustration flagrante.

Le libéralisme économique est incompatible avec quelque idée de tradition, de conservation, que ce soit et est un facteur de mouvement et de changement perpétuels, donc une idéologie révolutionnaire qui conduit à la fragmentation des sociétés, « libérées » des valeurs traditionnelles, au changement permanent et à la lutte de tous contre tous. L'avènement de cette monadologie libérale fut donc le point de départ d'un projet de transformation radicale de l'ordre humain, appelé à se défaire de ses conservatismes pour revêtir l'habit de l'individu moderne, calculateur et rationnel, libéré de tout préjugé et de toute attache.

Aussi n'est-il guère surprenant que l'horizon anthropologique de l'Europe contemporaine s'identifie au primat de l'intérêt individuel et à son corolaire : la destitution des figures symboliques de l'autorité et, plus généralement, de la verticalité. Conséquence inévitable de la dynamique libérale, cette évolution, dont le principal bénéficiaire est le système capitaliste marchand, s'est dessinée dès les lendemains de la Seconde Guerre mondiale et entra en résonance avec les corpus idéologiques de toutes les tendances politiques européennes, à commencer – aussi paradoxal que cela puisse paraître en première approche – par ceux de la gauche et de l'extrême-gauche²⁰⁸. Comme le notèrent, dès les années 1960, des auteurs aussi divers que Pasolini ou Castoriadis, l'arme de destruction de la verticalité fut la transgression, qui souvent prit le visage de la dérision ou de l'indifférence moqueuse à l'égard de tout ce qui pouvait évoquer les valeurs anciennes, généralement sur le mode publicitaire. La pensée libérale-libertaire, emboîtant le pas de celle des libéraux du XIX^e siècle, s'appropriera en effet tous les éléments « transgressifs » du libéralisme culturel – désormais indissociable du libéralisme politique et du libéralisme économique – pour venir à bout de ce qui constituait les sociétés traditionnelles, sur les ruines desquelles le marché put se déployer sans retenue.

Comment les États-Unis parviennent-ils à se tenir à distance du libéralisme culturel et à en contrer les effets délétères sur la société ? Comment les Américains, sans remettre en cause le primat de l'intérêt individuel, ont-ils réussi à se mettre à l'abri – jusqu'à un certain point – des effets destructeurs de l'hédonisme libéral-libertaire et ne pas contribuer au règne du « peuple de démons » ? Mais sur quel terreau la pensée libérale-libertaire a-t-elle germé ?

La face d'ombre des Lumières et du libéralisme : du divin Marquis au divin marché

Si l'idéal de la Science, au travers de la physique galiléenne, a imposé ses effets idéologiques et a donc joué un rôle fondamental dans l'imaginaire de la Modernité, celui-

²⁰⁸ À l'exception toutefois des partis communistes dont les militants, interdits de lire la presse « bourgeoise », étaient porteurs d'un conservatisme « sociétal » assumé. Mais, dès les années 1960, les PC européens étaient entrés dans leur phase crépusculaire.

ci n'a pas suffi à enclencher la dynamique des processus de modernisation. Le traumatisme des sociétés, ravagées par les guerres civiles, notamment les guerres de religion, des XVI^e et XVII^e siècles, y a – nous l'avons vu – puissamment contribué. Ces guerres civiles ont en effet produit des effets désocialisants, brisé des solidarités et provoqué une hantise de la guerre. C'est pourquoi les philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles décriront l'état de nature comme une « guerre de tous contre tous », traduction philosophique des situations de guerre civile. Les Modernes verront dans les progrès de la Raison les conditions de sortie d'une telle situation. C'est pourquoi, comme l'a démontré Christopher Lasch, la croyance dans le progrès sera avant tout la manifestation du désir des individus de consacrer leur énergie au travail et à l'amélioration de leur condition sociale et d'échapper ainsi à la guerre civile²⁰⁹.

Aussi n'est-il guère surprenant que l'axiome fondamental du libéralisme, sur ses deux versants, politique et économique, est que le pouvoir chargé d'organiser la coexistence des membres d'une société doit être philosophiquement neutre, c'est-à-dire n'imposer aucun style de vie particulier : dans une société libérale – à supposer que, pour un libéral, cette expression ne soit pas oxymorique –, chaque individu est libre de ses choix sous la seule réserve de ne pas nuire à autrui. L'État libéral idéal est donc cet État sans idéologie, dont la seule fonction est de garantir l'application des principes du droit, lesquels ont pour objectif la recherche de l'équilibre potentiellement menacé par l'exercice des libertés dissonantes des individus. Pour un libéral conséquent, la recherche d'un tel équilibre ne relève pas du domaine de la philosophie politique mais se limite au contraire, à l'instar de ce qui se passe dans le domaine de la physique, à la simple gestion d'un *modus vivendi*, à une simple « administration des choses » (Saint-Simon). Cette neutralité absolue au cœur de l'axiomatique libérale, nul ne l'a mieux exprimé que Kant : « La lecture qui situe le droit du côté de la nature – de l'extériorité – est aussi ce qui l'éloigne de la moralité, de la réalité pratique enracinée dans l'intention. Puisque, à l'inverse de la moralité, le droit ne s'intéresse qu'aux effets de ma liberté, en tant qu'ils rencontrent les effets de la liberté d'un autre, tout un chacun peut respecter la légalité juridique, qu'il soit moral ou non. La légalité peut donc être voulue aussi bien par la moralité que par l'égoïsme. Cela a toute son importance pour une philosophie qui laisse subsister les deux systèmes de législation, nature et liberté, sur un même territoire : les deux législations pourront ainsi faire route commune jusqu'à l'instauration d'un état juridique universel, condition du monde moral. C'est précisément parce que le droit est possible dans et par la seule nature – parce que l'instauration d'un état juridique peut être voulue par des êtres immoraux – que la moralité est possible dans la nature, à partir de l'état de paix produit par l'institution de la

²⁰⁹ Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, op cit.

relation juridique. Tout cela se comprend, mais requiert que le droit puisse être indépendant de la morale.²¹⁰» Le même Kant, dans son *Projet de paix perpétuelle*, donnera de ce point de vue sa formulation extrême : la seule application du droit suffirait à garantir la coexistence pacifique même d'un « peuple de démons » mus par leur amoralité naturelle et la seule nécessité de leurs penchants. Puisque l'État peut être construit à partir des égoïsmes, le problème de la formation de l'État se résume à un « problème technique », qui ne relève que de l'entendement, de la logique, non de la morale.

Le « peuple de démons » renvoie évidemment à l'œuvre du marquis de Sade. Il n'est pas question de supposer que les philosophes des Lumières et les premiers libéraux auraient envisagé le règne d'« un peuple de démons » comme aboutissement de leur conception de la liberté. Mais ce point mérite mention pour deux raisons : d'une part, la dynamique du libéralisme ne recèle aucun mécanisme de limitation interne qui protégerait contre une telle éventualité ; d'autre part, l'univers sadien fut, dans les années 1970, une des références « philosophiques » de l'extrême gauche européenne. Nul n'a mieux mis en évidence que Pier Paolo Pasolini cette face sombre des Lumières et du libéralisme et n'a mieux pourfendu le caractère faussement révolutionnaire de ces libertaires qui, croyant ou faisant semblant de croire porter des coups fatals à la société ambiante par leur discours « transgressifs », n'ont fait qu'en favoriser son épanouissement et accélérer son évolution vers le néant moral : « Aucun [de ces jeunes] ne se considère comme "obéissant". En réalité, les mots ont inversé et échangé leurs sens. Puisqu'il acquiesce à l'idéologie "destructive" du nouveau mode de production, celui qui se croit "désobéissant" est en réalité "obéissant" »²¹¹ et *vice versa*. Les contestataires n'ont souvent eu pour seul rôle que de renforcer la dynamique des sociétés qu'ils pensaient combattre. D'où, pour Pasolini, l'ambiguïté des diverses libérations qui souvent furent autant d'aliénations : la « libération » des mœurs, qui fut avant tout une « libéralisation », eut de nombreux effets faussement émancipateurs et réellement destructeurs : « la liberté sexuelle de la majorité est en réalité une convention, une obligation, un devoir social, une anxiété sociale, une caractéristique de la qualité de vie du consommateur. [...] Le résultat [en] est une véritable névrose générale [...] Il s'agit d'une obsession induite et imposée qui dérive du fait que la tolérance du pouvoir concerne uniquement l'exigence sexuelle exprimée par le conformisme de la majorité. »

²¹⁰ Luc Vincenti, *E. Kant : Philosophie pratique*, Paris, Ellipses, 2007.

²¹¹ Pier Paolo Pasolini, *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique*, Paris, Seuil, 2002, p. 22.

Face à cette extrême gauche, dont le seul viatique politique était l'« antifascisme », Pasolini qualifia la société de consommation de « fasciste ». Cette outrance sémantique et la violence des propos, dont Pasolini était conscient, ne doivent pas masquer la force de l'analyse pasolinienne : « Si l'on observe bien la réalité, et si l'on sait lire dans les objets, le paysage, l'urbanisme et surtout les hommes, on voit que les résultats de cette insouciant société de consommation sont les résultats d'une dictature, d'un fascisme pur et simple. [...]. Le fascisme [mussolinien] avait fait [des jeunes] des guignols, des serviteurs, peut-être en partie convaincus, mais il ne les avait pas vraiment atteints dans le fond de l'âme, dans leur façon d'être. En revanche, le nouveau fascisme, la société de consommation, a profondément transformé les jeunes ; elle les a touchés dans ce qu'ils ont d'intime, elle leur a donné d'autres sentiments, d'autres façons de penser, de vivre, d'autres modèles culturels. Il ne s'agit plus, comme à l'époque mussolinienne, d'un enrégimentement superficiel, mais d'un enrégimentement réel, qui a volé et changé leur âme. [...] Le nouveau fascisme, grâce aux nouveaux moyens de communication et d'information [...] a non seulement égratigné [l'âme du peuple italien] mais l'a lacérée, violée, souillée à jamais.²¹² » Pasolini poursuit : « Le centralisme fasciste n'a jamais réussi à faire ce qu'a fait le centralisme de la société de consommation. Le fascisme proposait un modèle, réactionnaire et monumental, qui est toutefois resté lettre morte. Les différentes cultures particulières (paysanne, prolétaire, ouvrière) ont continué à se conformer à leurs propres modèles antiques : la répression se limitait à obtenir des paysans, des prolétaires ou des ouvriers leur adhésion verbale. Aujourd'hui, en revanche, l'adhésion aux modèles imposés [...] est totale et sans conditions. Les modèles culturels réels sont reniés. L'abjuration est accomplie. On peut donc affirmer que la "tolérance" de l'idéologie hédoniste, défendue par le nouveau pouvoir, est la plus terrible des répressions de l'histoire humaine. Comment a-t-on pu exercer pareille répression ? À partir de deux révolutions, à l'intérieur de l'organisation bourgeoise : la révolution des infrastructures et la révolution du système des informations. Une œuvre d'homologation, destructrice de toute authenticité, a commencé. [...] Les idéologies différentes de l'idéologie hédoniste de la consommation ne sont plus concevables. Un hédonisme néo-laïc, aveugle et oublieux de toutes les valeurs humanistes, aveugle et étranger aux sciences humaines.²¹³ »

Dans son chef-d'œuvre cinématographique, *Salò ou les 120 journées de Sodome*, film insupportable, aux images insoutenables, Pasolini mit en évidence – y compris dans le titre même – les liens de parenté entre la pensée de Sade et le fascisme mussolinien (*Salò* étant l'État fasciste dirigé par Mussolini de l'automne 1943 et le printemps 1945). Mais le

²¹² Pier Paolo Pasolini, *Écrits corsaires*, Paris, Flammarion, 1976.

²¹³ *Ibid.*

cinéaste entendait, surtout, renvoyer aux représentants de l'*intelligentsia* européenne une image d'eux-mêmes qui, s'ils avaient saisi la portée de l'œuvre pasolinienne, leur aurait été également insupportable. Ces « révolutionnaires » ont-ils seulement compris qu'en croyant trouver dans les transgressions sadiennes un modèle de révolte contre la morale bourgeoise, ils contribuaient à mettre à bas les derniers remparts culturels contre une libéra(lisa)tion des mœurs et une marchandisation généralisée ? Certains l'ont compris mais ont persisté à vouloir voir chez le divin Marquis la figure par excellence du révolutionnaire. Raoul Vaneigem, l'une des figures de proue de l'Internationale situationniste, pointe supposée la plus avancée des mouvements « révolutionnaires » des années 1960-1970, écrira dans son *Traité de savoir-faire à l'usage des jeunes générations* : « Je veux au passage saluer Sade. Il est, par son apparition privilégiée à un tournant de l'histoire autant que par son étonnante lucidité, le dernier des grands seigneurs révoltés. Comment les maîtres du château de Selling assurent-ils leur maîtrise absolue ? Ils massacrent tous les serviteurs, accédant par ce geste à une éternité de délices. C'est le sujet des 120 journées de Sodome. Marquis et sans-culotte, D.A.F. de Sade unit la parfaite logique hédoniste du grand seigneur méchant homme et la volonté révolutionnaire de jouir sans limite d'une subjectivité enfin dégagée du cadre hiérarchique. L'effort désespéré qu'il tente pour abolir le pôle positif et le pôle négatif de l'aliénation le range d'emblée parmi les théoriciens les plus importants de l'homme total. Il est bien temps que les révolutionnaires lisent Sade. » La plupart des autres l'ont si bien compris qu'ils n'auront de cesse, dès les années 1980, de s'asseoir à la table du social-libéralisme, voir du libéralisme le plus décomplexé.

Là où Vaneigem croit voir l'homme « total » (surprenante réminiscence de la sémantique mussolinienne), Pasolini fustige l'homme pour qui ses semblables ne peuvent être que des instruments. L'invocation de la transgression sadienne fut bel et bien au service de la société de consommation et du renversement des derniers obstacles à sa victoire sans partage. La pseudo-rébellion antisystème faisait partie intégrante dudit système et se fit l'agent de son extension. Cette violence que Pasolini met dans ses mots et ses images contre la « dictature du marché » et la consommation, « pur et simple cataclysme anthropologique », et ce qu'un tel choix entraîne (le déracinement généralisé, le rejet de tout attachement à une terre, le rejet des héritages et des déterminismes culturels) sont à la mesure de l'aveuglement de ceux qui s'en firent les idiots utiles.

Ces évolutions, que Pasolini s'est acharné à combattre (acharnement qui n'a pas peu contribué à ce que ses assassins fourbissent leurs armes), n'ont évidemment pu se cristalliser que dans des sociétés fortement laïcisées et fortement atomisées. C'est pourquoi le libéralisme européen, triomphant sur les ruines du nazisme et du fascisme, et l'individualisme de masse qui lui est consubstantiel, ont alimenté non seulement le rejet

des nationalismes mais également la haine du fanatisme religieux et du cléricalisme. Aussi l'époque contemporaine a-t-elle fait de la tolérance, avec Voltaire en figure de proue, un substitut à l'espérance. Mais la tolérance est une régression : nul ne veut être toléré, chacun veut être. L'actualité de Voltaire s'explique ainsi aisément. À la différence de Rousseau qui s'efforcera toujours de penser le collectif (la nation, le peuple) et comprendra l'impossibilité d'un collectif sans religion, au moins civile, et l'impossibilité d'une communauté sans sacralité, sans transcendance, Voltaire fut un cosmopolite, la notion de patrie lui étant étrangère, et, en dépit de son génie littéraire, n'a rien compris « à tout ce qui allait apparaître, notamment [la Révolution française] ; il n'a rien compris à tout ce qui fait corps, la nation, la patrie, le club, la secte [...] En définitive, Voltaire est à l'opposé de la Révolution française.²¹⁴ » Corrélativement, le Dieu de Voltaire est un Dieu sans Église, sans dogme, donc sans religion : les individus ont un rapport personnel à Dieu, la religion – *horresco referens* – les amalgamant en communautés, paroisses, églises.

Il n'est pas excessif de dire que l'Occident européen est devenu sadien, voltairien et nietzschéen : voltairien car le Dieu désacralisé de Voltaire, sorte d'instrument intellectuel absent des perspectives eschatologiques, et Voltaire lui-même, rival de Dieu détaché de la superstition, sont annonceurs de l'individu hors-sol, cosmopolite, indifférent à la communauté ; nietzschéen – Nietzsche procède en ligne directe du châtelain de Ferney – car obéissant à l'idée selon laquelle l'homme peut accéder à une autonomie totale, se libérer de toute tradition, de toute filiation et qu'il est totalement libre à l'égard de tout sens possible (puisque le sens est immanent à l'histoire), mu par un désir d'émancipation et un espoir de perfectibilité infinie ; sadien car portant aux nues l'image du consommateur compulsif à la recherche de la jouissance immédiate. Sade, Voltaire et Nietzsche ont préparé l'avènement du nihilisme contemporain qui se manifeste sous les traits avenants du libéralisme culturel.

L'idéologie libérale-libertaire

Nous avons déjà mis en évidence le fossé idéologique qui a fini par se creuser entre le libéralisme empreint d'un certain conservatisme des premiers penseurs libéraux et le libéralisme économique et l'inéluctable défaite du premier, c'est-à-dire l'éradication de la tradition (héritage de la monarchie) sous les effets ravageurs du marché. Une tension

²¹⁴ Régis Debray, « Contre les fanatismes », *Revue des deux mondes*, avril 2015, pp. 8-18.

similaire s'exerce aujourd'hui entre le libéralisme (dans ses dimensions politique et économique) et le conservatisme (sur le plan des mœurs), tension que les libéraux-conservateurs entendent réduire. Ces derniers considèrent en effet que libéralisme et conservatisme ne sont nullement contradictoires et sont même étroitement complémentaires et qu'il ne peut y avoir de société de marché durable sans une éthique conservatrice. Pourquoi, en effet, ne pas rêver d'une société où la liberté et la responsabilité individuelle seraient exercées par des individus-citoyens enracinés dans leur histoire et attachés à divers groupes d'appartenance ? Cette complémentarité entre libéralisme et conservatisme, fruit présumé d'un processus curieusement baptisé « révolution conservatrice » (en référence à l'expression allemande caractérisant un courant opposé à la démocratie et au libéralisme mais également appliqué au thatchérisme qui n'a pourtant jamais menacé la démocratie et encore moins le libéralisme²¹⁵) relève pourtant d'un optimisme un peu oublieux de l'histoire récente ? Comment éviter que cette complémentarité ne tourne en effet au conflit et que, de ces deux éléments du conservatisme libéral, celui qui est porteur du mouvement ne finisse par avoir raison de l'autre ? La Grande Bretagne thatchérienne des années 80 du siècle dernier nous en offre une illustration saisissante. Le libéralisme thatchérien, pourtant arc-bouté sur une philosophie toute victorienne du travail, du patriotisme et de la religiosité et porté par une détermination totale, rongera progressivement ses racines conservatrices pour laisser émerger une Angleterre, royaume de l'argent-roi, terre d'accueil des mafias issues de l'Europe de l'Est, temple de l'hédonisme avec son cortège de désolation : alcoolisme de masse, cosmopolitisme débridé, décrochage économique et culturel des classes populaires, soit la négation même de l'éthique morale et religieuse qui servit de viatique à la « Dame de fer ».

L'alliance du libéralisme économique et du « gauchisme » culturel s'est scellée dans le dernier tiers du siècle dernier pour promouvoir la souveraineté illimitée de l'individu. L'un et l'autre œuvrent, pour des motifs distincts, à la disparition des frontières et à la liquidation de la dette à l'égard du passé. Le libéralisme culturel transpose aux domaines des mœurs, de la culture et de l'éducation les règles du libéralisme économique. À l'obsolescence des produits du capital répond « l'obsolescence de nos manières de vivre, de nos mœurs qui règlent encore les relations »²¹⁶ entre les personnes.

Le conservatisme libéral ne peut, du moins dans une Europe totalement sécularisée et hostile à toute forme de patriotisme, que se fracasser sur un des pans dominants de la culture européenne contemporaine : l'hédonisme libéral-libertaire. C'est Michel

²¹⁵ Chantal Delsol, « La droite est née dimanche dernier », *Le Figaro*, 1^{er} décembre 2016.

²¹⁶ Bérénice Levet, *Le crépuscule des idoles progressistes*, Paris, Stock, 2017.

Clouscard²¹⁷ qui, le premier, a osé accoler les deux épithètes pour, non seulement, mettre en évidence la proximité des racines des deux termes, mais aussi et surtout pour caractériser la convergence idéologique du libéralisme (notamment dans ses composantes politique et culturelle) et de l'esprit libertaire, et faire ressortir le caractère délétère de la jonction des deux idéologies. Clouscard considère, par exemple, que le Mai-68 français, dans ses « aspects gauchistes étudiantins » constitue une contre-révolution libérale parfaite. Jean-Pierre Le Goff, à la lumière de son concept de post-totalitarisme²¹⁸, voit dans le succès de cette idéologie libérale-libertaire la « désagrégation de la démocratie par l'inversion en miroir des logiques totalitaires ». Bien que le libéralisme se présente, non sans raisons *a priori*, comme un anti-totalitarisme, celui-ci, pour Le Goff, s'est retourné en « dogme anti-dogmatique » et en « norme anti-normative », cause d'une nouvelle domination de la « non-pensée unique » et de la négation de la démocratie. Il est difficile d'adhérer pleinement aux propos de Le Goff car enserrés dans un réseau de concepts (qui ne sont pas sans rappeler la pensée pasolinienne) délibérément auto-contradictaires – même s'il est vrai que cela est caractéristique de la pensée européenne depuis le mitan du XX^e siècle qui, à l'instar de régimes totalitaires, manifeste un goût immodéré pour l'usage de la contradiction, devenue depuis quelques décennies, comme nous le verrons ci-dessous, un véritable mode de pensée.

Ce qui est indiscutable, c'est qu'à partir des années 1970, dans le prolongement du début de désagrégation de l'Empire soviétique (et la parution de l'Archipel du Goulag²¹⁹), l'idée va faire son chemin que la politique, nécessairement malfaisante, doit être identifiée à la domination – ce qui n'est pas nouveau – mais aussi à une forme larvée de totalitarisme et que la fin de l'Histoire doit être décrétée : l'Histoire ayant consacré la mort du communisme, le prolétariat ne peut plus être la classe élue et l'Histoire doit être rejetée pour laisser place à un nouveau fondement doctrinal d'un salut universel ici-bas. Dès lors, les droits de l'homme seront sans cesse invoqués comme droits des personnes gouvernées, les citoyens devenant des victimes détentrices de droits qu'elles devront faire valoir contre les États et toutes les formes de pouvoir. Remarquons que l'invocation des droits de l'homme fait évidemment référence à la Déclaration des droits mais « oublie » que celle-ci définit les Droits de l'homme et du citoyen, le génie des révolutionnaires ayant consisté à appréhender l'homme dans sa double dimension d'individu (élément représentatif de l'espèce et entité philosophique) et de citoyen (membre du corps social).

²¹⁷ Michel Clouscard, *Néofascisme et idéologie du désir*, Delga, 1972. Voir également Michel Clouscard, *Critique du libéralisme libertaire*, Delga, 2005.

²¹⁸ Jean-Pierre Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, La Découverte, 2002.

²¹⁹ Alexandre Soljenitsyne, *L'archipel du Goulag*, Fayard, Paris, 1972.

Rappelons que les droits de l'homme, concept inventé par Rousseau, s'opposent originellement à l'absolutisme et sont, en conséquence, indissociables de la souveraineté du peuple : il va de soi que « ces deux choses : souveraineté du peuple et droits de l'homme, se conditionnent mutuellement et se garantissent réciproquement »²²⁰. Ce point distingue Rousseau des autres philosophes des Lumières. À la différence de ses contemporains, Condorcet, Diderot ou Voltaire, le Genevois fut un théoricien du primat du politique, récusant l'idée d'un fondement économique de la société et n'ayant de cesse de s'opposer à certaines idées maîtresses des Lumières. Il s'opposa avec force au cosmopolitisme et à ces « prétendus cosmopolites qui [...] se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne » et fustigea Diderot qui disait être « nécessairement homme » mais « Français par hasard ». Ce point de vue de Rousseau lui vient de sa conviction que la citoyenneté est sans rapport avec l'appartenance au genre humain et éclaire sa conception des droits de l'homme ... et du citoyen telle qu'exprimée dans l'*Émile* : « Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen, car on ne peut pas faire à la fois l'un et l'autre [...]. Nous ne commençons à être homme qu'après avoir été citoyens. »²²¹ C'est pourquoi Rousseau exige des hommes qu'ils se dépouillent de leur individualisme pour se muer en citoyens patriotes à la recherche du bonheur de la cité plutôt que de leur intérêt propre.

Cette critique rousseauiste des droits de l'homme n'est rien comparée à celle, impitoyable, de Marx pour qui l'individu abstrait n'existe pas et qui, en conséquence, considère comme illusoire les libertés proclamées par la Déclaration des droits, des libertés qui, assises sur l'anthropologie libérale, réduisent l'homme des droits de l'homme à l'*homo œconomicus* et lesdits droits au jeu des intérêts privés : « Aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, l'homme en tant qu'appartenant à la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu [...] préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. »²²² Comme Aristote, Marx considère que le premier besoin des hommes est de faire société et, en référence à Rousseau, considère que la société moderne n'a produit que des individus libres parce qu'isolés et n'étant plus liés les uns aux autres que par des échanges marchands.

Rappelons enfin, pour en revenir à la période post-moderne, que, à la différence de l'Europe, où les droits de l'homme sont progressivement devenus, au prix d'un basculement sémantique, prétexte à d'incessantes revendications adressées à la puissance

²²⁰ Hannah Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme t. 2 : op. cit.*

²²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, 2009 [1762].

²²² Karl Marx, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006 [1844].

publique au nom d'un prétendu « droit au bonheur », la « recherche du bonheur » (*the pursuit of happiness*), troisième volet du tryptique de la Déclaration d'indépendance américaine, n'équivaut en aucune façon à un quelconque « droit au bonheur » : l'État ne peut être mis en demeure de satisfaire une revendication car constitutive d'un bonheur individuel ou collectif.

Le mouvement qui va donc, à partir des années 1970, se dessiner en Europe – avec la France comme figure de proue – va mener à une dépolitisation, à un repli frileux sur soi et sur le court terme, le bonheur individuel et la « jouissance sans entraves » devenant le leitmotiv d'Européens fatigués d'être soi²²³. Cette culture du narcissisme²²⁴, qui se veut sans obligation, sans logique de l'honneur et du don²²⁵, signe la fin des appartenances, l'achèvement de la déchristianisation qui a emporté avec elle « ses avatars sécularisés »²²⁶ et qui nous prive d'un langage commun au bénéfice d'une phraséologie sans consistance et traversée de contradictions multiples. La confluence du subjectivisme libéral (et de l'individualisme qui lui est consubstantiel), du mouvement anti-autoritaire des années 1960 et de l'hédonisme valorisant la monade individuelle conduira au triomphe du libéralisme anti-étatique et anti-normatif, faisant du citoyen un client-roi en proie à une régression infantile.

La post-modernité européenne vit donc sur l'idée que la promesse d'émancipation héritée des Lumières – promesse dont tout un chacun espère qu'elle soit tenue – passe par le rejet de toute forme d'appartenance ou de filiation et l'abandon de toute forme d'héritage (un héritier étant, pour parler comme Bourdieu²²⁷, un collaborateur de l'ordre établi) et de transmission qui, par suite, conduit au renoncement à l'excellence. La pensée post-moderne est hantée par le fantasme de l'auto-engendrement de l'individu : « Nous sommes les enfants d'un futur permanent »²²⁸. Seuls les liens consentis par celui-ci sont considérés comme légitimes. Ce constructivisme et ce contractualisme majuscule gagnent toutes les sphères, éducatives (l'élève devient le co-concepteur de son savoir), culturelle, historique et même naturelle. *A contrario*, toute forme d'appartenance qui n'aurait pas été choisie par le sujet est considérée comme oppressive.

Le « charme » de l'idéologie libérale-libertaire tient à ce qu'elle promet toutes les formes de transgression. L'abolition des frontières (libre circulation des biens, des services, des capitaux et des hommes), pierre de touche du libéralisme économique aura,

²²³ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile-Jacob, 1998.

²²⁴ Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006.

²²⁵ Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

²²⁶ Chantal Delsol & Jean-François Mattéi (Dir.), *L'identité de l'Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

²²⁷ Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Les héritiers*, Paris, Les Éditions de minuit, 1964.

²²⁸ Jean-Luc Mélenchon, *De la vertu*, Paris, L'observatoire, 2017.

en fait, été précédé de l'abolition des frontières symboliques, c'est-à-dire de la libération des mœurs et du rejet de toute forme de catégorisation – considérée comme une intolérable discrimination. L'idéologie libérale-libertaire est donc à la confluence du *no limit* (abolition des frontières symboliques et promotion du relativisme moral) et du *no border* (« ni patrie, ni frontières », mot d'ordre des physiocrates). La libération des pulsions et la sacralisation des libertés individuelles ont pavé le chemin de l'industrie du désir et porté au pinacle l'industrie du spectacle et le libéralisme culturel a ainsi contribué, en lui fournissant un alibi « respectable » et en devenant son agent publicitaire, à la libéralisation des échanges économiques et financiers. Le libéralisme exige, en effet, « de tous les individus humains qu'ils "bougent", qu'ils suivent le mouvement globalisateur, qu'ils accélèrent leur propre mouvement, qu'ils vivent désormais à "l'heure de la mondialisation" »²²⁹. Dans un monde marqué par l'injonction au « bougisme », le libéralisme culturel est la seule construction « sociétale » à même de légitimer, grâce notamment au langage de la mode et de la publicité, la dynamique du capitalisme puisque ce dernier peut – en l'occurrence, doit – s'affranchir en continu de « toute limite morale ou naturelle » (Marx).

En arrière plan de cette idéologie libérale-libertaire, se détache la figure tutélaire de Michel Foucault. Adulé aujourd'hui par l'ultragauche aussi bien que par les ultralibéraux – et il n'y a là aucune contradiction –, invoqué par les militants LGBT, par les partisans des théories du genre, par les pédagogistes, Foucault est l'auteur en sciences sociales le plus commenté dans le monde. Celui pour qui la vérité n'était qu'une chimère, l'homme une fiction et les normes juridiques une camisole, a consacré sa réflexion politique à un contournement du marxisme et fut le premier à déplacer le débat politique du social au « sociétal » et à célébrer la venue au monde de l'individu libéré de ses entraves. Toute la phraséologie post-moderne est en germe dans la prose foucauldienne : le rejet des assignations de genre, la politisation de la sexualité, l'affranchissement des minorités, et Foucault condense, à ce titre, l'ensemble de la production de la *French Theory*. Sartre pouvait bien voir en Foucault le dernier rempart dressé par la bourgeoisie contre le marxisme. Aron et ses épigones pouvaient bien lancer leurs dernières attaques contre Sartre. Les seconds ne purent que constater que le premier s'accrochait à un communisme moribond et que leur victoire contre celui-ci n'était finalement que le marqueur de la fin d'une époque et le début d'une autre dont Foucault allait devenir la figure de proue. Sartre et Aron, Althusser et Carl Schmitt, le communisme et l'anticommunisme, allaient être

²²⁹ Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001.

pris dans un même mouvement de reflux et soudain démodés. Sartre et Aron, devenus « philosophes du Jurassique »²³⁰, ne pouvaient s’opposer à l’avènement de la « philosophie » libérale-libertaire.

Foucault sera l’exemple même de la fusion du libertaire et du libéral ou, si l’on préfère, de la pénétration de l’esprit libertaire par les signifiants-maîtres de la théologie libérale. La « déconstruction », figure maîtresse de la *French Theory*²³¹, dont Foucault sera (avec Derrida) l’incarnation, apparaît sous la plume de celui-ci pour ce qu’elle est : une forme de dérégulation et de destruction des concepts et des normes favorisant la liquidation de la question sociale et son remplacement par le « sociétal », le remplacement de la lutte contre les inégalités sociales par le combat contre l’exclusion des minorités –devenues un prolétariat de substitution – et la destruction de cette idée de l’homme, poutre maîtresse de l’armature intellectuelle de l’Occident européen depuis la Grèce de Périclès. Les mutations, imposées par la doxa libérale, des sociétés vers le consumérisme et le capitalisme financiarisé recevront ainsi l’onction des maîtres de la transgression. La *French Theory*, Foucault en tête, fournira au libéralisme économique les armes « culturelles » permettant son expansion et contribuera à l’établissement de son règne désormais sans partage.

Pourtant, selon certains critiques, ce Janus philosophique, ce champion de la « confusion délibérée entre l’être-vrai et le tenir-pour-vrai »²³², que fut Foucault porterait une critique radicale du libéralisme et son œuvre fournirait les instruments critiques du mode de « gouvernementalité » que celui-ci impose. C’est la lecture qu’en propose, par exemple, Wendy Brown²³³ et qui autorise certains philosophes « postmodernes », pourtant nourris de la prose foucauldienne (et déridienne), à prétendre contre toute évidence, que le libéralisme serait une doctrine « néo-réactionnaire »²³⁴ fille de l’austérité calviniste et, pour faire bonne mesure, de l’attachement à la « famille hétéropatriarcale »²³⁵. Il suffit de lire Hayek ou de jauger les délirants projets biotechnologiques et transhumanistes qui ont vu le jour sous l’impulsion du capitalisme mondial avide de trouver une source nouvelle et inépuisable de valorisation du capital (et qui ont fasciné Foucault) pour se convaincre que ces projets prométhéens sont les prémices d’une révolution technique, scientifique et anthropologique.

²³⁰ François Bousquet, « Putain » de saint Foucault. *Archéologie d’un fétiche*, Paris, Pierre Guillaume de Roux, 2015.

²³¹ Foucault, Derrida, Deleuze, Althusser, Lacan et leurs épigones feront de la négation du sujet une arme de guerre contre l’homme occidental, bouffi de sa prétention indue à la souveraineté et à la responsabilité. Cette liquidation du sujet est bien, pour parler comme Vincent Descombes, « un moment nihiliste de la philosophie française » dont témoigne notamment « le ton tour à tour désespéré, cynique, blasé ou scélérat » de ces auteurs.

²³² Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone, 2016.

²³³ Wendy Brown, Néolibéralisme et fin de la démocratie, *Vacarmes* 29, 2004, 86-93.

²³⁴ Daniel Lindenberg, *Le Rappel à l’ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires* Seuil, 2016.

²³⁵ Sylvia Walby, “Theorizing Patriarchy”, *Sociology*, Vol. 23, No. 2, May 1989, pp. 213-234

Le libertaire Foucault épousera sans difficulté apparente les thèses libérales et pourra placer son œuvre à la croisée de celles de Sade et de Hayek, travaillant à la convergence « de la liberté de l'arbitraire et de l'arbitraire de la liberté »²³⁶, dans un unique but, ruiner le principe de souveraineté pour assurer la victoire définitive des singularités sur le collectif : « Ce dont nous avons besoin, c'est d'une philosophie politique qui ne soit pas construite autour du problème de la souveraineté, donc de la loi, donc de l'interdiction ; il faut couper la tête du roi et on ne l'a pas encore fait dans la théorie politique. » Foucault assumera et revendiquera les conditions d'un tel programme : intervertir les causes et les conséquences, la raison et la déraison, l'humain et l'inhumain, le coupable et l'innocent, le centre et la périphérie ; renverser « la domination du Bien sur le Mal, de l'ordre sur le désordre »²³⁷.

Si Sade et l'image du consommateur compulsif à la recherche de la jouissance immédiate firent les délices de Foucault, c'est que le divin marquis fut le premier à opérer la jonction entre le fétichisme de la marchandise et la fétichisation du sexe. Comment toutefois Foucault a-t-il pu ne pas voir dans l'œuvre de Sade, comme Pasolini et Lasch l'ont amplement démontré, l'antichambre du social-darwinisme, de l'eugénisme et du nazisme ? Il est vrai – peut-être est-ce la réponse à la question – que, en inaugurant l'ère de la marchandisation des corps, Sade fut aussi le précurseur de la conception moderne du libéralisme, en lequel Foucault perçut « une sorte de foyer utopique qui est toujours activé », un bouillon de culture hostile à toute restriction et conduisant à « vivre dangereusement »²³⁸ (devise du libéralisme). Comme Lasch l'a montré, Sade est à l'utopie de la sexualité sans limite ce que le capitalisme est à l'utopie du laisser-faire libéral. Ce qui dans le libéralisme séduira en fait Foucault – qui est en ce sens emblématique de la postmodernité européenne –, c'est la dilution de la souveraineté dans les revendications des minorités, fut-ce au prix d'une tyrannie exercée par les pratiques minoritaires sur les usages majoritaires.

La jonction du libéralisme et de l'esprit libertaire s'est ainsi opérée par le biais du libéralisme culturel. Le libéralisme politique originel consistait en une doctrine des limites

²³⁶ François Bousquet, « Putain » de saint Foucault. *Archéologie d'un fétiche*, op.cit.

²³⁷ Aussi ne faut-il pas s'étonner que, au terme du fameux débat ayant opposé en 1971 le linguiste américain Noam Chomsky et Michel Foucault, c'est-à-dire le représentant de la « vieille » gauche encore pétrie des valeurs morales du socialisme originel, et celui de la gauche libérale-libertaire ayant pris son envol sur les décombres de la première, Chomsky ait pu déclarer : « Ce qui m'a frappé chez Foucault, c'est son amoralisme total. Je n'avais jamais rencontré quelqu'un qui manquât à ce point de moralité. »

²³⁸ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Paris, Flammarion, 2007 [1882].

à imposer à la tradition, à l'État et aux Églises afin de protéger la liberté individuelle. Cette doctrine conduisit, dans la pratique, à promouvoir le modèle d'une société sécularisée où chacun puisse vivre comme il l'entend, sous réserve de ne pas nuire à autrui – le libre-échange n'étant que l'application de ce principe général à la sphère économique. Si ce système a pu fonctionner si longtemps de façon cohérente, c'est qu'il s'appuyait implicitement sur un certain nombre de valeurs, de « gisements culturels »²³⁹, que personne ne songeait à remettre en cause : tout le monde, ou presque, s'accordait sur l'idée de l'existence, sur la base de critères de bon sens, d'une différence essentielle entre une action honnête et une action malhonnête, un enfant et un adulte ou un homme et une femme. Mais, dès lors que toutes les formes de catégorisation philosophique sont perçues comme de pures constructions arbitraires et discriminantes – et le libéralisme culturel conduit tôt ou tard à une telle conclusion –, le système libéral devient nécessairement incapable de définir ses propres limites. Ainsi, de même que le libéralisme économique, appuyé sur l'hypothèse d'une croissance illimitée, est condamné à épuiser progressivement les ressources naturelles, de même le libéralisme culturel, défini comme l'extension illimitée du droit de chacun à satisfaire ses moindres lubies personnelles et ses pulsions consuméristes, ne peut conduire qu'à saper tous les fondements symboliques de la vie en commun.

Le libéralisme économique, qui suppose la suppression de toutes les limites susceptibles d'être imposées à l'expansion du marché et au libre exercice de la concurrence, et le libéralisme culturel, dont le credo est l'absence de limites aux droits de l'individu, sont donc les deux faces d'une même pièce. Libéralisme économique et libéralisme culturel sont aujourd'hui, en dépit de leurs différences de contenu, logiquement équivalents, au sens où chacun des deux implique l'autre. Le libéralisme économique se définissant comme le droit octroyé à chacun de « produire, de vendre et d'acheter tout ce qui est susceptible d'être produit ou vendu »²⁴⁰, il s'ensuit logiquement qu'aucun impératif philosophique ou moral ne saurait s'opposer à ce droit, y compris dans les domaines privés de la vie individuelle – sachant qu'en tout état de cause, il n'existe pour un libéral conséquent de préférence que privée. Aussi le marché est-il conduit à investir tous les domaines de la vie humaine, donc à imposer un relativisme moral et culturel, pièce maîtresse du libéralisme culturel. Cet argument théorique se double d'un argument « expérimental » que la politique menée, depuis trente ou quarante ans par les différents gouvernements européens, nous fournit. À supposer, en effet, que l'on souhaite contester sur un plan théorique l'implication du libéralisme culturel par le libéralisme

²³⁹ Cornelius Castoriadis, *Le délabrement de l'Occident*, Paris, Seuil, 1995.

²⁴⁰ Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.

économique, encore faudrait-il que les contradicteurs expliquent comment et pourquoi les gouvernements libéraux, de gauche (Parti socialiste français, Parti Travailleiste britannique, Parti social-démocrate allemand, ...) ou de droite (Partis gaulliste ou néogaulliste, Parti conservateur britannique, Chrétiens-démocrates allemands, ...), en Europe depuis les années 1970, aient pu imposer, y compris contre leur propre électorat, toutes les règles de l'économie de marché (délocalisations, privatisations, chômage de masse, flexibilité, mobilité) et n'aient pas souhaité ou pas pu s'opposer à quelque revendication que ce soit dans le domaine du libéralisme culturel, revendications pourtant portées, dans la plupart des cas, par d'infimes minorités. Symétriquement, il est non moins évident que le relativisme moral et culturel ne saurait s'épanouir qu'à l'abri d'une société ayant « libéré » l'individu de tout *a priori* moral dans toutes les sphères de son existence privée – donc dans une société ayant souscrit aux signifiants-maîtres de l'économie de marché. Il est, cette fois, impossible de doubler l'argument théorique d'une preuve « expérimentale », c'est-à-dire d'établir l'impossibilité de l'épanouissement du libéralisme culturel dans une société n'obéissant pas aux principes du libéralisme économique, pour la simple raison qu'un tel scénario n'a jamais été mis à l'épreuve en quelque lieu et quelque époque que ce soit. À cela s'ajoute le fait que les apôtres du libéralisme culturel présentent volontiers ce dernier comme le contraire absolu du libéralisme économique qu'ils définissent, au prix d'une contorsion intellectuelle qui confine à l'absurdité logique, comme essentiellement conservateur et à ce titre comme opposé par principe à toutes les réformes de « société », alors qu'il est porté, nous l'avons démontré, par une idéologie authentiquement révolutionnaire²⁴¹. Les recherches « théoriques » sur la possibilité de faire cohabiter le libéralisme culturel (ou un hédonisme libertaire) et un anti-libéralisme économique aboutissent à une bouillie conceptuelle²⁴².

Il n'est donc guère étonnant que l'Europe du XXI^e siècle soit devenue ce creuset culturel où la contradiction règne comme mode pensée. Comment, en effet, appréhender autrement des sociétés où, par exemple, la promotion du « métissage » cohabite avec l'éloge de la « diversité », alors que, par définition et indépendamment même des éléments de fonds, l'accroissement du métissage entraîne un affaiblissement de la diversité ou, si l'on préfère, la préservation de la diversité ne peut être garantie que sous réserve d'une limitation du métissage ? Des sociétés où les demandes d'interdiction de vente de tabac sont portées par les groupes qui plaident pour la libéralisation des drogues,

²⁴¹ Précisons, s'il en est besoin, que le libéralisme est un processus « révolutionnaire » au sens où il conduit à un bouleversement perpétuel et un « constant ébranlement de tout le système social » (Marx). Si, en revanche, on réserve le qualificatif au processus qui permet à ceux qui en ont été privés de s'emparer du pouvoir au détriment d'une oligarchie, il va de soi que le libéralisme est aux antipodes d'une telle définition. Mais il est également à l'opposé de toute forme de conservatisme.

²⁴² Michel Onfray, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Grasset, 1997.

les espaces sans tabac côtoyant les salles de *shoot* ? Plus généralement, un trait dominant des sociétés européennes est le refus, de plus en plus marqué et de plus en plus revendiqué, de toute catégorisation – pourtant passage obligé de toute forme de compréhension du monde – perçue comme une marque de discrimination ou, pour utiliser l'un des mots les plus utilisés dans le langage politique, de stigmatisation. Il est devenu impossible de parler d'un clivage orient-occident sans être suspecté de vouloir recréer une césure « raciste entre sémites et aryens »²⁴³ ou de promouvoir implicitement une forme de néo-colonialisme. L'idée même d'identité est récusée : « Gommions les identités, oublions-les, et, toutes raisons de combat abolies, la paix s'établira par voie de conséquence,... Oublions les religions : plus jamais la Saint-Barthélémy. Oublions les nations : plus jamais les tranchées de 14 ou ce qui pourrait s'y apparenter. Oublions les idéologies : plus jamais Auschwitz et la Kolyma »²⁴⁴. La notion de frontière est elle aussi devenue suspecte, le trans-frontiérisme²⁴⁵ est la marque de la modernité et du progressisme. S'attaquer à la mondialisation économique (c'est-à-dire la libre circulation des biens et des capitaux) mais sacrifier la libre circulation des hommes – ou l'inverse, ce qui, sur le plan logique, est équivalent – ne semble choquer personne. L'altérité homme-femme est suspectée d'être le nom savant du machisme et de l'homophobie, les études sur le genre (*gender studies*) promouvant l'idée d'un continuum entre l'homme et la femme, l'un et l'autre étant le seul résultat de constructions sociales²⁴⁶. La promotion, notamment dans le domaine de la mode, de l'androgynie fait du moindre contestataire un accusé commis d'office. La structure de la filiation, paternelle et maternelle, découlant de la structure bilatérale et dissymétrique de l'engendrement sexué et l'origine duelle de la vie humaine sont censées devoir s'effacer pour laisser place à plusieurs régimes de filiation, les enfants étant nés de parents sexuellement indifférents.

L'antispécisme, selon lequel l'égalitarisme devrait être étendu à toutes les espèces animales, fait chaque jour de nouveaux adeptes, certains antispécistes pouvant aller jusqu'à considérer que la vie d'un jeune chien a plus de valeur que celle d'un vieillard²⁴⁷. Cette position éthique rejoint d'ailleurs celle de l'écologie profonde (*deep ecology*) dont les adeptes considèrent, par exemple, que la survie des baleines est prioritaire par rapport à l'attention portée aux enfants handicapés. Il s'agit bel et bien, pour parler comme

²⁴³ George Corm, « La notion historique d'Occident : une construction mythologique aux conséquences funestes », *op. cit.*, p. 67.

²⁴⁴ Chantal Delsol & Jean-François Mattéi (Dir.), *L'identité de l'Europe*, *op. cit.*, p. 2.

²⁴⁵ Régis Debray, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010.

²⁴⁶ Chacun étant invité à choisir, sur le grand marché du genre, sa position sur le continuum.

²⁴⁷ Peter Singer, *La libération animale*, Trad. fr. Louise Rousselle, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2012.

Francis Wolff, d'une idéologie totalitaire : « lorsqu'on commence à traiter les animaux comme des personnes, on n'est pas loin de traiter les personnes comme des animaux »²⁴⁸ et à réduire la Shoah à certaines pratiques d'abattage – au demeurant scandaleuses – des animaux de boucherie. En effet, le rejet de toutes les catégorisations et le refus de toutes les identités que cela implique relèvent d'une idéologie de l'indifférenciation (des sexes, des espèces, etc.), idéologie en phase avec le mouvement incessant d'uniformisation marchande du monde et une conception scientiste et marchande de l'humain dont les dérives auxquelles ces évolutions sont susceptibles d'ouvrir la voie s'annoncent redoutables : marché de l'adoption et de la « réadoption » (après retrait de l'acheteur du produit à venir du ventre loué), développement du transhumanisme, octroi d'un statut de sujet de droit à l'animal conduisant à la négation de la spécificité de l'être humain. Ces possibles dérives sont d'autant plus crédibles que certaines sont déjà amorcées et commencent à produire leurs effets : diagnostic génétique pré-implantatoire, location des corps et manipulations du vivant (pratiques actuelles ou à venir derrière lesquelles il n'est pas difficile de voir une forme de haine du corps) conduiront inmanquablement à l'eugénisme.

Le refus de la catégorisation relève, par définition, d'un viol du principe de non contradiction : même si les frontières entre les catégories peuvent être sujettes à discussion parce que floues et mouvantes, ne pas reconnaître l'existence de catégories irréductibles les unes aux autres revient à verser délibérément dans la contradiction. Nous pourrions multiplier les exemples à l'infini.

Comme l'a montré Orwell, ces délires idéologiques contemporains sont inséparables d'un langage appauvri et stéréotypé : « Comme j'ai tenté de le montrer, le style moderne, dans ce qu'il a de pire, ne consiste pas à choisir des mots en fonction de leur sens ni à inventer des images pour rendre plus clair ce qu'on veut dire. Il consiste à agglutiner des paquets de mots prêts à l'emploi et à rendre le résultat présentable par des astuces de charlatan. »²⁴⁹ Cette novlangue idéologique, fait encore remarquer Orwell, réduit l'esprit « à l'état de gramophone » et manifeste son mépris pour le génie de la langue. Aujourd'hui, pour se limiter au cas de la langue française, le substantif « citoyen », devenu de manière fautive un adjectif, se substitue à « civique », lequel se trouve vidé de sa signification : quel chemin parcouru de l'éducation civique à l'attitude « citoyenne » ! Le mot « indigène », qui signifie (faut-il le rappeler ?) originaire de l'endroit dont on parle, a pris le sens d'allogène qui en est l'antonyme. Le mot « populisme »,

²⁴⁸ Francis Wolff, *Il n'y a pas d'amour parfait*, Paris, Fayard.

²⁴⁹ George Orwell, *La politique et la langue anglaise*, 1946, <http://www.polemia.com/langage-politique-et-corruption-de-la-pensee/>

originellement synonyme, comme l'indique sa racine, de « socialisme » est désormais considéré comme un quasi synonyme de « fascisme ». Rappelons que, originellement, le mot « populiste » désignait dans la Russie tsariste des années 1860 un courant (majoritaire) du mouvement socialiste (les *narodniki*) opposé à la tendance sociale-démocrate quant au rôle que pourraient jouer dans une société socialiste les paysans et les petits entrepreneurs. Le substantif « populisme » est apparu en 1912 sous la plume de Grégoire Alexinsky, dans *La Russie moderne*²⁵⁰. L'usage contemporain de ce mot relève de la novlangue orwellienne et traduit une falsification du son sens originel pour en faire une figure du mal absolu. Ce détournement sémantique n'est pas sans rapport avec la ségrégation spatiale, mise en évidence par Christophe Guilluy²⁵¹, c'est-à-dire la séparation des grands pôles métropolitains de la France périphérique où se concentrent désormais l'essentiel des classes populaires. Dans un tout autre registre, par une incroyable inversion de « valeurs », l'École est présentée de plus en plus fréquemment comme le terreau d'une violence symbolique exercée sur l'enfant au nom de la prétention élitiste des professeurs à détenir un savoir. Nous pourrions, là aussi, multiplier les exemples *ad libitum* et *ad nauseam*.

Il n'est pas difficile de voir dans ce portrait de l'Europe, brossé à grands traits, la marque d'une crise majeure de la culture européenne, la plus grave de son histoire, qui mine son identité et dont rien ne permet de penser qu'elle sera à même d'y survivre.

Comment les États-Unis, dont le libéralisme est comme une seconde « nature », ont-ils pu échapper jusqu'à un certain point à de telles dérives ? Le libéralisme américain est incompréhensible à l'observateur européen qui omettrait de l'appréhender au travers du style national américain dont il est un des éléments fondateurs. Ce concept de style national américain est l'un des traits de l'identité politique et culturelle des États-Unis et l'un des ferments de la géopolitique américaine. Des divers éléments qui ont contribué à en dessiner les contours le principal est en effet le libéralisme dont la philosophie imprègne la vie politique et économique des Américains depuis les origines.

²⁵⁰ Grégoire Alexinsky, *La Russie moderne*, Paris, Flammarion, 1912.

²⁵¹ Christophe Guilluy, *La France périphérique : comment a-t-on sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion, 2014.

4. L'Europe au miroir du style national américain

Le concept de style national américain, initialement analysé sous l'angle de la politique étrangère des États-Unis par Stanley Hoffman²⁵², théorise une façon spécifiquement américaine de voir le monde, une perception de la scène internationale susceptible d'influencer les choix stratégiques des décideurs et d'orienter la politique étrangère. Mais, c'est sous l'angle culturel, que le concept livre à l'observateur son sens profond.

Le « style national », notion difficile à circonscrire, diffère du « caractère national »²⁵³ par son aspect dynamique, susceptible d'évoluer avec l'environnement social et culturel des sociétés mais dont les caractéristiques générales restent stables dans le temps. Il nous permet, en établissant un lien entre les premiers Américains et ceux d'aujourd'hui, d'appréhender la culture dominante des élites américaines responsables des décisions de politique étrangère et, jusqu'à un certain point, les comportements de l'ensemble de la population. Ce concept de style national américain est un modèle projeté sur la réalité qui, comme tout modèle, procède par simplifications et généralisations. Mais si ce concept est pertinent, c'est que, en dépit des différences culturelles d'un niveau de la hiérarchie sociale à l'autre et d'une génération à l'autre, il est possible d'isoler un certain nombre de traits qui caractérisent aussi bien la culture populaire que celle de la diplomatie américaine et qui différencient l'une et l'autre de celles de leurs homologues des autres pays. On assiste d'ailleurs, depuis la fin de la guerre froide, à une prise en compte croissante de la dimension culturelle dans les théories géopolitiques et des relations internationales²⁵⁴. Ces théories ne peuvent rendre compte du style national américain, de ses fondements et de son évolution qu'en accordant une place importante aux facteurs culturels dont la conjonction influence l'élaboration de la politique étrangère américaine.

La philosophie libérale s'est implantée, rappelons-le, sur le sol américain dès l'arrivée des premiers colons, s'est affirmée au rythme de la progression de la colonisation et est devenue le ciment politique et culturel des États-Unis, gravé dans le marbre de la Déclaration d'indépendance et de la Constitution. Ce libéralisme, issu des origines, fait l'objet d'un tel consensus aux États-Unis qu'il n'est pas excessif de dire qu'il est devenu une idéologie nationale. Les Américains sont d'ailleurs tellement libéraux que l'idéologie libérale ne fait plus l'objet d'aucune discussion et que le mot même de libéralisme a perdu son sens : aujourd'hui, le terme *liberal*, par opposition à *conservative*, est devenu un

²⁵² Stanley Hoffmann, *Gulliver empêtré : essai sur la politique étrangère des États-Unis*, Paris, Seuil, 1971.

²⁵³ Walt W. Rostow, in E. Morison (Ed.) *The American Style*, New York, Harper, 1958, p. 147 : « Alors que l'étude du caractère national s'attache à la découverte de la personnalité collective, celle du style national tente de déterminer la manière dont cette personnalité collective réagit à son milieu et agit avec lui. »

²⁵⁴ Charles-Philippe David (Dir.), *Théories de la politique étrangère américaine*, Presses Universitaires de Montréal, 2012.

vague synonyme de « progressiste » ou de « (social-) démocrate ». C'est bien dans son sens originel – qui est aussi son sens dans la langue française – que nous l'utiliserons ici : le libéralisme qui, sur son versant économique, met en avant les impératifs économiques et, sur le versant politique, promeut les libertés fondamentales. Sur ces deux plans – celui du libéralisme économique et celui du libéralisme politique – le consensus est total et ne s'accommode que de quelques variantes : sa forme conservatrice qui accorde une plus grande importance au volet économique, sa forme « progressiste » (c'est-à-dire libérale dans le sens américain actuel du terme !) qui croit au volontarisme politique susceptible de corriger – à la marge – certains excès du libéralisme économique. Quels sont les traits caractéristiques du libéralisme américain ?

L'originalité et la spécificité du libéralisme économique américain sont susceptibles, une fois ce dernier situé dans son contexte territorial, culturel et institutionnel, d'une lecture géographique, politique et géopolitique. Une telle analyse, fondée sur un corpus théorique multiforme, permet d'appréhender le « modèle » américain qui, en dépit de multiples critiques, reste influent dans le monde occidental et au-delà.

Les États-Unis sont le seul pays dans lequel le libéralisme prit son essor, à la fin du XVIII^e siècle, dans un contexte pratiquement vierge, en rupture avec l'Europe et édifié sur trois piliers²⁵⁵ : le territoire, entité géographique et géopolitique dans laquelle s'ancrent les pratiques sociales et culturelles ; la nation, porteuse en l'occurrence d'une mission civilisatrice ; le capitalisme, assis sur un ensemble de valeurs (vertus du progrès et du marché, travail, responsabilité individuelle) qui trouvent leurs fondements dans le protestantisme. Aussi le libéralisme économique américain doit-il faire l'objet d'une approche géopolitique – seule à même de mettre en évidence la spécificité historique, géographique, culturelle et institutionnelle du creuset au sein duquel il se développe. Deux exemples en sens opposé illustrent la nécessité d'une telle approche : l'émergence permanente de nouveaux espaces, tels la Silicon Valley dans les années 1960-1970, symbole de la capacité de renouvellement du capitalisme américain ; la quasi disparition d'espaces industriels, telle l'industrie automobile à Détroit, qui caractérise la facilité avec laquelle s'opère le passage d'un fleuron de l'économie américaine au stade de l'obsolescence. Ces deux exemples illustrent le « rêve américain » d'intégration incessante de pans du territoire dans l'espace économique du pays et son revers : crises économiques à répétition, inégalité sociales (auxquelles aucun pays européen ne pourrait survivre), dégradation de l'environnement.

L'un des traits distinctifs du libéralisme américain est l'omniprésence de la notion de front pionnier (la *frontier*) qui ne possède aucun équivalent dans l'identité politique et la

²⁵⁵ Cynthia Ghorra-Gobin, *Les États-Unis, entre local et global*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

rhétorique des pays européens. C'est en effet dans l'expérience de la conquête de l'ouest américain que se forgèrent plusieurs des mythes fondateurs de la nation et de l'identité américaines : « La nature et l'expansion vers l'Ouest ont donné un caractère sacré à l'identité politique des États-Unis.²⁵⁶ » C'est grâce à cette expérience du front pionnier que s'est construit un imaginaire²⁵⁷ de l'espace fondé sur l'idée d'un territoire potentiellement infini et riche de ressources inépuisables. Le front pionnier, c'est la limite entre la zone exploitée et la zone encore non défrichée mais c'est surtout, dans l'imaginaire, la ligne de séparation « *between us and them* », c'est-à-dire entre ceux qui relèvent de l'expérience américaine, au confluent de la prospérité économique et la liberté individuelle, et les autres. Ce mythe de la *frontier* parsème, à travers l'histoire, la rhétorique américaine à usage interne ou externe : on le retrouve dans les discours sur le progrès social porté par la *Great Society* de Kennedy, dans celui, lyrique, ayant accompagné la conquête de l'espace et dans celui qui a salué toutes les avancées scientifiques et technologiques plaçant l'Amérique au *leading edge of technology*.

Ce mythe du front pionnier est la traduction spatiale de l'un des fondements culturels du libéralisme américain, celui de la « destinée manifeste »²⁵⁸, notion en vertu de laquelle le destin des États-Unis est, comme déjà mentionné, de mener une mission civilisatrice, instituée par la volonté de Dieu, mission consistant à défendre la liberté, la justice et le progrès partout dans le monde. Manifeste dès le XVIII^e siècle dans l'imaginaire américain, l'idée d'une intervention providentielle accompagnant les pas de la nation fait de celle-ci une sorte de « nouvelle Jérusalem », territoire accueillant un nouveau peuple élu, pionnier de la liberté et bras séculier de Dieu chargé d'incarner la volonté divine sur terre. C'est cette mission civilisatrice qui permet à l'idéologie libérale américaine de déployer ses deux dimensions et d'articuler l'un à l'autre le libéralisme économique et le libéralisme politique. Par cette conjonction des préoccupations économiques et des préoccupations politiques et culturelles, l'expansionnisme américain puise sa légitimité dans la définition même de la nation – cet expansionnisme relevant d'une volonté divine.

De telles spécificités n'auraient pu se manifester sans le terreau protestant au sein duquel a germé le libéralisme américain. Si ce dernier a pris le tour qu'on lui connaît, c'est que le protestantisme lui-même fut transposé dans un contexte géographique distinct du contexte européen qui l'avait vu naître, c'est-à-dire sur un territoire riche d'une infinité de ressources : « Avec le temps, l'identité américaine a progressivement pris ses distances avec ce Dieu puritain aux centres d'intérêts décidément bien européens, en s'intéressant

²⁵⁶ Mark Rogin, *Les démons de l'Amérique : essai d'histoire politique des États-Unis*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

²⁵⁷ Jean Baudrillard, *Amérique*, Grasset, Paris, 1986.

²⁵⁸ Françoise Clary, *La destinée manifeste des États-Unis au XIX^e siècle. Aspects culturels, géopolitiques et idéologiques*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2000.

de près à la nature du Nouveau Monde et à ses produits. La recherche de manifestations tangibles de la grâce de Dieu qui seraient venues s'inscrire dans la réalité matérielle de la nature amena les puritains à combiner toujours plus étroitement acquisition de biens économiques et intérêt pour le paysage américain.²⁵⁹ » Dès l'origine, c'est-à-dire dans la nouvelle Angleterre du XVIII^e siècle, les valeurs culturelles au fondement du capitalisme américain furent influencées par la culture puritaine. Les structures économiques, bien que portées par une culture entrepreneuriale et une recherche incessante du profit, témoignent de cette influence : ces structures laissèrent toujours place à la recherche de l'intérêt commun, à une volonté d'investir les surplus dégagés dans les infrastructures sociales et éducatives et à une certaine bienveillance à l'égard de la classe ouvrière. Pour comprendre ce point – qui peut sembler paradoxal –, il faut rappeler que les puritains, arrivés dans un nouveau monde au climat d'une grande rudesse, habité par des Indiens hostiles, durent faire face à des épreuves et développèrent, dans ces conditions totalement différentes de ce qu'ils avaient connu en Europe, ce que nous appelons la « morale des pionniers ». Peu nombreux à l'origine sur le sol américain, leur vie avait une valeur inestimable et l'adaptabilité aux conditions difficiles et changeantes était primordiale. Les premiers colons furent également confrontés à des conditions difficiles et durent établir des relations sociales favorisant la solidité du groupe face à l'adversité. Les besoins des puritains et les nécessités des colons se conjuguèrent ainsi pour former le socle des valeurs américaines. Le passage de l'économie agraire à l'économie industrielle, l'urbanisation et l'afflux massifs de nouveaux colons apportèrent de profonds changements mais l'attitude morale des puritains et des premiers colons forma le noyau dur du système de valeurs américain. Dans le contexte spatio-temporel des États-Unis du XVIII^e siècle, les puritains privilégiaient l'austérité et, ennemis des dépenses inutiles, tendaient à investir les fruits de leur travail dans l'appareil productif. Ce choix idéologique, que l'Amérique n'a jamais véritablement renié, est propre à renforcer le processus d'accumulation du capital dont les richesses produites étaient, aux yeux des puritains, la preuve qu'ils sont bien les élus de Dieu. En témoigne notamment la fameuse devise qui figure sur les billets de banque américains, « *In God we trust* » (dans laquelle le verbe exprime, non seulement, le fait que les Américains croient en Dieu mais qu'ils lui accordent toute leur confiance), marque de la réconciliation de la richesse et de la religion chrétienne. En conséquence de ce volet très particulier de l'identité politique américaine, le capital accumulé doit donner naissance à la générosité individuelle. Cette générosité, facette emblématique du modèle américain, est l'instrument de la solidarité qui se

²⁵⁹ Mark Rogin, *Les démons de l'Amérique : essai d'histoire politique des États-Unis*, op. cit., cité par Frédéric Leriche, *La puissance des États-Unis*, Presses Universitaires du Mirail, 2012.

manifeste de diverses manières – notamment chez les riches sous forme de mécénat ou par le biais de fondations. Le mécénat, trait distinctif de la culture américaine, qui a toujours cours aujourd'hui, n'a aucun équivalent en Europe (où il est même frappé de discrédit). Les fondations peinent, dans les pays européens, à s'imposer.

Le modèle traditionnel et son système de valeurs ont présidé à la définition des liens entre l'individu et le groupe : l'arbitre de la moralité n'est pas un individu particulier ; l'autorité est, au contraire, investie dans le groupe. Cette organisation sociale et le type de moralité qu'elle établit sont caractéristiques d'une société de gens égaux. Des actions entreprises en violation de certaines valeurs peuvent être acceptables si les intentions morales ne sont pas transgressées. Ces tendances trouvent une traduction juridique dans les procédures qui innocentent des pratiques brutales accomplies au nom de la liberté d'entreprise. Dans le système judiciaire américain, les juges locaux possèdent une grande liberté de décision qui n'a pas d'équivalent en Europe puisqu'ils sont invités à interpréter le sens profond de la moralité et, pour autant que leurs décisions n'entrent pas en conflit avec les principes majeurs du système de valeurs, leurs jugements sont généralement entérinés par les juridictions supérieures. Cet impact de la moralité sur la mentalité américaine déconcerte l'observateur étranger qui constate que se livrer au plaisir pour le seul plaisir est immoral : « Un puritain peut faire tout ce qu'il veut tant qu'il n'y prend pas de plaisir. » Satisfaire un désir personnel n'est admissible que s'il est justifié par un motif socialement acceptable : les vacances, les rapports sexuels, la bonne chère et autres plaisirs ne sont acceptables que dans la mesure où ces activités sont entreprises au profit de sa santé personnelle ou de celle des autres. Contrairement à une idée reçue, nombre d'institutions s'occupent des gens défavorisés et tout le monde essaie d'aider, s'ils n'en sont pas responsables, ceux qui tombent malades ou perdent leurs biens. Gagner de l'argent, même si cela implique d'exploiter les autres, peut être justifié s'il s'agit de subvenir aux besoins de sa famille ou pour atteindre un objectif moral. Ce principe concernant la satisfaction des désirs a trouvé une traduction dans la Constitution américaine : le dix-huitième amendement a introduit la Prohibition aux États-Unis ; le *Man Act* a pour but de lutter contre la prostitution ; le Johnston Office qui, instauré par l'industrie cinématographique, agit comme une instance de censure contrôlant la moralité des films. À ce propos, notons que l'Église et le public considèrent comme parfaitement moral de présenter le meurtre, la violence et la brutalité dans les cinémas mais que les images mettant en scène des relations sexuelles sont bannies : la violence, à la différence du plaisir sexuel, est considérée comme nécessaire à la survie. Par ailleurs, un comportement jugé immoral, s'il est le fait d'une personne isolée, peut être accepté et ne pas donner lieu à une sanction extérieure s'il se produit en présence d'autres membres du groupe : la promiscuité, le jeu et la bagarre relèvent de cette catégorie. En effet, se

conformer à l'opinion du groupe est considéré comme un devoir envers le groupe et une motivation de caractère moral. C'est pour cela que celui qui ne se conforme pas à la norme (célébration rituelle, comportement quotidien ou recherche intellectuelle ou artistique) commet une faute morale qui pourra, toutefois, être absoute si la transgression suscite une approbation publique. Ces postures morales sont incompréhensibles aux Européens.

Un autre trait distinctif du libéralisme américain est le primat de l'individu et conséquemment le prestige lié à la réussite individuelle qui, en retour, est l'aune à laquelle jauger la valeur d'un individu. Si en Europe, après la Révolution française et les guerres napoléoniennes, l'essor du capitalisme a provoqué une rupture dans les rapports sociaux, le capitalisme américain, en revanche, n'a pas eu à rompre avec un ordre social hérité. Avec l'émergence d'une classe sociale dominante, celle des entrepreneurs, s'appuyant sur le mérite personnel, donc sur le travail et la richesse accumulée, l'affirmation du rang social acquis et de la richesse engrangée ne nécessite aucune rupture avec une structure sociale. Au XIX^e siècle, l'essor industriel des États-Unis et la conquête des ressources de l'Ouest qui requéraient travail, audace et esprit d'initiative, firent émerger la figure – emblématique mais souvent mal comprise des Européens – du *self-made-man*, courageux, individualiste et pragmatique. Cet idéal de réussite personnelle, résultat de l'effort et de l'esprit d'initiative s'explique donc par des conditions géographiques, historiques et culturelles dans lesquelles il plonge ses racines : des frontières ouvertes, des possibilités illimitées et la révolution industrielle. Dans une société aux frontières mouvantes, la réussite individuelle est le seul critère permettant d'évaluer la position d'une personne au sein d'un groupe. Cette figure du *self-made-man* deviendra l'un des mythes fondateurs de la nation américaine, auréolant de prestige l'élite entrepreneuriale, symbole de la puissance du capitalisme américain depuis plus d'un siècle.

Le corollaire du primat de l'individu et de la réussite personnelle est l'idée que le marché – bien plus que la puissance publique qui doit être cantonnée à ses fonctions régaliennes – est régi par une concurrence libre, loyale et régulatrice et doit donc jouer un rôle central dans la vie sociale et économique du pays. Ce trait n'est pas une spécificité du libéralisme américain mais le fait que le marché y fasse l'objet d'un véritable culte et que, *a contrario*, l'État central suscite la méfiance des Américains, n'a pas d'équivalent dans le monde. Une fois encore, la réceptivité des Américains à l'idéologie libérale, plus forte que celle de tous les autres pays industrialisés, est la conséquence des conditions dans lesquelles le libéralisme, dont les Américains sont les principaux concepteurs, a pris son essor. Le mythe fondateur de la priorité absolue du marché est fortement lié au darwinisme social des grands barons de l'industrie, extrêmement conservateurs et

toujours prompts à justifier leur richesse par la loi du plus fort : la concurrence élimine les entreprises les moins performantes et seules les meilleures survivent et sont à même de répondre à la demande, grâce au marché concurrentiel et sa « main invisible », l'allocation des ressources est effectuée de façon optimale.

Un autre corollaire de l'idéologie du marché et de la réussite individuelle qu'elle permet est la foi dans le progrès qui, pour les Américains, confine au progressisme, c'est-à-dire à la croyance que toute évolution dans les domaines scientifiques et technologiques est synonyme de progrès. Cette foi dans le progrès, héritée du rationalisme des Lumières européennes et articulée à une expérience américaine considérée comme réussie, débouche, en effet, sur un rapport optimiste à l'avenir et sur une définition exclusivement positive de la notion de progrès.

Le rapport à l'avenir que les Américains ont toujours entretenu et l'optimisme que les crises, les guerres et les menaces terroristes n'ont jamais réellement entamé ne peuvent que plonger les Européens dans une certaine perplexité et, par contraste, souligner la crise identitaire de l'Europe dont la construction européenne est une des manifestations les plus criantes. L'observateur objectif ne peut dresser de cette dernière qu'un constat d'échec. Passons sur le fait que cet échec est avant tout français, même doublement français puisque la France fut à l'origine de la construction européenne et de son fourvoiement (les promesses initiales de Mitterrand et Delors sur la grande politique sociale européenne seront enterrées et, avec elles, le volontarisme politique national). Passons également sur l'idée d'une Union européenne pourvoyeuse de la paix sur le continent : c'est, au contraire, la paix, garantie par la Guerre froide et l'équilibre de la terreur, qui a permis la construction européenne. Ce qui importe, c'est que concernant le présent et l'avenir de l'Europe, c'est un constat d'échec qui sur tous les points – économique, politique, stratégique – s'impose. Outre que la monnaie unique et le libre-échange conduisent et conduiront à la marginalisation des « petits » pays et, à terme, à celle de pays comme la France et l'Italie, l'échec politique est patent. L'absence de démocratie au sein de l'Union européenne est dénoncée par une partie croissante de l'opinion contre laquelle la construction européenne se poursuit. Incompréhensibles dans leur fonctionnement et structurellement impotentes, les institutions européennes inspirent la méfiance aux citoyens des pays membres de l'Union. Sur le plan stratégique, l'échec est encore plus cinglant. L'Europe n'a jamais été à même – et l'on voit mal comment un retournement pourrait se dessiner, car les causes sont structurelles – d'être une communauté de nations et de donner aux citoyens des pays membres le sentiment de disposer de la capacité de comprendre le monde, *a fortiori* de participer à sa marche. Incapable de s'affirmer et

encore plus de se défendre, l'Union européenne n'a pas la possibilité de se forger une identité.

L'Union européenne porte évidemment la marque de ses origines, un mélange de technocratisme commercial et d'objectifs imprégnés par la pensée démocrate-chrétienne incarnés respectivement par Jean Monnet et Robert Schuman : renforcement de la capacité à endiguer le communisme, consolidation de la réconciliation franco-allemande – objectifs au demeurant parfaitement nobles –, mais également mise en place d'un système de gouvernement à distance du peuple afin d'imposer des décisions conformes au bien commun. C'est à l'abri de ce bouclier anti-démocratique que se manifesteront progressivement deux traits, désormais distinctifs, de l'Union européenne : le contournement des gouvernements, supposés être enclins à privilégier les intérêts nationaux et à courte vue, l'affirmation de la primauté de l'économique sur le politique et la « grande » ambition de la rationalisation technocratique et de la formation d'un gouvernement rationnel appuyé sur la coordination économique. C'est bien sûr de Gaulle qui sera le principal artisan de la mise à mal de ce projet Monnet-Schuman. Mais, sur ce point, le rôle – ambivalent – des États-Unis ne doit pas être sous-estimé. Initialement favorables à l'initiative impulsée par Monnet et Schuman se situant dans le droit fil du plan Marshall, les Américains ne pouvaient voir que d'un œil favorable la lutte contre le communisme. Mais, avec la volonté de De Gaulle de mettre un bémol à la présence croissante des multinationales américaines sur le marché européen, les États-Unis prendront rapidement conscience du danger que pouvait constituer pour eux une Europe indépendante et s'emploieront à faire échec à l'ambition gaullienne d'une Europe bénéficiant d'une voix distincte de celles des deux blocs. C'est pour des raisons semblables que les États-Unis pousseront l'Allemagne à s'opposer au plan Fouchet porteur d'une interprétation du traité de Rome incompatible avec les intérêts des Américains. Selon eux, la construction européenne devait, avant tout, permettre de nouer les liens de défense entre l'Europe et les États-Unis dont l'Alliance atlantique serait l'instrument militaire.

Avec la fin de la vision gaullienne de l'Europe et les débuts de la mondialisation, pourra se mettre en place un marché soustrait à la politique et à l'emprise des États membres. Commencée à bas bruit dans les années 1970, la mondialisation va provoquer, avec la chute du mur de Berlin, une profonde métamorphose : la disparition de l'ennemi soviétique, la réunification allemande et l'aveuglement de Mitterrand croyant discerner dans cette évolution le péril d'une Allemagne se tournant vers l'Est vont pousser la France à promouvoir la monnaie unique, antidote supposée aux velléités anti-européennes de l'Allemagne réunifiée. Dès lors, plus rien ne pourra arrêter la fuite en avant vers « plus d'Europe ». Il faudra que des historiens résolvent cette énigme de l'inversion du

programme de la création de la monnaie unique : comment un moyen technique, la monnaie, devenu pour les besoins de la cause un instrument politique aurait-il pu contribuer à une homogénéisation économique des pays membres alors que l'homogénéité économique était la condition première de la viabilité de la création d'une monnaie unique ? Une partie de la réponse est à trouver dans la montée en puissance de l'idéologie libérale qui fournit les moyens théoriques de dépassement des États-nations, dépassement dont la création de la Banque centrale européenne sera une des manifestations exemplaires. L'Europe se transformera ainsi en un laboratoire de l'utopie libérale : le monopole sur les territoires des États-nations cédera devant un mécanisme de marché politique organisé sur plusieurs niveaux institutionnels et la vision économique libérale pourra, sans réelle opposition, imposer l'idéologie du post-national.

L'Europe réalise ainsi ce que même les Américains, dont le libéralisme est pourtant constitutif de leur identité, ne peuvent permettre. Les États-Unis demeurent une nation – peut-être même la nation par excellence – au sein de laquelle le poids du politique, parce qu'il est un des instruments du rayonnement américain, est, contrairement à une idée reçue, primordial. En Europe, les pays membres sont confrontés à une tension croissante entre, d'un côté, la tentation d'une sortie du politique et le renoncement à demeurer une nation et, d'un autre, le vœu des peuples qui – exceptée une petite frange bénéficiaire de la mondialisation – n'en veulent à aucun prix. Les transferts de souveraineté des États membres de l'Union vers les instances communautaires sont vécues par les peuples, qui assistent à l'évidement du pouvoir de leurs dirigeants, non seulement comme une dépossession mais comme de véritables camouflés, un sentiment d'autant plus vif qu'il est taxé par les « élites technocratiques » et la plus grande partie des médias de populisme, épithète qui, détournée de son sens (voir *supra*), a vocation à être infamante. Par ailleurs, la dépolitisation et la perte de pouvoir des dirigeants provoquent en retour un affaiblissement de la qualité du personnel politique (comment ceux qui en ont les compétences seraient-ils enclins à épouser la carrière s'ils savent qu'ils ne disposeront d'aucun pouvoir réel ?) et dont l'offre politique se limite pour l'essentiel à l'alternative entre le social-libéralisme (versant gauche) et le libéralisme social (versant droit).

Ajoutons que l'Union européenne va, aujourd'hui, jusqu'à mener des politiques anti-européennes. Outre des décisions qui vont à l'encontre des intérêts des pays membres (autorisations d'importer de pays du Maghreb des produits phares de l'agriculture européenne), les négociations sur le Traité transatlantique entre l'UE et les États-Unis, avancent dans le plus grand secret, de façon à ne pas encourager les protestations qu'il a

fait naître dans la plupart des pays du continent ou d’y répondre par le mépris²⁶⁰. Au sein du système communautaire, le Parlement, seule composante issue d’un vote populaire, n’a qu’un poids symbolique puisque la plus grande partie des décisions sont prises par la Commission. Le pouvoir politique est aux mains d’un cénacle qui n’a de compte à rendre à personne, d’une oligarchie qui se dérobe à l’opinion des citoyens des pays européens.

Les échecs de la construction européenne sont moins la cause que le symptôme de la crise identitaire qui frappe l’Europe et les causes – nous l’avons vu – sont multiples. Mais ces échecs ont pour effet d’approfondir la crise identitaire. Le cercle vicieux qui s’est ainsi mis en place pourrait s’avérer fatal. En tout état de cause, l’Europe n’a rien à offrir qui pourrait évoquer, même « de loin », un quelconque « style national européen », c’est-à-dire une façon spécifique de voir le monde et de peser sur sa marche.

Le style national américain a, évidemment, connu au fil des siècles de nombreuses évolutions qui ont d’ailleurs souvent résulté de critiques internes à la société américaine dont l’une des caractéristiques est l’incroyable cohabitation d’un conformisme intellectuel très contraignant et d’une étonnante capacité à l’autocritique. Le principal vecteur de ces évolutions est, comme déjà mentionné, la diversification et la cohabitation des identités culturelles rétives à toute forme d’assimilation. La formidable poussée des hispanophones dans certaines régions se traduit, qu’on s’en inquiète²⁶¹ ou qu’on y voit les traits de la décadence de la culture américaine²⁶², en la manifestation de différences culturelles qui pourraient elles-mêmes trouver une traduction politique. C’est néanmoins l’incroyable impression de continuité des grandes lignes tracées par les puritains et les premiers colons qui reste frappante : cette certitude inébranlable d’obéir à une mission providentielle, ce sentiment de supériorité morale, pour tout dire cet exceptionnalisme qui fonde la destinée manifeste et l’expansionnisme, restent prédominants en ce début du XXI^e siècle.

La destinée manifeste et l’exceptionnalisme américain

Les puritains furent animés, dès les premières années du XVII^e siècle, d’un désir de redécouverte de l’idéal évangélique chrétien et d’une opposition au système hiérarchique du christianisme existant en Angleterre (même au terme de la Réforme). Ils étaient ce que l’on appellerait aujourd’hui des fondamentalistes, s’autorisant une interprétation littérale des écrits religieux sans les placer dans une quelconque perspective historique. Leur

²⁶⁰ En octobre 2015, en réponse aux mouvements de protestation contre le TTIP, Cecilia Malmström, commissaire européen au commerce, jugera bon de répondre : « Je ne reçois pas mon mandat du peuple européen ».

²⁶¹ Arthur Schlessinger, *L’Amérique balkanisée : une société multiculturelle désunie*, Paris, Economica, 1999.

²⁶² Morris Bermann, *The Twilight of American Culture*, New York, Norton, 2000.

épopée dans le Nouveau monde était à l'égal de l'exode du peuple élu : l'Amérique était leur terre promise, la nouvelle Jérusalem. Ces éléments fondamentaux du style national consistent donc en un sentiment de supériorité morale, fruit de la volonté de Dieu, et un messianisme profondément ancré. Comme nous l'avons montré, la religiosité des puritains fut rapidement amendée par l'esprit des Lumières, si bien que la révolution américaine et la Constitution de 1787 furent nettement sécularistes et donnèrent naissance à un État indépendant de toute religion instituée. Il est toutefois impossible de comprendre, aujourd'hui encore, l'état d'esprit des élites américaines, *a fortiori* celui de l'ensemble de la population, sans prendre en compte cette conscience chez les uns et les autres d'un exceptionnalisme moral qui ne fait plus référence au mythe de l'élection divine mais en vertu duquel les États-Unis se seraient vu confier une mission particulière.

Le puritanisme a également suscité un sens profond de l'autonomie individuelle qui a profondément marqué de son empreinte la philosophie politique du pays. Ce pilier de la philosophie libérale américaine découle directement du rejet, chez les puritains, de toute autorité religieuse temporelle (en l'occurrence l'autorité religieuse de la Couronne britannique) : le rapport à Dieu se réduit ainsi à un rapport personnel et se loge dans la conscience individuelle. L'individualisme n'exclut pas le communautarisme pour peu que l'appartenance à la communauté résulte d'un contrat (au moins implicite) conclu librement. Jamais cette foi dans les profondes vertus de l'individu (et du contrat qui le lie à la communauté) ne fut reniée ni par le peuple, ni *a fortiori* par leurs dirigeants. Tous les présidents américains ont toujours sacrifié à la célébration de l'individu comme ferment de la grandeur de la nation. Quand Reagan et Bush s'engagèrent à alléger le fardeau fiscal ou qu'Obama proposa de diminuer le fardeau de l'engagement militaire pour dégager des moyens supplémentaires aux citoyens américains qui sauraient en faire un meilleur usage que n'importe quelle administration, les uns et les autres furent assurés d'un soutien unanime. Il est évident que, dès l'origine, les colons étaient animés du désir de s'auto-organiser car, sceptiques à l'égard des programmes étatiques, ils craignaient de revivre les effets des abus de pouvoir vécus en Europe. Ces craintes se renforcèrent dans la période ayant précédé la Révolution et la Constitution, qui garde la trace de ces craintes, limite l'hégémonie du pouvoir de l'État. Aujourd'hui encore, l'appréhension à l'égard de l'interventionnisme de l'État est très forte et le mot de « politicien » est connoté péjorativement, à tel point que les candidats à la présidence se présentent volontiers comme n'ayant qu'une faible expérience politique : la plupart des présidents américains du XX^e siècle n'avaient jamais occupé une fonction électorale au niveau fédéral avant leur arrivée à la Maison Blanche. Il en va d'ailleurs de même sur le plan de la politique étrangère : la carrière diplomatique est peu prisée ; le budget du département d'État ne représente que le dixième de celui de la Défense. L'influence du pouvoir de l'État fédéral

est encore affaiblie par la conviction, profondément ancrée chez tous les Américains, que la puissance de la nation repose avant tout sur leur richesse. Cette vision, pour le moins simpliste, n'est pas étrangère au fait que, depuis le début du XX^e siècle, les États-Unis aient eu une certaine tendance à utiliser la « diplomatie du dollar » c'est-à-dire à faire de la force de l'économie américaine une arme de politique étrangère, que cette approche ait été couronnée de succès (Plan Marshall en 1947) ou qu'elle ait conduit à l'échec (Vietnam, Afghanistan).

Ces différents points sont révélateurs d'une attitude ayant pris corps dès les moments fondateurs de la nation américaine : les puritains et les premiers colons tournèrent d'emblée le dos à l'Europe pour orienter leur regard vers l'Ouest. Certes ce jugement s'applique surtout à l'Europe continentale et mérite une nuance quant aux liens culturels avec l'Angleterre qui sont longtemps demeurés puissants. Il ne faut pas oublier, pour autant, que les puritains ont répudié ce pays dont ils redoutaient l'absence de liberté de religion. La Déclaration d'indépendance, comme nous l'avons démontré, ne fut d'ailleurs pas rédigée dans un esprit contraire à la tradition britannique mais bien comme opposée à la tyrannie d'un roi. Mais le rejet par les Américains de l'Europe fut présent, nous le savons, dès les origines : l'Europe était un monde sans espoir, en proie à la décadence et la perversité ; pour fonder un nouveau monde, il fallait ignorer l'histoire de l'Europe²⁶³. D'une manière générale, la politique étrangère américaine fait peu de place à l'histoire politique et culturelle des pays étrangers, y compris celle de ceux avec lesquels ils sont en guerre : durant la guerre du Vietnam, les spécialistes américains, pourtant nombreux et compétents, de l'histoire et de la culture des pays de l'Asie du sud-est ne furent jamais mis à contribution ; jamais les spécialistes de l'Irak ou de l'Afghanistan ne furent consultés par les administrations Bush ou Obama. Libéralisme, fondamentalisme, individualisme et anhistoricisme sont donc les principales caractéristiques du style national américain.

Avec la destinée manifeste, profondément ancrée dans l'histoire du pays, s'est développé le sentiment d'un peuple investi d'une mission divine selon un processus qu'aucune nation traditionnelle n'avait vécu. Aussi, la nation américaine se serait-elle construite, selon une croyance toujours vivace, autour des grands principes de liberté et d'autodétermination, indépendamment de tout pouvoir religieux ou étatique, mais aussi indépendamment des regroupements ethniques ou culturels : « Ici tous les individus de toutes nationalités sont fondus en une race nouvelle, dont les travaux et la descendance

²⁶³ Stanley Hoffmann, *Gulliver empêtré : essai sur la politique étrangère des États-Unis*, op.cit., p. 144-146.

causeront un jour de grands changements dans le monde.²⁶⁴ » Ce multiculturalisme et cette multiethnicité des origines, malgré de profondes évolutions, fonderont la prétention, jamais démentie, de l'Amérique à s'ériger en modèle pour toutes les populations du monde. Ce mythe de la diversité est partiellement contredit par la réalité qui est celle d'un ethnocentrisme. Les immigrants s'installant sur le sol américain étaient originaires, dès l'indépendance, de nombreux pays mais la Déclaration d'indépendance et la Constitution furent l'œuvre d'auteurs britanniques et tous les Pères fondateurs signataires des documents étaient d'origine anglaise : « La Providence s'est plu à donner cet unique pays à un peuple uni, un peuple issu des mêmes ancêtres, parlant la même langue, professant la même religion, semblable en ses manières et en ses coutumes.²⁶⁵ » Ce sont donc bien les immigrants d'origine écossaise, irlandaise, hollandaise, allemande, française ou suédoise qui durent s'assimiler à cette « nouvelle nation anglaise », l'Américain n'étant au fond qu'un « Anglais modifié ». De plus, la pleine citoyenneté américaine ne fut longtemps accordée qu'aux blancs d'origine européenne. Les Indiens furent éliminés comme obstacles à l'expansion de la civilisation, les Noirs américains passèrent de l'esclavage à la discrimination (avec la proclamation de l'émancipation en 1863) et durent attendre les années 1960 pour qu'il soit mis fin aux politiques de discrimination (voir Annexe 2). Les populations asiatiques furent également soumises, notamment pendant la Deuxième guerre mondiale, à des traitements arbitraires. Les prétentions au respect de la diversité ethnique et à l'universalisme des fondateurs ont donc subi de nombreux revers qui conduisirent l'Amérique à un certain isolement culturel. Celui-ci résulterait²⁶⁶ de la fin du front pionnier, c'est-à-dire de la fin de l'existence de terres à conquérir et à coloniser. Le front pionnier avait été le pilier de l'aventure américaine et l'exutoire des problèmes sociaux. Sa disparition signa la fin de la première période de l'histoire américaine. La lutte contre les ennemis de la civilisation s'est tout de même poursuivie mais sous d'autres formes. Du temps de la guerre froide, il s'agissait de lutter contre l'URSS et certains nationalismes infiltrés par le communisme. Les ouvrages de Huntington²⁶⁷ et de Kaplan²⁶⁸, quoi que l'on pense des thèses qui y sont avancées, témoignent également de cet état d'esprit, celui de la lutte pour la civilisation. Un trait révélateur de cet isolement culturel des États-Unis est le style paranoïaque qui, selon Hofstadter²⁶⁹, imprime la

²⁶⁴ John L. Sullivan, cité par Robert Lacour-Gayet, *Histoire des États-Unis. Tome I : Des origines à la fin de la guerre civile*, Paris, Fayard, 1976, p. 303.

²⁶⁵ Benjamin Schwarz, « The Diversity Myth », *The American Monthly*, 275, p. 57-67.

²⁶⁶ Gérard Chaliand & Arnaud Blin, *America is back. Les nouveaux Césars du Pentagone*, Paris, Bayard, 2003.

²⁶⁷ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, op. cit.

²⁶⁸ Robert D. Kaplan, *The Coming Anarchy : Shattering the Dreams of the Post Cold War*, New York, Random House, 2000.

²⁶⁹ Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

politique étrangère américaine. Il n'est pas rare, en effet de voir se développer des théories du complot qui ne sont d'ailleurs pas sans lien avec la grande propension des Américains au manichéisme. Les mythes fondateurs de la nation et la situation historique et géographique du pays alimentent cette tendance à déceler de la part des ennemis potentiels des conspirations internationales. Il n'est pas nécessaire de remonter au maccarthisme des années 1950 pour en fournir des preuves. Ronald Reagan s'est volontiers fait le porte-parole des thèses les plus extrémistes en matière de lutte contre le communisme dont on retrouve trace dans les discours de George Bush. Obama a certes rompu avec cette approche, qui voit dans la diplomatie un frein à la lutte contre l'ennemi, mais les médias ne se privent pas de relayer ce style paranoïaque : la chaîne d'information *Fox News* diffuse régulièrement aux heures de grande écoute, sous couvert de débats contradictoires, des messages xénophobes et bellicistes.

Cette certitude profondément ancrée chez les Américains d'être porteurs d'une mission quasi divine est donc l'une des spécificités de l'exceptionnalisme américain. Une autre est la propension à recourir prioritairement à la technologie pour résoudre des problèmes d'ordre politique – ce que l'on appelle le *skill thinking*. Le libéralisme, en raison notamment de ses fondements religieux, s'est toujours présenté aux Américains comme libre de toute idéologie, permettant ainsi, sur ce plan également, de tourner le dos à l'Europe toujours prompte à verser dans la dialectique et la confrontation stérile des idées. C'est pourquoi, pour la plupart des Américains, le libéralisme n'est pas une idéologie bien qu'il ait produit une ... idéologie extrêmement contraignante, du moins sur le plan intellectuel. Déjà Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, déplorait le conformisme intellectuel qui bannissait toute entorse aux grands principes de la philosophie libérale : « Je ne connais pas de pays où il règne, en général, moins d'indépendance d'esprit et de véritable liberté de discussion.²⁷⁰ » Voilà pourquoi, d'un côté, toute considération philosophique ou historique se trouve écartée des lieux de pouvoir et de décision politiques et que, d'un autre côté, les arguments techniques finissent par prévaloir sur les arguments politiques en matière doctrinale. L'élaboration de la politique étrangère américaine n'échappe pas à cette règle : « Le vice principal du mode d'approche américain est l'application de la pensée experte à des questions qui relèvent d'un choix complexe, car les techniques auxquelles il fait appel prennent souvent le pas sur le jugement politique.²⁷¹ » Cette primauté donnée à la force de la technologie sur l'analyse politique (et éthique) des situations à affronter et, en conséquence, l'aveuglement du pouvoir devant les instruments de la puissance ont, par exemple,

²⁷⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op.cit.

²⁷¹ Stanley Hoffmann, *Gulliver empêtré : essai sur la politique étrangère des États-Unis*, op. cit., p. 211.

largement présidé au choix du président Truman de larguer deux bombes sur le Japon en 1945 afin de mettre un terme à la guerre.²⁷² La guerre froide fournit un autre exemple de la primauté accordée à la technologie. Les stratèges américains, se fondant notamment sur la théorie des jeux, alors en vogue dans certains cercles universitaires, voulaient en effet voir les soviétiques comme des acteurs rationnels mus par les intérêts inverses de ceux des Américains (hypothèses nécessaires à l'application de la théorie des jeux) – une analyse faisant fi de l'histoire de l'URSS et de la Russie ainsi que de la philosophie communiste qui ont pourtant largement présidé aux choix de Kremlin. Plus généralement, pour ce qui concerne cette période, la stratégie de la dissuasion s'est élaborée comme si la guerre était une science exacte. À l'abri des formidables progrès techniques des systèmes d'armement qui ont jalonné l'interminable guerre de Vietnam, l'attention des dirigeants américains s'est portée sur les techniques guerrières sans laisser la moindre chance aux négociations et à la diplomatie. L'échec cinglant d'une telle stratégie n'a pas empêché Reagan de tomber, en 1981, dans les mêmes ornières en donnant la priorité absolue à l'accroissement de l'effort militaire. La croyance américaine en l'importance décisive de la technologie au détriment de la diplomatie est tellement ancrée dans la mentalité des Américains (et de leurs dirigeants) qu'une majorité d'entre eux pensent, encore aujourd'hui, que l'action menée par Reagan est l'une des causes majeures de la fin de la guerre froide. L'idée de ce dernier de mettre en œuvre un système spatial de défense antimissile – manifestation typique d'une croyance quasi religieuse en la technologie – a resurgi sous le nom de bouclier antimissile sous la présidence Bush et fut toujours défendue par Obama. Le revers politique de la croyance dans le pouvoir de la technologie est que les Américains retirent volontiers leur soutien aux guerres prolongées, aux conflits qui s'enlisent : comment la technologie américaine pourrait-elle ne pas mettre fin rapidement à une guerre contre un ennemi qui ne possède pas de tels moyens ? La volonté d'Obama de sortir au plus vite des guerres contre l'Irak et l'Afghanistan ne fut pas étrangère à ce qu'il savait de cette conviction américaine qu'un conflit, aussi justifié soit-il, doit trouver une issue rapide. C'est également pour cela que les diplomaties européennes reprochent à la politique étrangère américaine de ne se situer que dans le court terme et d'être contrainte d'éteindre des incendies plutôt que de chercher à les prévenir.

²⁷² Les tenants d'une telle décision avaient beau jeu de faire valoir qu'en devançant l'échéance de la paix, un grand nombre de vies humaines avaient été épargnées. Ce calcul de boutiquier permit de gommer, dans l'esprit des Américains, les effets politiques de ce bouleversement dans l'art de la guerre : celle-ci avait changé d'ère. Il permit, de plus, de faire taire les interrogations des scientifiques qui, sans toujours prendre conscience des effets potentiels de leurs travaux, avaient contribué à la construction de cet arsenal de guerre : quand, en 1946, Oppenheimer s'ouvrit à Truman de son sentiment de culpabilité, considérant qu'il avait du sang sur les mains, il se serait entendu dire par Truman : « Ce n'est pas grave, ça part au lavage ». (John Lewis Gaddis, *We Know Now. Rethinking Cold War History*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 224.)

L'universalisme républicain né de la Révolution américaine n'eut jamais raison du sentiment d'exceptionnalisme qui vit donc le jour à Boston dans l'esprit d'un groupe de puritains avides de fonder une nouvelle société devant pouvoir, grâce à sa rectitude, servir de modèle. C'est ainsi que Boston, la « cité sur la colline », devint une nouvelle terre promise, une nouvelle Jérusalem appelée à éclairer le monde. Pour le gouverneur Winthrop, le Massachusetts était un « phare sur la colline » investi d'une mission divine et preuve manifeste de l'œuvre de Dieu dans le monde. Au fil des siècles, cette mission évoluera vers une conception plus laïque sans que le sens de cette mission ne soit affectée : l'Amérique, lieu choisi par Dieu, sera un phare de la liberté où s'épanouira une société libre et démocratique. Ce concept d'exceptionnalisme, vécu après la Révolution comme un complément indispensable à l'universalisme, a puissamment contribué à façonner la psyché américaine et la conception par les pouvoirs exécutif et législatif américains de la géopolitique mondiale.

Le caractère exceptionnel de l'Amérique est, en quelque sorte, inscrit depuis toujours dans la culture américaine. On en attribue volontiers les ferments à l'origine du pays, à son histoire et au caractère spécifique de ses institutions qui l'ont conduit – grâce à son isolement géographique (qui confine à la quasi insularité), à son absence d'aristocratie et à sa société ouverte – à un monde nouveau et meilleur que l'ancien. C'est ainsi que s'est forgée la rhétorique sur la liberté comme valeur transcendante, sur l'universalité des valeurs associées à la vie, la liberté et la propriété et sur l'Amérique comme dernier rempart contre les atteintes à la démocratie. Cette rhétorique n'est pas récente et Tocqueville n'a pas peu contribué à en élaborer les principaux arguments. Celui-ci, issu d'une famille royaliste victime de la Terreur, fut d'emblée impressionné, lors de son périple en Amérique en 1831, par l'esprit de liberté et de démocratie qui y régnait. Ce point peut sembler anecdotique mais est, en fait, important : Tocqueville fut le premier à exprimer ce que l'Amérique avait, selon la plupart des observateurs, de spécial, d'exemplaire et de providentiel. Dans *De la démocratie en Amérique*, qui eut un puissant impact sur le regard que l'Amérique portait sur elle-même, Tocqueville dépeignit l'Amérique comme la réalisation de la société naturelle rêvée par Locke, sans hiérarchie religieuse, sans aristocratie, exempte de mépris pour les activités économiques et commerciales. Société la plus libre du monde bien avant les Révolutions européennes, l'Amérique aurait opéré, selon Tocqueville, une révolution sans jamais la faire, étendant et instituant les libertés anglaises à un niveau jamais atteint auparavant.

Mais l'analyse de Tocqueville nous semble un peu courte – voire partiellement erronée. Un regard d'ensemble de la pensée politique américaine avant l'indépendance

permet de cerner plusieurs sources du « mythe » libertaire de l'exceptionnalisme qui, nous l'avons démontré, furent autant de ferments révolutionnaires²⁷³ : la pensée grecque et latine, la philosophie des Lumières, la tradition de la *Common Law* et la théologie puritaine – ensemble agrémenté de certaines conceptions empruntées à la Grande Rébellion anglaise et revu par des hommes de l'opposition anglaise du début du XVIII^e siècle.

Cet exceptionnalisme américain explique, en matière de politique étrangère, la méfiance des dirigeants américains à l'égard du jeu diplomatique et du jeu des alliances en temps de paix et justifie leurs jugements moraux sur les pays étrangers et leur certitude d'être porteurs des valeurs de la démocratie dans le monde. Même les auteurs²⁷⁴ les plus critiques de cet exceptionnalisme et de ses conséquences sur la politique étrangère américaine reconnaissent la force de son impact sur le discours politique des dirigeants américains ainsi que sur ceux auxquels ce discours s'adresse. Quel rôle ce concept d'exceptionnalisme a-t-il joué dans l'élaboration du style national ? Comment a-t-il imprégné la rhétorique des dirigeants américains en matière de politique étrangère ? Répondre aussi précisément que possible à ces deux questions complémentaires est une condition *sine qua non* à la compréhension du concept d'exceptionnalisme.

L'exceptionnalisme est, en premier lieu, un des fondements moraux de la politique étrangère américaine. Dès le milieu du XVIII^e siècle, le millénarisme religieux des premiers puritains se transformera en un millénarisme civique qui conduira à la croyance du peuple américain au caractère exceptionnel de leur nation mais, en dépit de cette évolution, les Américains continueront de vivre l'expérience américaine en termes moraux et providentiels : abandonnant l'idée que la liberté était un privilège, les pères de la Déclaration d'indépendance feront du rêve des premiers puritains un désir de construire une liberté civile et vivront la rupture avec l'Europe comme l'occasion d'écrire une nouvelle page d'histoire et d'élaborer une conception propre de l'universalisme.

Avec la Déclaration d'indépendance, les Américains ne se contentèrent pas de s'émanciper de la mère-patrie. Le soulèvement américain fut porté par la croyance en un mythe fondateur de l'Amérique, la cause américaine dépassant de loin les ambitions d'une nation ordinaire. Thomas Paine n'hésita pas à faire du patriotisme une sorte de religion et à affirmer que les États-Unis développeraient des relations internationales d'un style inédit : la nouvelle nation, progressiste et humaniste, se ferait le héraut du combat de la vérité contre le mensonge, de la justice contre l'iniquité, de la vraie foi contre le

²⁷³ Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

²⁷⁴ Stanley Hoffmann, *Gulliver empêtré : essai sur la politique étrangère des États-Unis*, op. cit.,

fanatisme et la superstition et ... l'adepte d'une approche géopolitique plus rationnelle fondée sur les échanges commerciaux²⁷⁵.

Le caractère unique de l'expérience américaine se manifesta dans le texte de la Constitution qui porta sur les fonts baptismaux les concepts de séparation des pouvoirs, de séparation des Églises et de l'État, d'indépendance du pouvoir judiciaire et de fédéralisme. La nécessité de protéger ces institutions libérales conduira à la première manifestation de l'exceptionnalisme américain en politique étrangère et à l'affirmation de la supériorité morale de l'Amérique. Encore loin de l'esprit impérial, l'Amérique établit, au lendemain de sa Révolution, les fondements de la politique étrangère pour le siècle à venir : liberté à l'intérieur, expansionnisme sur le Continent, unilatéralisme à l'extérieur ; une politique indépendante, libérée du modèle européen, mettant à profit son isolement géographique pour rester à distance des conflits sur le Vieux continent et, exempte des défauts de ce dernier, s'offrant en modèle au reste du monde. Amorcée par Washington et Jefferson, cette politique se prolongera par la promulgation de la doctrine Monroe, élément majeur de la définition de l'exceptionnalisme américain en matière de politique étrangère : condamnation de toute intervention européenne sur l'ensemble du continent américain, condamnation de toute ingérence des États-Unis dans les affaires européennes.

Si, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les États-Unis se contentèrent d'encourager le monde à s'inspirer de leur exemple, la destinée manifeste fut, sous le manteau respectable de la réalisation d'un plan divin, l'amorce d'une politique expansionniste et belliqueuse. Le caractère à la fois universel et exceptionnel de leurs institutions et de leurs politiques ne pouvait que conduire les Américains à se doter d'une mission libératrice et à s'efforcer d'en étendre les « bienfaits » au monde. L'aspiration des États-Unis à devenir une puissance impériale fut dès lors assumée, l'exceptionnalisme justifiant la politique impérialiste : la conquête ou la mise sous tutelle de nouveaux territoires (Cuba, Guam, Porto Rico, Les Philippines), l'expansion maritime dans le Pacifique (Wake, Midway, Îles Somoa) relevaient de la nécessité d'étendre la civilisation anglo-saxonne aux pays livrés aux barbares et aux sauvages.

C'est également en raison de sa compatibilité avec l'exceptionnalisme américain que, en 1917, Wilson décida, au prix d'une rupture avec l'isolationnisme qui avait prévalu jusque là, l'entrée en guerre des États-Unis. L'Amérique avait la responsabilité morale de répandre la démocratie à travers le monde. L'exceptionnalisme aurait exigé que les États-Unis restent à l'écart des conflits de la Première Guerre mondiale et préservent leur isolement, symbole du caractère unique de la nation américaine mais celle-ci se distinguait des autres par son adhésion à des valeurs et des principes également uniques.

²⁷⁵ Thomas Paine, *Common Sense*, New York, Penguin Books, 1976.

La force de l'Amérique était avant tout d'ordre moral et sa mission était de sauver l'humanité. Les interventions américaines dans le monde pouvaient donc se justifier dans la mesure où elles servaient à libérer l'humanité de l'oppression et aider à refaçonner les institutions des nations européennes conformément au modèle des institutions américaines.

L'exécution de cette mission providentielle permit aux États-Unis de montrer au monde leur capacité à servir de modèle à l'émancipation politique et morale des nations. Mais, c'est avec la Seconde Guerre mondiale que cette notion de mission providentielle prendra tout son sens. En dépit des difficultés à vaincre l'isolationnisme qui avait dominé le discours politique dans l'entre-deux-guerres et à la lumière des risques qu'une victoire du nazisme en Europe aurait fait peser sur la sécurité américaine, Roosevelt se convainquit que les États-Unis devaient assumer leur destin de première puissance mondiale et saisir l'occasion qui leur était offerte de promouvoir leurs idéaux dans le monde. La victoire des Alliés en 1945 finit de convaincre les Américains que leur nation était portée par un destin exceptionnel et devait assumer un rôle dans l'histoire de l'humanité. Comme Roosevelt l'affirmera dans son discours inaugural de 1945, l'Amérique était appelée à accomplir une mission providentielle et à réaliser la volonté de Dieu. La politique étrangère américaine sera dès lors caractérisée par un militantisme international et un engagement maximal dans les affaires mondiales. Sous la houlette du Président Truman, les principes sous-jacents à l'exceptionnalisme américain feront leur entrée officielle dans le discours et les pratiques présidentielles : en sa qualité de plus grande nation du monde, les États-Unis se trouvent dans l'obligation d'accepter le leadership du monde libre et de sauver l'humanité des diverses formes d'expansionnisme. Tous les successeurs de Truman auront à se situer par rapport à cette doctrine, appelée également « doctrine de l'endiguement » et, à quelques inflexions près, y souscriront.

La politique étrangère américaine n'est pas exclusivement tributaire de l'environnement international et de ses aléas et n'est donc pas entièrement déterminée par les forces mondiales en présence. Elle dépend tout autant de l'idéologie des dirigeants, de leurs rapports à leurs interlocuteurs (amis ou ennemis), de la façon dont ils appréhendent et se représentent le monde et plus encore de la compréhension qu'ils tirent de l'histoire du pays et des valeurs culturelles qui façonnent leurs univers. Celles-ci constituent le filtre culturel au travers duquel les dirigeants américains définissent l'intérêt national et opèrent les choix politiques. Aussi la croyance en l'exceptionnalisme fournit-elle aux décideurs américains – sincèrement ou non – une base à la prise de décision : les historiens américains ont grandement contribué à identifier les événements, voire les mythes, qui obéissent à cette croyance et à rejeter ceux qui pourraient s'inscrire en faux, de façon à

fournir aux dirigeants les armes diplomatiques dans le droit fil de l'exceptionnalisme du pays. Affirmer que le style des dirigeants, leur mode d'action et leur façon d'en rendre compte fait une large place aux valeurs culturelles qui fondent leur idéologie ne nécessite pas, contrairement à ce qu'affirment certains auteurs²⁷⁶, de souscrire à une théorie constructiviste. Le point de vue constructiviste n'est pas sans portée : personne ne peut raisonnablement affirmer que l'idéologie est un phénomène naturel ni nier l'existence de déterminismes historiques. Mais l'argument constructiviste se retourne contre lui-même : il aboutit inévitablement à une forme de relativisme qui, en l'espèce, conduit à rejeter les spécificités culturelles américaines. Les relations internationales sont, de toute évidence, influencées par de multiples facteurs culturels dont l'exceptionnalisme constitue, dans le cas des États-Unis, l'enveloppe.

Aussi n'est-il guère étonnant que les États-Unis, à la lumière d'une vision de leur histoire où mission providentielle et idéal de progrès se conjuguent, aient développé une conception manichéenne du monde et des relations avec les autres nations : leur mission est de faire triompher le bien contre le mal, la civilisation contre la barbarie, la liberté contre l'oppression, la démocratie contre la dictature, le libéralisme contre le socialisme. L'Amérique est la nation élue dont les dirigeants sont censés afficher une posture de rectitude morale. Depuis la fin de la guerre froide, ce sentiment d'exceptionnalisme, qui s'était quelque peu affaibli, connaît une nouvelle vigueur et influe grandement sur l'idée que les Américains se font de leur pays. Cet exceptionnalisme américain ne doit pas être pris pour un simple élément rhétorique ou un détail folklorique – sujet de moquerie pour les Européens. Ce concept est d'une importance cruciale en ceci que, d'une part, il révèle une puissante réalité culturelle liée à l'histoire des États-Unis et à la place sans précédent que ceux-ci détiennent sur la scène internationale et que, d'autre part, il joue un rôle clé dans la définition de plusieurs déterminants de l'intérêt national, de la gestion de la sécurité nationale et dans le discours et la posture des décideurs américains.

Selon Seymour Martin Lipset²⁷⁷, qui a consacré toute son œuvre à l'étude de ce concept, l'exceptionnalisme a avant tout une origine religieuse et se caractérise par la donnée de cinq éléments qui font de la société américaine une société unique : la foi en la liberté, la croyance en l'égalité des chances, le respect scrupuleux de l'individualisme, l'appel au populisme et la croyance dans le laisser-faire économique. Ces cinq piliers sont chapeautés par la religiosité et la volonté de promouvoir – éventuellement par la force – les intérêts américains dans le monde. Aussi les Américains ont-ils développé une vision de leur pays et de leur société axée sur l'affirmation de droits fondamentaux et la

²⁷⁶ Gilles Vandal, « L'exceptionnalisme comme fondement moral de la politique étrangère », in Charles-Philippe David (Dir.) *Théories de la politique étrangère américaine*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012.

²⁷⁷ Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edge Sword*, New York, Norton, 1996.

conviction quasi religieuse d'avoir élaboré un modèle de démocratie libérale, non seulement unique, mais qui doit être copié par tous les pays du monde. Cette idéologie, de plus, s'auto-renforce puisque l'un des aspects de l'exceptionnalisme est la croyance en l'exceptionnalisme. Enraciné dans l'éthique protestante du XVII^e siècle et le libéralisme politique des XVIII^e et XIX^e siècles, l'exceptionnalisme américain imprègne d'une dimension religieuse toute la politique américaine : les États-Unis perçoivent leur rôle dans le monde comme celui de la nation choisie – pour assumer un comportement moral – et engagée dans une lutte sans merci pour la victoire des forces du bien sur celles du mal. Le second élément clé de l'exceptionnalisme, avec l'élément religieux, est le nationalisme qui marque la politique américaine et influence les rapports que les États-Unis entretiennent avec le monde. Le nationalisme américain, en raison du caractère multiethnique de la société dès ses origines, n'a pas de fondement ethnique ou racial. C'est pourquoi on l'appréhende sous l'appellation d'américanisme. Cette forme spécifique de patriotisme est caractérisée par le respect du droit, la promotion de l'individualisme, la croyance en la liberté et la défense de la propriété. Pour Lipset, « les États-Unis ne sont pas le produit d'une idéologie mais ils en sont devenus une.²⁷⁸ »

C'est à la jonction de ces deux éléments, la religiosité et l'américanisme, que naît ce sentiment, qui suscite l'admiration et l'agacement de l'observateur étranger, que « l'Amérique est [...] un lieu à part où un mode de vie meilleur existe, celui auquel tous les autres peuples doivent aspirer.²⁷⁹ » En se posant comme le phare du monde libre, les États-Unis s'arrogent le droit et s'attribuent le devoir d'user de leur puissance pour défendre le « monde libre » (même si ce vocable est moins en vogue actuellement) contre ses ennemis : l'URSS hier, les terroristes aujourd'hui, la Chine demain. L'Amérique se pare ainsi, à la fois, des attributs de l'héroïsme et de la morale. Il est difficile de ne pas voir, dans le recours systématique à la rhétorique de la morale, une volonté d'« oublier » la face sombre de l'histoire des États-Unis : l'extermination de 1600 à 1900 de dix millions d'Indiens sur leur propre sol, la réduction à l'esclavage de millions d'Afro-américains (voir Annexe 2), les incessantes interventions dans les affaires internes des pays latino-américains pour contribuer à y installer des dictatures.

Tout au long de l'histoire de leur pays, les dirigeants américains ont usé du mythe de l'exceptionnalisme. Dans un premier temps, ils l'utilisèrent dans un double but : justifier une politique isolationniste sur la scène internationale et une politique expansionniste sur le territoire américain. Dans un deuxième temps, les dirigeants américains firent appel à la rhétorique de l'exceptionnalisme pour justifier leur interventionnisme et leurs velléités

²⁷⁸ *Ibid*, p.18.

²⁷⁹ Godfrey Hodgson, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven, The Yale University Press, 2009.

hégémoniques. Pour se limiter à la période récente, avec l'arrivée de George Bush à la Maison Blanche et la montée en puissance de la droite chrétienne et des néoconservateurs, l'exceptionnalisme a atteint ses limites ultimes. À l'abri de sa perception religieuse du monde, Bush a adopté une position évangélique radicale et a donné de l'exceptionnalisme une définition qui conférait aux États-Unis « le droit de changer le monde ». L'Amérique moralement supérieure aux autres nations, parce qu'elle est l'incarnation du bien, est autorisée à mettre le monde en ordre. La rhétorique de Bush témoigne de la volonté de celui-ci de porter le concept d'exceptionnalisme à sa limite ultime, voire d'aller au-delà : en parlant d'axe du mal et d'États voyous pour justifier une guerre préventive, Bush a cédé à la tentation de l'« exemptionnalisme »²⁸⁰, pour reprendre le mot de Fukuyama, c'est-à-dire à la tentation de rejeter les normes et les règles en vigueur. La cruelle désillusion engendrée par la guerre en Irak et l'idéalisme néoconservateur qui avait présidé à son déclenchement favorisèrent une prise de distance des Américains à l'égard de l'exceptionnalisme. Certains critiques allèrent jusqu'à contester l'idée d'une nation américaine exceptionnelle, destinée à jouer un rôle particulier dans l'histoire et l'organisation du monde. Partant d'une approche réaliste, qui entre en contradiction avec l'exceptionnalisme, Joseph Nye²⁸¹, en particulier, s'employa à démontrer l'absence de pertinence de ce dernier et plaida pour un engagement multilatéral des États-Unis. Pour Nye, la puissance américaine est prise dans un paradoxe, du fait qu'elle est trop forte pour être contestée par un autre État mais néanmoins trop faible pour résoudre tous les problèmes qui se posent dans le monde. L'intérêt national américain commande donc de rompre avec une politique unilatérale arrogante, dangereuse et contre-productive. Le point de vue de Fukuyama épousa à peu près les mêmes lignes mais les critiques de celui qui fut, jusqu'en 2002, associé au mouvement néoconservateur prirent un relief particulier.

L'élection de Barack Obama peut donc être vue comme un aboutissement logique de ce retournement contre la notion d'exceptionnalisme. Obama n'a toutefois pas, loin s'en faut, abandonné toute idée d'exceptionnalisme (et de nation indispensable) mais il s'est efforcé de gommer l'arrogance qui accompagne généralement la promotion des valeurs dont les États-Unis se revendiquent. Si Obama a repris à son compte l'idée de multilatéralisme, nous savons, pour l'avoir démontré, qu'Obama en a fait un usage très partiel et très modéré et que cette notion est avancée pour masquer un refus de la multipolarité. L'exceptionnalisme américain n'est donc pas mort. Il l'est d'autant moins que les conservateurs américains, particulièrement les membres du *Tea Party*, s'emploient

²⁸⁰ Francis Fukuyama, *America at the Crossroads : Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*, New Haven, The Yale University Press, 2006.

²⁸¹ Joseph Samuel Nye Jr., *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go it Alone*, Oxford University Press, 2002.

non sans succès à en maintenir vivante la flamme et tout laisse penser que la politique de Donald Trump ne rompra pas avec cette évolution.

L'exceptionnelle vitalité du modèle américain, la force de l'exceptionnalisme, même écorné depuis 2001, souligne par contraste, cette fois sur le plan géopolitique, la gravité de la crise de l'identité européenne. Cette crise identitaire de l'Europe a des effets d'autant plus ravageurs sur l'Union européenne qu'une identité ne se construit pas : elle ne peut être que le résultat d'une évolution lente, non celui de l'application de formules abstraites mises à la mode par des *think tanks* ou du refus d'éléments jugés politiquement incorrects. En outre, contrairement aux États-nations qui la composent et qui se sont construites par exclusion (sont inclus ceux qui ne sont pas exclus), l'Union européenne s'est bâtie par inclusion (sont exclus ceux qui ne sont pas inclus). Or « toute identité [étant] construite sur des négations »²⁸², l'absence de négations conduit à une dissolution de l'identité, en particulier quand il s'agit d'un ensemble culturel *a priori* hétérogène. La dynamique de désintégration de l'Europe, consécutive au cosmopolitisme galopant, à la disparition des traditions, à la course effrénée au profit, ruine toute possibilité d'émergence d'éléments d'identification culturels. La force d'attraction potentielle des religions ou l'éventuel attachement à un ensemble de valeurs partagées sont profondément affaiblis par l'héritage historique et l'exotisme des différentes cultures, étrangères les unes aux autres. L'Union européenne, en tant qu'institution sans consistance, offre un visage peu attrayant aux « citoyens » européens. Les institutions se limitent à promouvoir une identité européenne fondée sur un universalisme général et abstrait, insuffisant pour garantir la cohésion de l'institution et qui mène les citoyens des pays européens à se désolidariser de l'Union. Ce vide institutionnel n'est toutefois que le reflet du vide identitaire et culturel de l'Europe. Les problèmes auxquels l'Europe, et l'Union européenne, se trouvent confrontées sur le plan identitaire sont si nombreux et si complexes que la liste en est quasiment infinie : disparition progressive du sentiment national sans qu'un attachement à l'Europe ne soit susceptible d'offrir une solution de rechange, absence de directives culturelles et identitaires permettant l'intégration aux valeurs culturelles européennes des migrations encouragées par les marchés, déclin de la fécondité, disparition progressive de la famille et du couple, sacralisation de l'épanouissement individuel, absence de transcendance religieuse ou politique, ostracisation de toute contestation des évolutions « sociétales », montée de l'apolitisme, etc. Ces problèmes neutralisent l'action politique et le pouvoir – si pouvoir il y a – se

²⁸² David Engels, *Le déclin: La crise de l'Union Européenne et la chute de la République romaine. Analogies historiques*, Paris, Le Toucan, 2012.

trouve confisqué par une élite auto-proclamée et une bureaucratie européenne où le népotisme, difficilement contrebalancé par les instances démocratiques, le dispute à la méritocratie. Les différentes appartenances ethniques, les comportements démographiques, les identités culturelles, spirituelles et intellectuelles, les exigences sécuritaires, les idéaux institutionnels sont, aujourd'hui, si conflictuels au sein de l'Union que la crise pourrait aboutir à l'implosion du système. Mais le risque n'est pas mince, inversement, de voir l'Union adopter l'autoritarisme qui sied aux faibles et les nations réduites, au moins pour certaines d'entre elles, à la provincialisation. Le retour à une fédération d'états-nations et à une démocratie nationale semblant à peu près impossible, la naissance d'une société européenne « impériale » et autoritaire n'est pas exclue.

Si le mythe de la destinée manifeste et la conception téléologique de l'Histoire qui en est la marque ne sont pas étrangères à la propension des États-Unis à l'expansionnisme et, partant, à la tentation impérialiste, il en est de même d'une des composantes majeures de la société américaine, pourtant sans rapport avec l'impérialisme. Forte du sentiment d'abriter un peuple investi, comme aucun autre peuple, d'une mission divine, et à ce titre habilitée à draper sa volonté de puissance dans le langage de la nécessité, la nation américaine s'est initialement construite autour des grands principes de liberté et d'autodétermination, indépendamment de tout pouvoir religieux et de toute obédience ethnique ou culturelle, tous les individus de toutes nationalités étant fondus en une race nouvelle. Ce multiculturalisme et cette multiethnicité des origines sont également un des visages de l'exceptionnalisme américain mais leur sens a subi, au fil du temps, de profondes mutations et suscité de fortes critiques.

5. Le multiculturalisme

Le concept de multiculturalisme a connu, dans les sciences sociales, de multiples usages et le mot, depuis son introduction au XX^e siècle, est l'objet de nombreuses controverses quant à sa définition et à son interprétation. Il peut être simplement défini comme un constat de fait, comme une situation relevant d'une diversité culturelle, d'une forme de pluralisme propre à toutes les démocraties occidentales. Mais le terme renvoie le plus souvent à une approche idéologique de la diversité comme donnant lieu à des manifestations identitaires susceptibles de remettre en cause l'unité ethnique et culturelle des États-nations. Le multiculturalisme, qu'il fasse l'objet d'une acceptation ou d'un rejet, s'est imposé comme porteur d'un profond changement des normes politiques. Le choix politique que la question du multiculturalisme impose est celui de la reconnaissance des

différences et de la promotion des spécificités culturelles et de leur représentativité au sein des États-nations. Le problème posé est donc celui de la tension entre les principes des États-nations obéissant depuis leur création à une certaine unité territoriale, culturelle et linguistique et la demande de plus en plus forte de la prise en compte de la diversité ethnique et culturelle et de la possibilité de l'inclure dans la communauté politique nationale. Les points de vue sur cette question vont du multiculturalisme perçu comme fondement de la démocratie (vision qui implique le respect des identités culturelles multiples et l'égalité des droits) au multiculturalisme synonyme de remise en cause de l'unité nationale dont l'État est garant et de dérive potentielle vers une forme de communautarisme, voire de tribalisme. La question du multiculturalisme glisse ainsi de l'analyse des relations entre groupes ethniques à celle de son impact sur l'unité nationale et l'identité des États-nations qui sont amenés à redéfinir leurs principes d'universalité et de citoyenneté et à rechercher un nouvel équilibre entre leurs institutions nationales et les structures communautaires émergentes.

Né au Canada, le concept de multiculturalisme sera d'abord défini comme la « politique de la reconnaissance », c'est-à-dire, selon Charles Taylor, comme la « défense démocratique de la diversité culturelle dans une perspective universaliste » qui trouvera une légitimité institutionnelle dans la Charte des droits et libertés, caractéristique fondamentale de l'État canadien. Le terme entrera en résonance, aux États-Unis dans les années 1960, avec la demande de reconnaissance des minorités ethniques, notamment des Noirs, qui trouvera une traduction politique avec les mesures d'*affirmative actions* visant à réduire les inégalités raciales. Mais la question du multiculturalisme se posera également dans les démocraties d'Europe (et même dans le cadre de la construction européenne) confrontées aux problèmes de l'organisation des populations issues de l'immigration et à la revendication de leurs spécificités dans la sphère publique.

La vieille métaphore du *melting pot*, inventée par les Européens et plaquée sur la société américaine, a perdu une part de sa valeur explicative. L'Amérique est désormais multiculturelle et multi-ethnique au sens où elle est faite d'une mosaïque de communautés juxtaposées qui toutes tendent à rejeter les métaphores assimilationnistes. Le multiculturalisme américain, qui en Europe se voit qualifié de différentialisme et/ou de communautarisme et semble flirter avec le séparatisme, suppose paradoxalement l'existence d'une identité politique commune et proprement américaine : Bill Clinton, dans son discours inaugural de 1993, ne manqua pas de rappeler que « chaque génération d'Américains se [devait] de dire ce qu'est un Américain » ; Bill Hing, le juriste aux multiples origines, lui répondit que la société américaine devait reconnaître « la nécessité

du séparatisme dans certains secteurs »²⁸³, sans non plus oublier de préciser que le concept d'Américain devait être élargi, diversifié et dépouillé de tout caractère « eurocentrique ».

L'évolution du sens à donner au multiculturalisme par rapport à l'époque où les Américains étaient censés n'être que des Anglais modifiés et l'Amérique un creuset assimilationniste n'est probablement pas une rupture aussi nette qu'on pourrait le croire. Même si le terme de « multiculturalisme » ne fut inventé qu'au début du XX^e siècle, l'Amérique a toujours été, de manière plus ou moins apparente, composée d'une myriade de communautés ethniques, culturelles, nationales et religieuses. Mais cette extrême diversité, et c'est pour cela que l'on a usé – probablement de façon excessive – de la métaphore du *melting pot*, n'a jamais confiné au tribalisme : le tissu ethnique et religieux américain ne s'est jamais réellement fragmenté ; le multiculturalisme, présent dès les origines et désormais assumé et revendiqué, n'a jamais mis en péril le sentiment d'attachement à la nation. Quelle est donc la vraie nature du multiculturalisme américain, en particulier depuis que le *melting pot*, capable de contenir les forces centrifuges qui auraient pu emporter la nation américaine, a perdu de sa pertinence ? Corrélativement, de quoi est donc fait le ciment de l'Amérique qui garantit la coexistence de groupes aussi distincts et qui résorbe les tensions ? En un mot, comment l'Amérique a-t-elle pu survivre à ce qui aurait dû « normalement » la condamner à la désintégration ?

À la métaphore de *melting pot*, qui évoque l'assimilation des étrangers, va se substituer dans les années 1990 celle du *salad bowl*. En 1995, les auteurs du *Multicultural law enforcement*²⁸⁴ décréteront la fin du *melting pot* et de la conception assimilationniste de l'intégration à la société américaine. Ils iront même jusqu'à affirmer que l'un et l'autre n'ont jamais réellement existé : le creuset assimilationniste a sans doute fonctionné pour les immigrants originaires d'Europe mais les Indiens, les Noirs et les immigrants non-Européens furent exclus du *melting pot*. Au fil de l'histoire américaine, ce dernier est devenu un mythe dissimulant une réalité : si l'Amérique est un creuset, c'est celui de la diversité raciale, ethnique et culturelle, la population d'origine européenne étant désormais submergée par les populations noires, hispaniques et asiatiques – populations victimes de l'« américanisation » forcée. Ces éléments sont typiques de la pensée multiculturelle anti-assimilationniste : une métaphore, celle du saladier, très suggestive et légèrement caricaturale ; un adversaire, le *melting pot* ; des victimes, les populations de couleur, auxquelles il convient de venir en aide à la fois pour préserver leur héritage

²⁸³ Bill Ong Hill, « Beyond the Rhetoric of Assimilation and Cultural Pluralism: Addressing the Tension of Separatism and Conflict in an Immigration Driven Multiracial Society », *California Law Review*, 81, n°4, July 1993, pp. 866-868.

²⁸⁴ Robert M. Shusta, Deena R. Levine, Herbert Z. Wong, Aaron T. Olson, Philip R. Harris, *Multicultural Law Enforcement: Strategies for Peacekeeping in a Diverse Society*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1995. [6th Edition, 2015].

culturel, défendre leurs intérêts et faire bénéficier la nation de la richesse liée à leurs différences. Les multiculturalistes préconisent donc de mettre fin à l'hégémonie culturelle du groupe dominant et de rejeter le système d'assimilation imposée dès l'origine par les Anglo-américains. Les représentations de la société américaine portées par l'école multiculturaliste et, par contrecoup, par l'école assimilationniste, sont donc au moins autant prescriptives que descriptives. Il est difficile de ne pas accorder aux multiculturalistes la réalité de la marginalisation culturelle des minorités, la difficulté pour celles-ci de s'intégrer à la société américaine et, *a contrario*, la suprématie exercée par les « Blancs ». Les partisans de l'assimilationnisme reconnaissent d'ailleurs les insuffisances, voire les contradictions, du *melting pot* et la faible intégration des minorités à la société américaine mais ils n'entendent pas rompre avec le modèle culturel traditionnel. Leur objectif est d'aider les minorités ethniques à franchir les obstacles de façon à faciliter leur intégration à la société. Que l'assimilation ait en partie échoué ne doit pas signer l'abandon des objectifs qu'elle vise. Mais les multiculturalistes ne se contentent pas de constater l'absence d'intégration des minorités. Ils considèrent que celle-ci n'a pas à se faire et qu'il convient de reconnaître et de tolérer la diversité culturelle et plus encore d'utiliser le levier du pluralisme des cultures des diverses minorités pour transformer la société à leur profit. Il s'agit notamment de remettre en cause « l'ordre historique établi, au moyen d'une série d'articulations anti-hégémoniques, de contre-mythes et de contre-narrations au sein d'une matrice de discontinuités et de ruptures pédagogiques.²⁸⁵ » En outre, pour résister à la destruction de leur identité et affirmer leur solidarité de groupe, les minorités, en particulier les Afro-américains, sont encouragés à faire valoir leur culture et à rejeter la culture « blanche » au bénéfice d'une culture « afrocentriste ». Le maximalisme de ces positions a entraîné la naissance d'un courant de pensée, le multiculturalisme civique, situé à mi-chemin de l'assimilationnisme et de ce multiculturalisme radical. Pour ce courant, les défenseurs du *melting pot* ont oublié que, par apports successifs, la société américaine a cessé d'être anglo-saxonne et que la citoyenneté américaine s'est progressivement étendue à une centaine de peuples mais, symétriquement, les anti-assimilationnistes, en célébrant la diversité et en fustigeant l'« hégémonie eurocentriste », prennent le risque de perdre de vue l'héritage démocratique et de ne plus comprendre l'apport des premiers européens à l'élaboration des institutions américaines.

Nous pouvons passer rapidement sur les conclusions délirantes que certains multiculturalistes radicaux ont cru devoir tirer de leur lutte contre l'« hégémonie

²⁸⁵ Christine Sleeter, Peter McLaren, *Multicultural Education, Critical Pedagogy, and the Politics of Difference*, New York, State University of New York, 1995.

eurocentriste » (la défense des racines européennes de la culture américaine vaudrait allégeance à une vision « néo-aryenne » de l'histoire, l'origine européenne des sciences physiques et naturelles serait un mythe, les Sioux seraient à l'origine du modèle de l'atome de Bohr, les Incas et les Aztèques auraient inventé l'agriculture, les Égyptiens auraient inventé la sculpture, ...) pour en venir à la métaphore du *salad bowl*, symbole de la prévalence du multiculturalisme, susceptible à leurs yeux de se substituer à celle du *melting pot*. L'étude de la pertinence de cette notion est importante car elle ne relève pas *a priori* d'un programme mais a vocation à représenter une réalité : elle n'est pas exclusivement prescriptive mais se veut également descriptive. Le sens présumé de cette métaphore repose sur une interprétation erronée de la devise *E pluribus unum*²⁸⁶, interprétation en vertu de laquelle les auteurs de la devise aurait plaidé d'emblée pour l'option multiculturaliste, pour le *salad bowl* plutôt que le *melting pot*. En tout état de cause, quelle que soit la métaphore à l'appui du multiculturalisme radical, personne ne peut raisonnablement adhérer à l'idée qu'une nation pourrait se résumer à la simple coexistence de communautés ethniques et culturelles homogènes refusant toute forme d'assimilation. Le séparatisme qui résulterait d'une telle situation est, en tant que programme politique, une impasse car il vaudrait condamnation de la nation, et, en tant que représentation de la société américaine passée ou présente, une ineptie. Toutefois, les partisans de ce multiculturalisme n'ont pas désarmé. Portés par une haine viscérale de l'Occident, à commencer par sa composante américaine, ces derniers estiment avoir remporté quelques victoires : dans le sillage du mouvement pour les droits civiques, dans les années 1960, l'entrée en application du principe de discrimination positive (*affirmative action*) sous les présidences de Johnson et Nixon fut perçue comme un premier pas vers un « vrai multiculturalisme », d'autant que les politiques fédérales et les décisions de la Cour suprême ont pu donner l'impression que cette évolution était non seulement amorcée mais également irréversible et que l'on avait ainsi mis fin aux conséquences culturellement délétères du « rouleau compresseur de l'assimilation²⁸⁷ ». C'est le plus souvent cette vision d'une Amérique radicalement multiculturelle et championne de la discrimination positive qui s'impose – à tort – à l'observateur européen.

L'élaboration de l'identité américaine s'est toujours trouvée tiraillée entre le contractualisme hérité des Lumières européennes et une conception ethnique de la société

²⁸⁶ La devise *E pluribus unum* serait un emprunt à un poème de l'*Énéide*. Virgile, dans ce poème écrit, en effet, *Color est e pluribus unus*, une formule culinaire qui renvoie à la recette du *moretum* (un plat composé de légumes, d'épices et d'huile d'olive, le tout mélangé à un fromage blanc pour former une boule), nom du poème. Grâce à ce mélange, les couleurs d'origine se fondent en une seule couleur. Il faut une particulière mauvaise foi ou une méconnaissance du latin pour voir dans cette allégorie culinaire quoi que ce soit qui évoque un *salad bowl* alors que la boule n'évoque ni un bol ni une salade, puisque précisément les éléments de départ se fondent en une boule unicolore. Si l'on veut à tout prix y voir une métaphore, c'est celle du *melting pot* qui s'impose.

²⁸⁷ André Siegfried, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1927.

appuyée sur le triptyque race-culture-langue. Les dirigeants politiques, eux-mêmes, ont les plus grandes difficultés à adopter une position claire entre le modèle civique, assimilationniste et culturellement unitaire, à l'anglo-saxonne, et le modèle ethnique de la diversité pluriculturelle prôné par les défenseurs de la tolérance ethno-religieuse. C'est pourquoi un Américain « bénéficie » presque toujours d'une double allégeance : une allégeance à son groupe ethnique qui ne s'oppose nullement à une allégeance politique à la nation américaine. Ce point, qui échappe le plus souvent à la compréhension de l'observateur européen, est crucial car il montre bien que la société américaine fut toujours, en un certain sens, multiculturelle, même si aux deux extrémités du spectre qui va de l'assimilationnisme pur et dur au séparatisme, se sont trouvés des pourfendeurs de l'allégeance multiple. Mais il existe diverses formes de multiculturalisme.

Les multiculturalistes radicaux, nous l'avons vu, sont partisans du primat de l'ethnique sur le civique et d'un traitement différentiel selon l'appartenance ethno-raciale. Il faut, selon eux, préférer certaines races à d'autres, donner un avantage aux Noirs et aux Hispaniques pour leur permettre un meilleur accès à l'éducation et à l'emploi, trop longtemps réservés aux « Blancs ». Même s'ils conviennent volontiers que cette politique de l'*affirmative action* est injuste à l'égard de ceux qu'ils définissent comme des « victimes innocentes », les multiculturalistes radicaux considèrent que le traitement préférentiel est une condition *sine qua non* de la réduction des écarts entre les descendants des « Anglais » et ceux des groupes qui furent colonisés et exploités. La politique doit donc se ramener à la gestion des revendications émanant des divers groupes au sein d'une nation éclatée qui se réduirait à un agrégat de solidarités indépendantes les unes des autres, la recherche du bien commun n'étant que le faux nez d'une politique oppressive inventée par les dirigeants politiques au bénéfice du groupe dominant. Ce mouvement anti-assimilationniste, très en vogue dans les années 1980, est aujourd'hui en perte de vitesse. Les politiques d'*affirmative action*, qui n'ont d'ailleurs jamais reçu l'assentiment du Congrès, sont appelées à disparaître à brève échéance : elles ont déjà été abolies dans quatre États, la Californie et le Washington à la suite de référendums d'initiative populaire, en Floride sous la menace d'un référendum et au Texas au terme d'une décision d'un tribunal de l'État.

Le multiculturalisme radical est en opposition complète à celui qui prévalait à l'époque où les tenants du *melting pot* entendaient résorber la multiplicité des cultures dans le creuset assimilationniste. Cette conception classique du multiculturalisme a toutefois toujours des défenseurs : la majorité des juges de la Cour suprême privilégient les droits individuels et l'accession de tous au rêve américain selon le seul mérite des citoyens. La diversité ethnique doit s'effacer devant le civisme républicain et la sphère publique ne doit pas laisser place aux considérations ethnico-religieuses réservées à la sphère privée.

Le *melting pot* n'a donc pas épuisé ses ressources. Mais les tenants du multiculturalisme radical ont beau jeu d'opposer aux « conservateurs » que l'utopie égalitaire qu'ils entendent promouvoir est toujours restée au stade des intentions et que l'égalité des chances, à supposer qu'elle ait été réellement mise en œuvre, ne s'est jamais traduite par une égalité des résultats.

Le multiculturalisme civique, expression à la limite de l'oxymore puisqu'elle traduit la volonté de faire converger le particularisme ethnique et l'universalisme républicain, ne conteste pas la diversité ethnique et culturelle ni les discriminations raciales de la société américaine mais considère qu'une telle situation ne justifie pas le traitement préférentiel et que la diversité des cultures ne doit pas être exacerbée et donner lieu à une ethnicisation complète des rapports sociaux et au séparatisme. Cette tendance est désormais largement majoritaire dans la population américaine et parmi ses dirigeants en ceci qu'elle permet de tenir compte de la diversité culturelle de la société tout en promouvant un attachement à la nation.

Les États-Unis constituent bien une nation singulière, irréductible aux schémas européens, à la fois civique et ethnique. L'attachement indéfectible à la nation de l'immense majorité des citoyens est une force. L'adhésion à une forme ou une autre de multiculturalisme pourrait être une faiblesse. De quoi est donc fait, outre le sentiment national, le ciment social de l'Amérique qui lui permet, sans difficultés apparentes, de résorber les tensions et de contenir les effets corrosifs de la diversité ethnique et culturelle sur la société et des tiraillements entre l'universel et le particulier sur le républicanisme ? Nous y reviendrons ultérieurement mais nous devons ici mentionner un des éléments de réponse à ces questions, du moins si l'on adhère à l'analyse de Michael Walzer²⁸⁸, analyse reprise par Denis Lacorne²⁸⁹ : l'éthique de la tolérance. Ce principe, initialement conceptualisé par John Locke, est toutefois à considérer avec beaucoup de précaution en ce sens que cette forme de civilité qu'est la tolérance s'applique (et s'est appliquée au travers des siècles) à divers degrés aux différents groupes ethniques²⁹⁰. Il est en effet difficile de gratifier d'un qualificatif aussi laudatif un pays qui a provoqué la disparition de dizaines de millions d'indigènes et réduit les Noirs à l'esclavage, même si, d'abord appliqué aux « groupes à traits d'union »²⁹¹, les (franco-, italo-, irlando-, germano-, ...) américains, ce principe de tolérance s'est étendu progressivement et à divers degrés aux minorités issues de nouvelles vagues migratoires et, au milieu du XX^e siècle, aux Indiens et aux Noirs. En outre, l'empreinte sur la société américaine du principe de tolérance ne

²⁸⁸ Michael Walzer, *What it Means to Be an American*, New York, Marsilio, 1992, p. 91.

²⁸⁹ Denis Lacorne, *La crise de l'identité américaine*, Paris, Gallimard, 1997, p. 54.

²⁹⁰ Nous ne reprenons donc que partiellement l'analyse de Walzer et Lacorne.

²⁹¹ Charles William Penrose, « Letters from Junius », *The Deseret Weekly* 39, 1889, pp. 53–54.

peut être évaluée qu’au regard de celle de la laïcité. La laïcisation en Amérique, dont nous avons vu qu’elle était plus aboutie qu’en Europe, a permis à l’État d’échapper à toute emprise religieuse (séparation de l’Église et de l’État) et de nationaliser la tolérance (liberté religieuse). L’omniprésence de références religieuses dans la société américaine, y compris, dans le discours politique, témoigne, elle, comme nous l’avons également montré, d’une sécularisation limitée. La confusion induite entre laïcisation et sécularisation conduit souvent les Européens à une double erreur. La première consiste à surestimer le poids des symboles religieux, comme en témoigne la surinterprétation de la plus récente de deux devises : le fameux *In God we trust*, devise ajoutée après la guerre de Sécession, figure bien sur les billets de banque américains, mais, et c’est ce qui importe, l’autre devise *E pluribus unum* coiffe, depuis 1782, le recto du Grand Sceau des États-Unis dont le verso, généralement reproduit sur les documents officiels de l’État fédéral, inclut l’œil de la raison au sommet d’une pyramide, les deux devises cohabitant d’ailleurs sur le billet de un dollar. En outre, la Constitution de 1787 et le *Bill of Rights*, à la différence des Constitutions françaises de 1791 et 1793, ne comportent aucune référence positive à Dieu ou à la Providence. Il ne s’agit pas de mésestimer le poids de la religiosité (voir infra) mais de ne pas y voir une quelconque entorse à la laïcité. La deuxième erreur, pendant politique de la première, revient à voir dans cette omniprésence des références religieuses la marque d’une république inaboutie. La différence que nous avons introduite entre république démocratique et démocratie républicaine et l’affirmation que cette dernière notion caractérise les États-Unis lèvent toute ambiguïté. Dans le rapport dialectique entre démocratie et république (au sens français de ces termes), les Américains placent certes le « curseur » plutôt du côté de la démocratie mais les États-Unis n’en sont pas moins une république²⁹². La coexistence au sein de la société américaine d’une laïcité forte et d’une faible sécularisation est un élément de réponse primordial à la question de la solidité du tissu social américain.

En Europe, du moins en Europe occidentale, l’émergence du terme « multiculturalisme » marque le passage d’une immigration économique temporaire à une immigration, notamment celle – économique ou politique – en provenance des pays musulmans, ayant fait souche dans les pays d’accueil et le plus souvent perçue comme porteuse d’une forme d’organisation communautariste et donc comme une menace pesant sur l’universalisme. Toutefois, dès les années 1980, l’usage du terme de multiculturalisme se répandit pour signifier un constat et un mode de représentation de sociétés où des

²⁹² Nous divergeons sur ce point de l’analyse de Régis Debray, du moins le Régis Debray de *Contretemps. Éloges des idéaux perdus*. Paris, Gallimard, 1992.

populations d'origines et de religions différentes sont amenées à coexister. En Grande-Bretagne, en France et en Allemagne, les partisans du multiculturalisme font valoir que la diversité anthropologique est un fait inhérent à toutes les sociétés modernes de façon à faire prendre conscience à l'opinion publique, extrêmement réservée, que les étrangers et leurs descendants sont « là pour rester » et que les principes de l'égalité des droits doivent leur être appliqués. Même si les discours des pays européens sur le multiculturalisme convergent, les définitions qu'ils en donnent ne coïncident pas. Il s'agit, en France, d'intégrer les différences ethniques et culturelles dans les structures institutionnelles porteuses des traditions républicaines et à ce titre hostiles à toute communautarisation. En Grande-Bretagne, la question centrale est celle de la représentativité des minorités raciales et ethniques. En Allemagne, le multiculturalisme apparaît comme un changement de la pratique institutionnelle vis-à-vis des minorités ethniques. Ces discours ne lèvent pas l'ambiguïté des pratiques entre reconnaissance et intégration des minorités.

La recherche de l'égalité de traitement implique l'extension de l'État-providence au domaine des identités, c'est-à-dire l'élaboration de politiques sociales capables d'assurer l'intégration des groupes issus de l'immigration. À la différence des États-Unis, où le multiculturalisme n'est que faiblement lié à l'immigration et où, en conséquence, une réécriture de l'histoire réinterprétée sous l'angle racial a tendance à s'imposer y compris dans l'enseignement, l'Europe aborde la question des origines par l'intermédiaire des partis politiques et des associations représentant les minorités.

Au-delà des controverses sur les conséquences des politiques menées (fragmentation de la société en communautés, accentuation des particularismes), les réflexions théoriques sur le multiculturalisme se concentrent principalement en une question de philosophie politique : la définition de la citoyenneté, de la justice sociale et de la notion de société inclusive. Le multiculturalisme, en Europe, est devenu un projet politique visant à reconstruire la société sur la base d'une diversité des identités : avec la mort du communisme, la montée consécutive de la repentance coloniale, de l'égalitarisme et de l'idéologie du *no border*, « l'Autre est progressivement devenu la figure régénératrice »²⁹³ grâce à laquelle la civilisation européenne est censée se réinventer. Cette idéologie n'est rien d'autre qu'une profonde remise en cause du modèle de l'État-nation, désormais considéré comme oppressif, et du rapport des sociétés européennes à leur Histoire. Le multiculturalisme, devenu « religion » politique, conjugue trois éléments : le récit exalté de l'avènement de la diversité, une inversion du rapport entre majorité et minorités, une mutation « diversitaire » de la démocratie. Ce volet de l'idéologie de l'indifférenciation

²⁹³ Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.

conduit à l'idée d'une « humanité réconciliée, délivrée de ses différences profondes, où les identités pourraient circuler librement et sans entraves dans un paradis diversitaire. »²⁹⁴

Ces mutations du multiculturalisme ne sont pas sans affecter la construction européenne. À ce multiculturalisme résultant pour l'essentiel de l'immigration extra-européenne vient, en effet, s'ajouter le pluralisme politique, culturel et linguistique lié aux particularités nationales et, à ce titre, présent dès les origines de la construction. L'Europe est donc confrontée à un double problème : celui du multiculturalisme d'origine extra-européenne, celui des particularités nationales qui se heurtent à l'ambition de construire un espace politique supranational. La question, maintes fois posée, d'une culture commune européenne passe par la résolution de ce système d'équations dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est ténu, d'autant que, même si les politiques d'immigration relèvent des États nationaux, les populations issues de l'immigration trouvent dans l'identité pour le moins incertaine de l'Union européenne et la fragilisation des identités nationales matière à asseoir leurs revendications d'appartenance à des espaces autres que ceux des États-Nations (constitution de solidarités autour d'une religion pour s'affranchir des contraintes de la laïcité). Aussi le multiculturalisme, au-delà de la question de philosophie politique, pose-t-il la question de la représentation institutionnelle des groupes que les États n'ont pas pu ou pas voulu « assimiler » dans le cadre de la légitimité nationale. L'édification d'un nouvel espace politique permettant de résorber les tensions entre des objectifs contradictoires reviendrait à la constitution d'un nouveau modèle de société européen, un modèle pluraliste fondé sur des principes nouveaux à partir des différentes cultures nationales et de celles des groupes minoritaires ; en un mot, faire naître une culture et une citoyenneté européennes.

Or, tous les débats sur la citoyenneté européenne ayant accompagné la transformation du grand marché unique en un espace politique n'ont abouti qu'à l'idée d'un modèle post-national et d'une pratique de la citoyenneté faite d'appartenances et d'allégeances détachées de l'identité nationale. Le paradoxe de l'Europe tient à ce que ces objectifs sont en phase avec les intérêts de réseaux transnationaux informels regroupant des populations issues de l'immigration et visant à influencer les États de l'extérieur. Faut-il en conclure que l'Europe est à même de dépasser les modèles étatiques et d'élaborer une culture politique commune ? On voit mal comment le multiculturalisme, qui est à l'origine de nombreux problèmes d'intégration au sein des États membres de l'Union européenne, pourrait contribuer à la résorption des particularismes nationaux dans un espace politique post-national auquel, par ailleurs, aucun des peuples n'entend souscrire.

²⁹⁴ ibid

6. Le poids de la religiosité

La religion est une fiction et une imposture que les esprits éclairés ont pour vocation de combattre et à laquelle il convient de substituer une « religion civile » : telle est la définition de la religion selon les philosophes des Lumières. À l'exact opposé du postulat – traditionnel – de l'origine transcendante du religieux et de l'autorité de puissances transcendantes dont les hommes sont tributaires, la philosophie des Lumières postule l'accessibilité des hommes à la connaissance des principes qui gouvernent les processus sociaux et politiques, en conséquence de quoi c'est l'ignorance de ces principes qui ouvriraient la voie à l'imposture de la religion et maintiendraient les hommes dans leur ignorance à des fins de domination. Le pouvoir intellectuel, et son arme fatale qu'est la raison, suffiraient à dissiper l'ignorance et à libérer les hommes de leur asservissement par le pouvoir religieux. La raison permettrait à l'homme des Lumières de (re)construire la société sur la base de principes rationnels, c'est-à-dire « naturels », à l'aune desquels les religions du Livre apparaissent comme des montages artificiels fondées sur des conventions nuisibles. La « religion naturelle » qu'il conviendrait de leur substituer est vierge de croyances inutiles, de dogmes, de rites et de cultes. Cette conception de la religion, ainsi réduite à une simple opinion, conduira la Révolution française à une politique de déchristianisation et deviendra progressivement la pierre de touche de la conscience contemporaine en Europe. Toutefois, la critique rationaliste des religions et la relégation de ces dernières au sein de l'irrationnel relèvent d'une approche elle-même irrationnelle, c'est-à-dire incohérente : pour que la raison humaine puisse s'exercer et vaincre les ténèbres, l'individu doit se référer à une Raison universelle transcendante qui fait de lui un être omniscient. Cette contradiction est solidaire de celle qui traverse la philosophie sous-jacente au libéralisme, condamnée qu'elle est à récuser la pertinence de la notion de société. Hume ne s'y est d'ailleurs pas trompé. Il a, dans le même mouvement, fustigé la naïveté des rationalistes et leur propension à faire de la raison un dieu omniscient, « juge du bien et du mal, maître absolu des passions », et dénoncé les insuffisances des théories contractualistes de la société censées asseoir leur autorité sur le consentement des individus : pour Hume, ce n'est pas le consentement du peuple qui fait l'autorité du souverain, c'est le fait que le souverain légitime soit reconnu comme tel qui lui assure le consentement de la société. Mais s'il a compris le fondement politique des institutions, Hume, à l'instar de tous les autres philosophes du XVIII^e siècle à l'exception de Rousseau, est resté aveugle à leur composante religieuse.

Il faudra attendre le XIX^e siècle pour assister à une évolution de la conscience européenne et à une certaine réhabilitation du religieux, au moins comme objet digne

d'intérêt intellectuel, et la Révolution française y a joué un rôle essentiel. Comme l'a remarqué Tocqueville dans *L'Ancien régime et la Révolution*, elle a procédé à la façon des révolutions religieuses : la Convention a fondé la république mais institué le culte de la raison ; elle a imposé la déchristianisation mais instauré le culte de l'Être suprême ; elle a institué, à l'instar d'une religion, de nouveaux rites ; elle a imposé un nouveau calendrier et prétendu fonder une nouvelle ère. La Révolution a, de plus, emprunté aux révolutions religieuses leurs formes originaires sacrificielles : les fêtes ne seront pas seulement pastorales mais également sanguinaires ; les parjures seront voués à la mort ; la Nation sacralisée exigera des sacrifices humains. La Révolution française a donc révélé une certaine homologie formelle entre le politique et le religieux. Mais il faut veiller à ne pas surinterpréter cette évolution du regard porté sur la religion. Certes les révolutionnaires ont toujours considéré l'athéisme comme une pathologie qui détruit la cohésion sociale et milité pour la sauvegarde de la fonction du Transcendant mais, pour Robespierre comme pour Locke, le recours à l'Être suprême n'est pas théologique, il est républicain. Dieu, pour Robespierre comme pour Rousseau, est un instrument civique au service des principes de la République.

Pour ce qui est des philosophes du XIX^e siècle, qu'il s'agisse de ceux pour qui l'histoire est celle du progrès du genre humain, comme Hegel ou Marx, ou de ceux qui, comme Nietzsche, interprètent l'histoire en termes de décadence, ils relègueront la religion, tout en accordant une place importante aux phénomènes religieux et à leur valeur sociale, au rang de construction intellectuelle plus ou moins chimérique. Marx attribuera au religieux une fonction propre : la religion, bien qu'« expression de la misère réelle et protestation contre la misère réelle » et, à ce titre, porteuse d'un « bonheur illusoire », n'est pas totalement un artifice. Mais elle est une idéologie déterminée, une construction intellectuelle, une superstructure à laquelle une transformation radicale de la société pourrait mettre un terme. Pour Hegel, bien que le christianisme soit à l'origine du monde moderne et ait été le premier à concevoir l'égalité de tous les hommes, donc que l'Occident soit l'accomplissement social et institutionnel du christianisme, la vérité religieuse, c'est-à-dire « la conscience de soi de l'esprit d'un peuple », ne serait que l'expression provisoire de vérités supérieures et aurait vocation à se résorber en une rationalité politique. Avec l'avènement de l'État moderne, l'œuvre du christianisme serait achevée. Nietzsche partage, avec Hegel, l'idée que les forces religieuses sont à la genèse du monde moderne. Le religieux est l'un des principaux facteurs des mutations culturelles et Nietzsche n'aura pas de mots assez durs pour fustiger les libres penseurs qui ne comprennent pas que les idées prétendument « modernes » qu'ils professent ne sont que

des idées chrétiennes vulgarisées, des « vertus chrétiennes devenues folles »²⁹⁵. Nietzsche a bien compris que le christianisme a façonné le monde moderne, lequel est incompréhensible à ceux qui méconnaissent les valeurs chrétiennes. Il a particulièrement montré, comme Tocqueville après lui, que l'Église avait contribué à l'avènement d'une société égalitaire. Mais Nietzsche se fera également (voir Annexe 3) l'annonciateur de la mort de Dieu et le prophète de la religion du surhomme dont *Ainsi parlait Zarathoustra*, sera l'écriture sainte. Tous ces philosophes – on pourrait y ajouter Comte ou Freud – ont ceci de commun que, s'ils consentent à admettre que la religion est nécessaire à la genèse des institutions et des sociétés modernes, pour eux la religion n'est pas à proprement parler une infrastructure et n'est donc pas indispensable à la stabilité et à la survie des sociétés.

Les sociologues reprendront des philosophes du soupçon l'idée, en la systématisant, que la religion est la matrice du lien social et que l'organisation religieuse des sociétés est à l'origine de toutes les autres institutions. C'est à cette conclusion que Durkheim arrivera dans *l'Année sociologique* : « La religion contient en elle dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. [...] On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immoralité, sur la vie, si l'on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été la forme première. »²⁹⁶ Toutes les grandes institutions sociales seraient donc, selon Durkheim, nées de la religion. Les successeurs de ce dernier étendront ce jugement à la vie économique : Mauss, dans *Essai sur le don*²⁹⁷, montrera les liens d'homologie entre les échanges marchands et les prestations cérémonielles ; Hocart, dans *Le mythe sorcier*, établira l'origine rituelle du paiement monétaire et de la division du travail. À la différence des maîtres du soupçon, ces pionniers de l'anthropologie montreront que la religion, loin d'être une superstructure idéologique, est bien une infrastructure rituelle des sociétés humaines. Mais ils laisseront une question sans réponse, à laquelle ils préféreront, en fait, ne pas répondre. La vie sociale et ses institutions, une fois impulsées et cimentées par la religion, peuvent-elles s'en émanciper ? La religion, enfance de l'humanité, peut-elle s'évanouir, une fois celle-ci devenue adulte ? Au contraire, la religion, après avoir été la matrice du lien social, est-elle indispensable à la stabilité de l'armature de toute société durable ?

²⁹⁵ Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*. Traduction française : Lucien d'Azay, *Orthodoxie*, Paris, Climats, 2010.

²⁹⁶ Émile Durkheim, *L'année sociologique*, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 [1897-1898].

²⁹⁷ Rappelons que, pour Mauss, l'« esprit du don » renvoie au respect des principes d'entraide au sein d'une communauté et des ferments de l'identité culturelle garantissant le maintien du lien social. Cette définition coïncide d'ailleurs avec celle du « communisme de base » tel que défini par David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our own Dreams*, New York, Palgrave, 1981.

Nombre d'analystes répondent positivement à cette dernière question en faisant valoir que, en dépit des diverses formes de sécularisation et de déchristianisation des sociétés européennes, aux religions traditionnelles se seraient substituées des mouvements politico-religieux qui, amorcés dès la Révolution française, ont dominé le monde moderne au XX^e siècle et revêtu toutes les formes essentielles des phénomènes religieux. Ces nouvelles religions séculières auraient, de plus, réactualisé l'alliance entre le sacré et la violence. Il ne nous semble pas, comme déjà précisé, que la Révolution française et sa mystique républicaine relèvent d'un phénomène religieux proprement dit (l'Être suprême n'est pas Dieu), ni que la Terreur ait une dimension sacrificielle. Certes cette dernière n'est pas qu'un simple dérapage de la Révolution, Saint-Just considérant que la fondation de la république requérait la mort du roi et la sauvegarde du tissu social l'anéantissement des ennemis, mais il n'y a pas de lien entre le régicide et la Terreur. Les dragons n'eurent pas à tremper leurs baïonnettes dans le sang du roi pour devenir soldats de la République. Le 14-Juillet est la commémoration de la prise de la Bastille ; qui se souvient qu'il s'agit également de la date anniversaire de la fête de la Fédération ? Si en octobre 1793, le pouvoir révolutionnaire fit procéder à l'extraction des corps des rois et des reines dans l'Église de l'abbaye de Saint Denis, c'est qu'il s'agissait de tuer une deuxième fois les Capet et ainsi de dépouiller Dieu de sa souveraineté (en vertu de laquelle il dispose de la vie des souverains) pour la transférer au Peuple. Mais ce dernier, même investi symboliquement de la souveraineté, ne saurait être un substitut à Dieu. Pour ce qui concerne le nazisme et le communisme soviétique, il est encore plus difficile de les considérer comme des religions au plein sens du terme au motif que l'un et l'autre auraient assumé des « fonctions » sociales ou psychologiques similaires à celles remplies par le christianisme ou le judaïsme. Hannah Arendt y a opposé un argument définitif : « c'est comme si j'avais le droit de baptiser marteau le talon de ma chaussure parce que, comme la plupart des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur. [...] Je ne crois pas que l'athéisme soit un substitut ou puisse remplir la même fonction qu'une religion. Mais [...] je suis convaincue que [...] notre découverte de l'utilité fonctionnelle de la religion produira un ersatz de religion. » Cette attaque – virulente, comme toujours chez Arendt – est dirigée, d'une manière générale, contre le fonctionnalisme naissant dans les sciences sociales, en particulier la sociologie, fonctionnalisme synonyme d'une perte de sens dans la vie intellectuelle. Par ailleurs, si nazisme et communisme ont répondu à un besoin de transcendance et donné naissance à des cultes, le fait de voir dans ces idéologies des phénomènes religieux, au sens des religions traditionnelles, relève d'une confusion entre religion et sacralité. Le dieu des révolutionnaires, le dieu des communistes, celui des nazis, c'est – si l'on ose dire – celui de Voltaire, un Dieu sans église, sans paroisse, sans clergé, sans réelle communauté (si ce n'est sous la contrainte),

donc sans religion. L'insuffisance des arguments avancés en soutien de la thèse de la religion comme socle indispensable à toute société durable n'invalide évidemment pas cette thèse mais met en évidence le déclin progressif, amorcé avec les Lumières, de la religion dans les sociétés contemporaines et l'émancipation du social et du politique par rapport au religieux et pose ainsi la question de l'impact de la fin de la centralité de la religion sur ces sociétés.

Une autre différence essentielle et irréductible entre les religions proprement dites et les « religions » séculières de substitution est la façon d'aborder la question de la perfectibilité de l'homme. La mort de la philosophie du péché originel, lequel pour les chrétiens n'est rien d'autre que l'hypothèse de l'imperfection ontologique de l'homme, a ouvert la voie à l'idée de la perfectibilité de la nature et de la condition humaine et, partant, à celle du progrès, c'est-à-dire à la croyance que la vie sociale, politique et culturelle de l'homme obéit à une forme de finalité. La sécularisation du christianisme – et avec elle la disparition du péché originel – et la mutation du finalisme – la finalité théologique cédant le pas à la finalité humaine – conduiront à l'idéologie du progrès : le progressisme. Né sous la pression des sciences physiques et biologiques au XVII^e siècle, le progressisme connaîtra son véritable envol au XVIII^e siècle avec la naissance du concept de perfectibilité. Néologisme né sous la plume de Jean-Jacques Rousseau, la perfectibilité désigne chez celui-ci la médiation entre la nature et la culture, ce qui distingue l'homme de l'animal : l'homme est voué à la culture et à l'historicité et est doté d'une capacité de changement et d'adaptation qui lui permet de s'arracher de son animalité originelle. Mais, mise au service du culte du progrès, la notion de perfectibilité va progressivement conduire au mythe de l'auto-fondation de l'homme : n'ayant pas été créé, l'homme peut se créer lui-même. Sur les ruines de la théologie, le projet de la fabrique de l'homme pourra se frayer un chemin et le progressisme devenir la force structurante de l'Europe moderne. Le malheur de l'homme, empêché de s'accomplir, n'est pas la conséquence d'une faute originelle mais héritier des circonstances sociales et historiques. Aussi l'Histoire est-elle conjointement responsable d'avoir entravé la marche de l'homme vers son accomplissement et d'être facteur de sa libération.

Le progressisme repose sur l'hypothèse que les progrès scientifiques et techniques engendrent un progrès politique et anthropologique qui améliore l'humanité dans ses dimensions les plus spécifiquement humaines. Le progrès n'a donc pas à être interrogé ni être justifié : il a (il est) une valeur autoprobante et le progrès est « une religion de substitution et [...] une religion du salut, [...] un salut à venir dans le cours d'une histoire profane.²⁹⁸ » Un aspect essentiel étaye le point de vue de Taguieff, celui de la dimension

²⁹⁸ Pierre-André Taguieff, *Du progrès*, Paris, Libido, 2001, p. 104.

sacrificielle du progrès : le sacrifice de la paysannerie et de la classe ouvrière du XIX^e siècle qui permettront la réalisation du progrès économique, le sacrifice de millions d'hommes morts au nom du progrès sur les champs de bataille. Marx admettra cette dimension sacrificielle du progrès et la destruction du monde féodal et aristocratique, en faisant l'hypothèse que cette dynamique sacrificielle aboutirait à la destruction de la bourgeoisie et au règne du prolétariat, promis à une destinée messianique d'émancipation. La logique sacrificielle nécessite le sacrifice du monde ancien. Aussi, acteurs de la Révolution française, révolutionnaires communistes et libéraux participeront-ils aux mêmes rites de la table rase : rejet du passé comme archaïque par les libéraux, rejet du passé réactionnaire par les communistes, exécutions de témoins de l'ancien monde (aristocrates, prêtres, contre-révolutionnaires) par la Révolution française. Le cantique de la table rase et du sacrifice qu'il suppose sera entonné par tous les thuriféraires du progrès. L'affaiblissement du christianisme a permis au progrès d'assumer un rôle de religion de substitution (tout en refusant de se reconnaître comme telle) sous le nom, qui est celui de ralliement des Modernes : le progressisme.

À partir du XIX^e siècle, le socialisme marxiste, le libéralisme et les mouvements qui déboucheront sur des régimes totalitaires obéiront, sous une forme ou sous une autre, à l'idéologie du progrès – le progrès vu comme l'évolution inexorable vers un état permanent où rien ne saurait plus changer (marxisme, mouvements totalitaires) ou comme une amélioration indéfinie et inachevable par définition (selon l'acception libérale). L'optimisme anthropologique issu des Lumières a ainsi irrigué le libéralisme, le marxisme et la plupart des formes de socialisme contemporaines même si l'idée de progrès collectif suscite depuis le milieu du XX^e siècle un enthousiasme nettement plus modéré. Le mythe de l'homme nouveau, fraternel, laïc, cultivé, impliqué dans les mouvements sociaux et la résistance à l'oppression dont le progrès humain devait accoucher et qui sera, jusque dans les années 1960, l'horizon de l'Occident européen, a en effet tendance à se dissiper. La promesse de perfectibilité de l'homme, pierre de touche du progressisme, outre qu'elle fut mise en congé à Auschwitz et au Goulag et qu'elle est aujourd'hui comptable de l'appauvrissement spirituel de l'homme dans toutes les sociétés européennes contemporaines, peut difficilement être considérée comme ayant été tenue ou en voie de l'être. L'idée de perfectibilité, qui continue à servir de programme aux divers camps se réclamant du progressisme, doit sa survie à la cécité de ses dévots. L'anthropologie ayant démontré qu'aucune forme de société ne pouvait être considérée comme porteuse d'un progrès par rapport à une autre, qu'il n'y avait pas de degrés d'humanités situés sur une hiérarchie, l'idée même de perfectibilité est vide de sens. L'impératif, essentiel au progressisme, de la reconnaissance de l'autre et du refus de la

hiérarchisation des civilisations interdit, en effet, toute possibilité de hiérarchisation des formes d'humanité, et ruine ainsi le dogme de la perfectibilité.

L'intelligentsia européenne semble désormais totalement acquise, sur ce point, aux thèses des philosophes des Lumières : le déclin des religions est patent et probablement inexorable. Qu'on le déplore ou qu'on s'en félicite, que l'on croit au caractère inexorable de cette évolution ou que l'on pense possible un retour du religieux qui en assurerait la pérennité et en montrerait la centralité, le constat s'impose à tous : les religions traditionnelles en Europe sont moribondes et les « religions » séculières de substitution ont été balayées ; reléguées à la sphère privée, considérées comme des croyances parmi d'autres, les religions suscitent l'indifférence. Cette indifférence aux religions – à l'exception récente de l'Islam qui la laisse sans voix – caractérise la conscience européenne moderne. La privatisation de la religion n'est pas le point d'aboutissement du mouvement de laïcisation amorcée par la séparation des Églises et de l'État. C'est avant tout la conséquence – et la cause, les effets rétroagissant toujours sur les causes – de la sacralisation de l'individu et des libertés individuelles et le choix désormais assumé des sociétés européennes de ne plus penser le collectif : qui des clercs ou des politiques en Europe oserait aujourd'hui poser les questions « qu'est-ce que la nation ? », « qu'est-ce que le peuple ? », « qu'est-ce que la patrie ? »

La quasi disparition du sacré n'est pas due qu'à l'effacement des religions traditionnelles et à la mort des « religions » séculières de substitution. Elle est également consécutive à l'abolition de la distinction entre le sacré et le profane. L'universalisation du sacré, qui consiste à attribuer un sens sacré à toutes choses, revient à abolir le sacré et le profane qui ne sont intelligibles que dans un rapport d'opposition. Le rôle du sacré dans le monde chrétien était de conférer aux réalités profanes, en particulier aux distinctions fondamentales de la vie humaine, une signification irréductible à la seule perception empirique : la naissance et la mort, le célibat et le mariage, la différence des sexes, les différences générationnelles, la paix et la guerre ainsi que l'art, le travail, etc. La vie sociale était ainsi prise dans un système de forces – indéniablement conservatrices, au double sens de ce qui interdit l'évolution (« Il en est ainsi et ne peut en être autrement ») et de ce qui garantit à la structure de la société sa stabilité. Aussi la distinction nette entre le sacré et le profane permettait-elle que s'exerce la tension entre le maintien de la structure et son évolution. L'institution religieuse est la forme la plus ancienne par laquelle la société s'efforce de donner sens au chaos originel (le péché originel pour le christianisme) et à y puiser le sens de son organisation pour s'en préserver. L'ordonnement religieux du chaos originel ne revient pas à refuser d'admettre que la

société peut s'auto-organiser mais à considérer qu'elle ne peut pas s'auto-instituer et que l'existence d'une tension entre la rigidité de la structure de la société et les forces de transformation est la condition même de la vie humaine. L'effacement de cette distinction entre le sacré et le profane est donc porteur de la disparition de la société soit par immobilisme, seules les forces conservatrices restant à l'œuvre, soit par désorganisation, la disparition de ces forces ne pouvant contrer les effets désorganisateur de l'entropie propre à toute entité livrée à elle-même. Or l'Europe contemporaine est témoin de la remise en question systématique voire de la volonté d'effacement des frontières entre le sacré et le profane, donc de la dissolution du sacré, au nom du désir d'homogénéité (toute différence étant vécue comme un lien hiérarchique insupportable), de la perfectibilité à l'infini de la société, de l'extension illimitée des libertés individuelles : « Nous avons l'impression que tous les signes et tous les mots qui formaient notre réseau conceptuel de base, et qui mettaient à notre disposition un système de distinctions rudimentaires, s'écroulent sous nos yeux : c'est comme si toutes les barrières entre les notions opposées s'effaçaient au fur et à mesure. Plus de distinction nette, dans la vie politique, entre la guerre et la paix, entre la souveraineté et la servitude, entre l'invasion et la libération, entre l'égalité et le despotisme ; plus de distinction incontestable entre le bourreau et la victime, entre l'homme et la femme, entre les générations, entre le crime et l'égoïsme, entre la loi et la violence arbitraire, entre la victoire et la défaite, entre la gauche et la droite, entre la raison et la folie, entre le médecin et le patient, entre le maître et le disciple, entre l'art et la bouffonnerie, entre la science et l'ignorance. D'un monde où tous ces mots dégageaient et identifiaient certains objets, qualités et situations bien définis, groupées en paires opposées, nous sommes passés à un autre monde où les oppositions et les classifications les plus importantes ont cessé d'avoir cours ²⁹⁹ ».

Nous avons souligné à plusieurs reprises l'importance de la religiosité comme composante de l'exceptionnalisme américain et son rôle primordial, depuis l'arrivée des puritains et des premiers colons, dans la structuration de l'identité américaine. Mais l'appréhension du poids de la religiosité aux États-Unis ne peut se comprendre sans celle, préalable, de l'idéologie républicaine. L'un des aspects de l'exceptionnalisme américain est, en effet, le caractère exceptionnel du Parti républicain.

À l'inverse de l'Europe, les États-Unis n'ont jamais réellement eu de tradition conservatrice et le Parti républicain, construit sur la défense du libre marché, l'anticommunisme et des choix culturels prosaïques, n'a ni base sociale précise ni postulat

²⁹⁹ Leszek Kolakowski, « Le besoin religieux », *Rencontres internationales de Genève*, La Baconnière, Neuchâtel, 1974.

idéologique clair. Ce que l'on appelle par commodité la droite américaine n'a ainsi aucun équivalent en Europe. Comprendre et analyser les fondements, les valeurs et les réalités de la droite américaine moderne n'est donc pas une tâche aisée mais néanmoins indispensable si l'on veut bien admettre que ses valeurs sont majoritaires dans le pays. Le Parti républicain est à la confluence de courants politiques divers, voire contradictoires. Cette complexité, difficilement discernable à l'origine du mouvement, alors uni derrière l'idéologie modérée de Lincoln, est allée croissant dans le temps avec l'adjonction au Parti de diverses franges plus libérales sur le plan économique, plus conservatrices (donc moins libérales) sur le plan culturel et plus agressives sur le plan de la politique étrangère. Le simple énoncé de ces trois traits caractérisant les évolutions du Parti républicain montre qu'il faut veiller à ne pas céder aux jugements paresseux des commentateurs européens sur la « droitisation », la « radicalisation » ou l'absence de « modération » du parti de l'éléphant. Il est vrai que le virage opéré dans les années 1960 sous la houlette de Barry Goldwater (qui se définissait lui-même comme le candidat républicain le plus à droite de l'histoire), la « révolution conservatrice » (expression délibérément oxymorique) conduite par Ronald Reagan dans les années 1980, l'influence des néo-conservateurs (venant de la gauche du Parti démocrate) dans les années 1990 et la montée en puissance des membres du *Tea Party* (ennemis déclarés d'un « socialisme » dont ils seraient bien en peine de définir le sens) dans les années 2000 n'aident pas à comprendre l'identité du Parti républicain. Mais se contenter de parler d'ultra-conservatisme, de dérive droitière, conduit à un contresens, le libéralisme étant, nous l'avons déjà souligné, une idéologie authentiquement révolutionnaire.

Pour autant que l'on puisse parler d'un clivage droite-gauche aux États-Unis, on peut situer le Parti républicain, lors de sa création en 1854, à gauche de son rival démocrate. C'est la question de l'esclavage qui est alors l'enjeu politique majeur. Après la victoire de Lincoln à l'élection présidentielle en 1860, la frange des républicains souhaitant l'abolition totale de l'esclavage sur l'ensemble du territoire sort gagnante de la guerre de Sécession et, après l'assassinat de Lincoln en 1865, parvient à faire adopter par le Congrès l'abolition complète dans un pays enfin réunifié et l'octroi aux Noirs de la nationalité et de la citoyenneté. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les républicains luttent pour la reconnaissance des droits des Noirs, l'intervention accrue de l'État fédéral et l'accroissement du *big business* tandis que les démocrates, alors dans l'opposition, continuent de défendre la ségrégation, les petits exploitants et les prérogatives des États sur Washington. Dans les années 1920-1930, le Parti républicain adopte une ligne nettement pro-business : les États-Unis doivent devenir une nation d'entrepreneurs où chacun peut réussir pour peu qu'il s'en donne les moyens. De ce fait, le discours républicain se fait de plus en plus critique à l'égard des syndicats dont les membres, très

attachés à la cause républicaine depuis la guerre de sécession, vont quitter massivement le parti. Par ailleurs, en raison de la prédominance des protestants au sein du Parti républicain, le sentiment anticatholique y sévit avec force. Les Américains approuvent massivement les mesures de dérégulation mises en œuvre par le parti de l'éléphant. Les idées libérales triomphent jusqu'au crash économique de 1929. La domination républicaine, une première fois écornée par l'élection de Woodrow Wilson en 1912, s'achève en 1932 par la victoire de Roosevelt, début d'un règne de trente années de la « Coalition du *New Deal* ». Pendant les deux décennies Roosevelt-Truman, le Parti républicain va voir s'affronter deux courants : celui qui souhaite garder en les aménageant les mesures du *New Deal*, celui qui entend les abolir et qui va progressivement devenir majoritaire au sein du Parti républicain. Le positionnement idéologique du parti de l'éléphant se fait alors sur des bases économiques mais également sur la politique étrangère. Le maccarthisme des années 1950, selon lequel le *New Deal* des démocrates a partie liée avec le communisme, en est l'une des manifestations. L'anticommunisme viscéral et le refus de tout interventionnisme de l'État en matière d'économie dessinent désormais le profil idéologique des républicains. Viendra s'y ajouter le traditionalisme culturel et religieux pour donner au Parti républicain son positionnement idéologique actuel.

Dans les années 1970, les démocrates adopteront une ligne économique keynésienne et feront cause commune avec les minorités raciales. Les républicains achèveront leur mue libérale sur le plan économique et conservatrice sur le plan culturel. La guerre du Vietnam ravivera la tendance séculaire des Américains à sentir leur nation menacée par des groupes étrangers ou américains : les francs-maçons ou les catholiques au XIX^e siècle, les *liberals* depuis les années 1930. L'aile « modérée » du Parti républicain est dès lors marginalisée. Avec l'arrivée à la Maison Blanche de Ronald Reagan en 1980, elle est écartée du pouvoir. Outre l'adhésion à un ultra-libéralisme économique et une politique étrangère très agressive, l'avènement de la droite chrétienne constitue le troisième pan de l'idéologie du Parti républicain. George Bush ajoutera, après les attentats du 11-Septembre, sous l'influence des néoconservateurs (venus, comme leur lointains prédécesseurs, de la gauche du Parti démocrate mais opposés au relativisme culturel de ce dernier), la guerre contre le terrorisme mais s'efforcera, sur le plan économique, de revenir sur les acquis du *New Deal* (privatisation de *Medicare* et du système des retraites) et adoptera, sur le plan culturel, une attitude très conservatrice. Le jusqu'aboutisme de Bush couplé à la crise financière de 2008 vont ouvrir la voie aux libertariens du *Tea Party*.

Aujourd'hui, aux côtés d'un courant « modéré », qui a quasiment disparu, et du courant républicain traditionnel, partisan d'un ultralibéralisme économique et d'un

conservatisme culturel, se développe donc une troisième branche, celle des libertariens qui défendent un libéralisme économique ultime et, comme l'indique la racine du terme, prônent la liberté individuelle en tant que droit naturel. La cohabitation, sur le plan « sociétal » d'un ultraconservatisme et d'un ultralibéralisme interdit que l'on puisse positionner l'idéologie du Parti républicain sur un axe gauche-droite et fait de celui-ci un parti sans équivalent en Europe.

La période post-moderne, en dépit de la laïcisation de la société, n'a pas remis en cause la prédominance de la composante religieuse dans la compréhension du monde et dans l'élaboration des choix politiques par les États-Unis (voir supra). En 1946, pour le Président Truman et son futur successeur, Eisenhower, la guerre froide était une « guerre de religion » mettant face-à-face puissances chrétiennes et pays athées : l'un et l'autre évoquèrent la nécessité d'un « réveil moral et spirituel » et d'une « régénération morale »³⁰⁰, le communisme ne pouvant être que l'œuvre de Satan. Imagine-t-on, même dans une Europe encore fortement christianisée, Churchill ou de Gaulle tenir de tels propos ? Lors de son élection en 1952, Eisenhower se présenta comme le « leader spirituel de l'époque ». C'est lui qui institua la prière au Conseil des ministres et qui déclara en 1954 que le gouvernement américain n'avait « de sens que s'il repose sur une foi profonde ». Le milieu des années 1950 fut jalonné de décisions de la présidence et du Congrès consacrées à l'affirmation de l'héritage religieux du pays³⁰¹ : adoption d'une loi instaurant un *National Day of Prayer*, adjonction de l'expression « *under God* » au serment d'allégeance (qui ne sera jamais retirée), ajout à la devise héritée des Lumières, « *E pluribus unum* », du fameux « *In God We Trust* » sur les billets verts à partir de 1956 (qui, en dépit des controverses, ne sera jamais non plus supprimé). Les promoteurs d'un tel patriotisme religieux eurent la sagesse de permettre, grâce au caractère œcuménique des formules, d'intégrer les catholiques à la lutte contre le communisme honni. Mais il faut bien comprendre que ces attitudes du pouvoir américain bénéficiaient d'une forte adhésion populaire où se mêlaient spiritualité et patriotisme. À l'aube des années 1960, 95% des Américains revendiquaient leur appartenance à une religion. La télévision, devenue vecteur culturel de première importance, retransmettait de nombreuses émissions à caractère religieux. Le cinéma n'était pas en reste : les héros des films américains incarnaient la justice, la rectitude morale, le patriotisme et la lutte du bien contre le mal et servaient d'exutoire à une population frustrée par l'enlisement de la guerre froide. En dehors du pays, les missions d'évangélisation, composées majoritairement d'évangélistes

³⁰⁰ Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, 1997.

³⁰¹ Lauric Henneon, *Histoire religieuse des États-Unis*, Paris, Flammarion, 2012, p. 323.

et de protestants fondamentalistes, s'adonnèrent à la lutte contre la progression du communisme. Cette dimension anticommuniste ne doit pas masquer le rôle joué simultanément par les pasteurs et les églises dans le combat pour les droits civiques de la communauté noire : nul n'a oublié que Ralph Abernathy et Martin Luther King, figures de proue du mouvement, étaient des pasteurs baptistes, ni que le fameux discours du second, « *I had a dream* », consentit des emprunts massifs à la rhétorique biblique.

La révolution culturelle des années 1960-1970 – où revendications féministes, communautarisme et relativisme ethniques, désacralisation de la famille, contestation du libéralisme ébranlèrent la société américaine – eut un impact considérable sur les conservateurs religieux. La sécularisation de la société américaine, exigée par la génération née dans l'immédiat après-guerre et progressivement entérinée au fil des décisions de la Cour suprême, provoqua des réactions des conservateurs chrétiens qui voyaient dans la déchristianisation en marche la prise en otage du pays par une minorité athée : la rhétorique fut celle de la « guerre de société ». Ce sont les catholiques qui, les premiers, s'insurgèrent, bientôt rejoints par les fondamentalistes protestants, notamment en raison de la lutte anti-avortement. Cette alliance, dans la lutte contre la déchristianisation de la société, eut des conséquences politiques importantes : l'idée que des catholiques puissent jouer un rôle éminent avait fait son chemin. Si Kennedy est toujours le seul président catholique de l'histoire des États-Unis, le *speaker* de la Chambre des représentants de 2011 à 2015, John Boehner, de même que son prédécesseur, sont catholiques. Il en est de même Joe Biden, vice-président pendant les deux mandats d'Obama. Mais ce qui mérite une attention particulière, c'est le fait que la colère et le combat moral des fondamentalistes contre l'autorisation de l'avortement et la dépénalisation de l'homosexualité ne donnèrent lieu à pratiquement aucune bataille juridique. Le président Carter, bien qu'opposé à l'avortement et très réservé à l'égard de l'homosexualité, décida de ne pas s'engager pour l'adoption d'amendements constitutionnels. Cette position de Carter, soutenue par la majorité de l'opinion publique américaine, pourtant elle aussi très réservée sur ces deux points, illustre l'un des aspects du fossé culturel entre Américains et Européens sur les questions de société : on peut être fondamentalement opposé à l'avortement sans pour autant chercher à le faire interdire ; on peut considérer l'homosexualité comme un péché absolu tout en s'opposant à toute forme de discrimination juridique à l'encontre des homosexuels. Même Ronald Reagan, élu en 1980, pourtant porté par la *Moral Majority*, ne parvint pas à faire interdire l'avortement.

Depuis les années 2000, les jeunes évangéliques accordent la priorité aux questions relevant de la lutte contre la pauvreté et de la protection de l'environnement. La majorité d'entre eux continuent de soutenir le Parti républicain mais certains ont rejoint le camp

démocrate et ont soutenu Barack Obama en 2008, estimant que ce dernier était un meilleur représentant des idéaux chrétiens que son opposant républicain. Toujours est-il que des évangélistes « progressistes » ont rejoint le Parti démocrate et constituent avec les catholiques modérés une *religious left* à côté de la *liberal left* qui doit en rabattre sur son intransigeance dans son opposition à la religion. L'une et l'autre se rejoignent, en revanche, sur les droits de l'homme, la justice sociale ou la protection de l'environnement. Le principal objectif de la *religious left* est de contribuer au débat public en s'appuyant sur des principes religieux et en adoptant un positionnement à mi-chemin entre la gauche athée ou « séculariste » et la droite religieuse de façon à ne pas laisser à cette dernière le monopole de la foi et à élargir l'influence de la religion dans la société. Cette émergence d'une gauche religieuse est un phénomène tout à fait remarquable. L'accroissement spectaculaire du nombre des *megachurches*, c'est-à-dire des églises géantes capables d'accueillir plusieurs milliers de fidèles, l'est tout autant. On en dénombre désormais plus de 2000 dans le pays, en particulier dans le quart sud-est. Cette tendance, que rien ne semble pouvoir inverser, reflète une modification du paysage religieux : un certain déclin du courant *mainline*. Mais ce déclin n'est en aucune façon le symptôme d'une quelconque sécularisation à l'europpéenne de la société américaine. Il s'agit d'une mutation du paysage ecclésiastique au profit des courants évangéliques et charismatiques, comme en témoigne l'essor des églises pentecôtistes et des églises évangéliques génériques dont les fidèles tendent à s'affranchir des ancrages religieux classiques. À cela s'ajoute, depuis 2008, une réticence croissante des Américains à la politisation des institutions religieuses : une majorité d'entre eux estiment que les institutions ecclésiastiques devraient s'abstenir d'intervenir dans le débat politique.

Le protestantisme des puritains, objet dès l'origine d'interprétations multiples, s'est progressivement enrichi et a connu, au fil des immigrations successives, de profondes évolutions. Au XVIII^e siècle, l'immigration allemande a apporté le piétisme. Les immigrations irlandaise, italienne et polonaise, au XIX^e siècle, introduisirent une forte composante catholique. À cela s'est ajouté, au XX^e siècle, le judaïsme des immigrants germanophones et russophones chassés par la montée du nazisme et du stalinisme. Plus récemment, les immigrés en provenance du sous-continent indien ou des pays du Moyen-Orient ont complété le paysage religieux des États-Unis en lui adjoignant l'islam. Aujourd'hui, les protestants *mainline* sont devenus minoritaires, les évangélistes (au sens large, c'est-à-dire en y incluant les charismatiques, notamment les pentecôtistes) tenant désormais le haut du pavé. Mais les catholiques, renforcés par l'immigration des latino-américains, représentent actuellement près du quart de la population – même si nombre d'entre ces derniers sont tentés par le pentecôtisme. Les catholiques, en raison de la

multiplicité de leurs origines géographiques (Europe, Amérique latine) et sociales (les Hispaniques étant généralement pauvres), ne constituent pas une force électorale homogène et le traditionnel clivage entre catholiques et protestants a vécu. Les rapprochements qui se sont opérés entre les « conservateurs » et les « progressistes » des deux communautés ont favorisé l'émergence, récente mais désormais largement répandue et fortement ancrée dans la population, d'une tolérance religieuse et culturelle : plus que jamais, la réprobation de l'avortement et du mariage homosexuel peut parfaitement cohabiter avec un refus de criminaliser l'un ou l'autre.

Au contraire des Européens, les Américains ne se sont pas détournés de Dieu et la religion est omniprésente dans la culture américaine. Tous les sondages d'opinion convergent pour montrer qu'une forte majorité d'Américains considèrent la religion comme « très importante » et que « *l'homo americanus est un homo religiosus* »³⁰². Tout indique par ailleurs la grande capacité de mobilisation des milieux religieux sur les questions caritatives. Loin des tendances dominantes en Europe, l'hédonisme n'a pas bonne presse aux États-Unis. Élément de l'héritage puritain, la méfiance à l'égard de la jouissance, y compris celle associée aux biens matériels (qui doivent être un moyen, non une fin), est une forme de réflexe immunitaire de la société américaine pour se protéger de la décadence du monde. Loin des clichés d'intolérance, de pudibonderie ou d'obscurantisme qui leur sont souvent accolés, la principale composante des groupes religieux est la ferveur qui les anime, le besoin de communauté pour faire face aux incertitudes du monde et leur infinie créativité. Cette exceptionnelle religiosité qui imprègne la société américaine dessine un paysage qui témoigne d'un fossé culturel entre les deux rives de l'Atlantique.

7. Transcendance ou nihilisme

Pourquoi le libéralisme culturel, conséquence inéluctable – c'est du moins le point de vue que nous défendons – du libéralisme économique, lui-même corrélé au libéralisme politique originel, a-t-il dû attendre la deuxième moitié du XX^e siècle pour s'imposer et régner en maître sur l'occident européen ? Plusieurs éléments de réponse s'imposent à l'énoncé même de la question. La sécularisation du « modèle eschatologique » de l'Europe, processus concomitant à l'émergence de la mystique du progrès, est un de ces éléments : « La philosophie moderne de l'histoire prend ses racines dans la croyance

³⁰² Liliane Crété, *Les puritains*, Éditions Olivetan, 2012.

biblique en la rédemption et prend fin avec la sécularisation de son modèle eschatologique³⁰³», la foi dans le progrès se substituant à la foi dans la Providence. La sécularisation de l'Europe fut une longue révolution philosophique et politique qui, pour aboutir à cette substitution, s'opéra en deux temps : la sécularisation consiste en l'interprétation en termes réalistes des deux thématiques chrétiennes de la cité céleste et du nouvel homme, c'est-à-dire des deux composantes de la doctrine du salut. Le premier moment est l'apparition dès le XIII^e siècle, contre la tradition augustinienne, d'une immanetisation de la *civitas dei* et de l'espérance évangélique et apocalyptique, ouvrant la voie à une théologie du salut immanente qui n'est autre que la définition du progrès. Le second moment est, à la fin du XIX^e siècle, sur fond d'effacement du christianisme, le renversement de perspective consistant en l'immanetisation du nouvel homme chrétien en un homme nouveau. Alors que pour saint Paul, le nouvel homme ne peut être qu'une réalité spirituelle, un nouvel homme déjà en germe dans le vieil homme et qui se révèle dans un mouvement semblable à une mue, l'homme nouveau du XIX^e siècle est appelé à exister dans l'immanence, dans la vie mondaine : « le "travailleur" de Jünger est une des figures anthropocentriques [de cet homme nouveau], issues des forges de la guerre, de l'usine, de la technique.³⁰⁴» Avant même les Lumières, l'immanetisation de la cité céleste donnera ainsi le coup d'envoi d'un mouvement de sécularisation qui, dans le sillage des Lumières et de la Révolution française, s'achèvera en l'immanetisation du nouvel homme. Cette seconde phase du mouvement est indissociable de la naissance de la mystique du progrès et corrélativement de l'historicisme, l'histoire étant parée, à l'instar des sciences de la nature, de tous les attributs de la scientificité. Le progrès et le sens assigné à l'histoire ont donné lieu à deux traductions : la marche triomphale vers un état idéal, point d'aboutissement du progrès ; une amélioration indéfinie de tous les aspects de la vie humaine. Les idéologies totalitaires souscriront à la première conception, le libéralisme sera tributaire de la seconde. Mais, dans un cas comme dans l'autre, seul le second mouvement de sécularisation, celui ayant conduit à l'immanetisation du nouvel homme, a pu s'appuyer sur l'espoir révolutionnaire pour donner naissance aux totalitarismes et au libéralisme.

Quelques précisions s'imposent pour cerner philosophiquement le totalitarisme, dans la mesure où nous avons (voir Annexe 3) écarté le concept car porteur d'une surcatégorisation ne permettant pas d'appréhender la spécificité du nazisme. Ce qui différencie au premier chef le totalitarisme, qui n'est pas nécessairement un régime autoritaire ou tyrannique, des autres régimes politiques est la disparition de la sphère

³⁰³ Karl Löwith, *Histoire et salut*, Paris, Gallimard, 2002 [1949].

³⁰⁴ Robert Redeker, *Le progrès ? Point final*, Paris, Éditions Ovadia, 2015.

privée. Le totalitarisme s'appuie sur une absence de transcendance : le corps social (la race, la nation, la classe) devient la seule référence et engendre des monstres ; un ersatz de transcendance se substitue à Dieu et le référent immanent joue le rôle du référent transcendant qu'il a remplacé. Dans chacune de ses versions, le nazisme, le fascisme, le communisme soviétique, le totalitarisme s'identifie à l'Un privé de transcendance qui constitue à la fois le contenu et la forme de la vie sociale dont la race, la nation ou la classe sont le point départ et le point d'arrivée.

Le libéralisme n'est pas assimilable à une forme de totalitarisme, même s'il se fonde sur une mystique du progrès, qu'il procède d'une forme achevée de sécularisation et qu'il partage avec les totalitarismes le rejet de toute transcendance.

Dans les régimes traditionnels, comme la monarchie de droit divin, l'Un est l'Autre, c'est-à-dire Dieu, toujours extérieur à la vie mondaine. L'Un, devant qui le pouvoir est responsable, se situe donc à l'extérieur du corps social et même en dehors du souverain lui-même. Le monarque est l'image de Dieu mais laisse Dieu à sa transcendance par rapport au monde. L'Autre, soit Dieu, est au fondement de l'état. Dans un régime de droit divin, le totalitarisme est impossible, la monarchie étant soumise au pape. De cette soumission résulte l'impossibilité pour le monarque de vouloir le totalitarisme ni même la résorption du public dans le privé. Dans un régime de soumission à Dieu, l'hétérogénéité de Dieu et de l'État est irréductible. Dans un régime totalitaire, le corps social se clôt sur lui-même. Il n'est ordonné à rien et n'a de compte à rendre qu'à lui-même. Le terrible constat, dressé par l'École de Francfort dès les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, semble s'imposer : les totalitarismes sont des retombées d'une certaine conception de la démocratie, des Lumières (par leur refus des fondements transcendants de la société et leur contribution à la sécularisation) et de la Révolution française.

Il en est évidemment de même du libéralisme qui, prisonnier de l'idéologie du progrès comme amélioration indéfinie de tous les aspects de la vie des hommes, est contraint de postuler la fin de l'histoire et débouche sur le règne de l'insignifiance (Castoriadis), du simulacre (Baudrillard), du vide (Kosic), de l'anarchie (au sens étymologique du terme, Schürmann). L'horizon du progrès est dès lors le nihilisme : l'insignifiance, le simulacre, le vide, l'anarchie signent le dépérissement des principes qui ont dirigé l'Occident européen et « auxquels les occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes, pour les y amarrer, les soustraire au changement et aux doutes.³⁰⁵»

³⁰⁵ Karel Kosic, *La crise des Temps modernes*, Paris, Éditions de la Passion, 2003.

Deuxième élément, corrélé au premier, à verser au dossier : comme l'ont montré Lucien Goldman³⁰⁶ et, plus encore, Cornelius Castoriadis, « le capitalisme n'a pu fonctionner que parce qu'il a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et qu'il n'aurait pu créer lui-même : des juges incorruptibles, des fonctionnaires intègres et wébériens, des éducateurs qui se consacrent à leur vocation, des ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle, etc. Ces types ne surgissent pas et ne peuvent surgir d'eux-mêmes, ils ont été créés dans des périodes historiques antérieures.³⁰⁷ » Le libéralisme économique a donc pu se déployer, dans un premier temps, au sein de sociétés capables d'en contenir les effets anthropologiquement destructeurs, effets à l'avènement desquels les « élites mondialisées »³⁰⁸ travaillent sans relâche depuis une trentaine d'années. Précisons que si ces types anthropologiques, auxquels Castoriadis fait allusion, ont pu continuer à exister et à contrer la montée en puissance du libéralisme culturel, c'est que, jusqu'au milieu du XX^e siècle, le libéralisme économique s'est déployé au sein de structures étatiques, religieuses et familiales héritées de l'Ancien régime et auxquels les années 1960-1970 mirent un terme. Tant que les éléments idéologiques fondamentaux de l'ancien monde – sens de l'honneur, goût du travail bien fait, respect de la famille, religiosité – purent produire leurs effets, intégralement dans le monde préindustriel et partiellement jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, l'individualisme émancipateur fut contraint par la barrière de ces traditions. La disparition totale des structures héritées de l'Ancien régime au lendemain de la Guerre fera voler en éclats ces barrières et laissera libre cours à la dérégulation de l'économie, à la globalisation et, plus encore, au libéralisme culturel. Ce point nous ramène, sur le plan économique aussi bien que sur le plan culturel, à Marx qui, dans sa dénonciation des « eaux glacées du calcul égoïste », avait prophétisé la destruction des structures traditionnelles et, sur le plan de la philosophie politique, à la période prérévolutionnaire : le clivage droite-gauche issu de la Révolution française a perdu, sous l'effet de la mondialisation économique, de l'effondrement du communisme et de l'hédonisme libéral-libertaire (qui concerne l'ensemble de l'échiquier politique de tous les pays européens), une grande part de sa pertinence ; la vie des sociétés obéit désormais au clivage de la place et du balcon, du *popolo* contre les *magnates* à l'instar des petites cités italiennes du Moyen Âge³⁰⁹.

³⁰⁶ Lucien Goldman, *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955.

³⁰⁷ Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe, Tome IV : La montée de l'insignifiance*, Paris, Gallimard, 1996. Voir également Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Paris, Climats, 2006. Christian Godin, *La démoralisation. La morale et la crise*, Paris, Champ Vallon, 2014.

³⁰⁸ Robert Reich, *The Work of Nations*. Trad. fr. *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.

³⁰⁹ Mario Aschieri, « La cité-État italienne du Moyen Âge. Culture et liberté », *Médiévales*, 48, 2015, pp. 149-164.

Troisième élément de réponse à notre interrogation, la disparition du sentiment d'appartenance à la nation est la marque de l'Europe contemporaine. Voir la nation comme un symbole archaïque, un lien d'appartenance dépassé, fait désormais quasiment consensus. Le passage au supranational, au moins au post-national, est censé s'imposer à tous. Le déclin de la nation s'objective par l'apparition d'États sans légitimation nationale. L'Allemagne est souvent définie comme une « démocratie post-nationale » dont la constitution ne ferait que traduire en termes juridiques un ensemble de valeurs jugées universelles. L'Union européenne a donné congé à l'idée de fédération d'États-nations pour se définir comme une communauté supranationale qui ambitionne de fonder une citoyenneté européenne sans pourtant être capable de faire émerger un fait national européen – pour la simple raison qu'il n'existe pas de peuple européen. Sans chercher à considérer l'appartenance à une communauté nationale comme une identité définie en termes de prédicats logiques et ainsi à en donner une définition dogmatique, force est d'admettre que la nation (dont on peut trouver des expressions très fortes dans les pays de l'ex-URSS, en Chine ou au Japon) est une communauté unie par un lien social, un imaginaire, un système de représentations et une histoire. Les effets centrifuges de la déchristianisation de l'Europe (dissolution des liens) et du libéralisme économique (abolition des frontières) n'ont pas peu contribué à l'effacement de la nation et à la criminalisation des défenseurs de la souveraineté nationale et de l'identité nationale (ce dernier terme présentant l'immense inconvénient d'avoir une connotation ethnique et d'avoir été manipulé, donc discrédité, par le marketing politique).

En outre, l'Europe vit une crise des idéalizations, des croyances symboliques qui ont structuré son histoire et, en conséquence, une crise de l'autorité, en particulier dans l'acception étymologique du terme, c'est-à-dire une crise de la capacité de s'augmenter, à être meilleur ensemble. Pour qualifier cette crise, diagnostiquée, il y a plus de cinquante ans par Hannah Arendt, Jean-Claude Milner parle d'« acratie » pour désigner le renoncement des gouvernants à exercer leur pouvoir, renoncement aggravé par deux phénomènes nouveaux, la révolution numérique et le pouvoir médiatique conduisant à la « dictature douce » de l'opinion. Depuis un demi-siècle, l'Europe vit l'effondrement des idéaux moteurs d'élévation commune, ceux de la nature, de Dieu, de la raison, du prolétariat universel, qui furent les grandes matrices de croissance, de croyance et de confiance. En outre, puisqu'il ne peut y avoir de pouvoir sans corps pour l'incarner, la maîtrise du style, l'éloquence du maintien, la correction de la tenue sont des attributs requis de ceux qui exercent le pouvoir. Il n'y a pas d'autorité sans corps augmenté, redressé par la puissance symbolique qui le promeut. Si le corps symbolique lié à l'exercice de la fonction s'efface devant le corps physique – et c'est le spectacle que nombre de dirigeants européens nous offrent quotidiennement – la figure de l'autorité se

résorbe en sa caricature et les bouffons investissent les lieux du pouvoir : « Aujourd'hui, on nous insulte [...] et on nous moque. Nos rois aussi avaient leurs bouffons. Mais le bouffon du roi n'entrait pas dans la cathédrale. Aujourd'hui, les bouffons occupent la cathédrale et les hommes politiques doivent leur demander pardon. Ce qui fait que ne viendront plus que les ratés de la profession. »³¹⁰

Mais l'élément peut-être le plus déterminant de l'Europe contemporaine est qu'elle est dans l'ombre portée du nazisme : l'Europe est post-hitlérienne. La Shoah, processus de néantisation des Juifs, d'effacement de l'existence de ceux qui, de par leur antériorité, se situaient aux origines de la culture européenne (voir Annexe 3), a provoqué le dépérissement du principe généalogique et de l'alternative identité/altérité, et ainsi du principe de raison (non contradiction et tiers exclu) et sapé les fondements de l'autorité. L'homme est un animal doté de la parole (Aristote) mais également un parlant qui questionne car il s'inscrit dans une histoire, c'est-à-dire une généalogie. C'est ainsi que le « pourquoi ? » n'eut pas droit de cité dans les camps de la mort et que les nazis n'eurent de cesse de pervertir le langage, de le « tailler jusqu'à l'os » (Orwell). L'envers de la raison est cette scène où le principe de non contradiction est aboli, cette scène qui est l'autre nom du chaos, là où aucune société ne peut survivre car privée de toute figure de la vérité, de tout scénario religieux (seule la religion peut permettre à la société de se maintenir à distance du chaos), là où les structures civilisationnelles (croyances, préceptes de la vie en commun, système d'interdits) se délabrent. C'est en cens que le nazisme procède pour une large part d'un crime contre le *logos*. Cette analyse permet, en outre, de lever ce qui, pour nombre de commentateurs, constitue un paradoxe : pourquoi la culture n'est-elle pas un rempart contre la barbarie ? Comment le pays de Hölderlin et de Goethe, de Bach et de Schubert a-t-il pu être le creuset du nazisme dont les hiérarques étaient, qui plus est, des amateurs d'art ? La réponse est simple : si la culture ne s'offre pas à la pensée et à l'expression (donc au *logos*), elle devient une catégorie vide ; le pur esthète vibre au bord du néant.

C'est en ce sens également que le nazisme et son « souffle nucléaire au sein de la société moderne »³¹¹ ont créé une fracture civilisationnelle. Le nazisme a ainsi doublement contribué à l'actuelle crise européenne qui prend l'allure d'un délabrement de ses valeurs constitutives et de son imaginaire. Le nazisme a, d'une part, mis à bas l'armature intellectuelle dont l'Europe s'était patiemment dotée depuis l'Antiquité et a en quelque sorte « fondé » le nihilisme et a contribué à l'avènement de sociétés avides d'homogénéité (et ennemies de toute verticalité), de perfectibilité à l'infini, d'extension illimitée des libertés individuelles et, pour ce faire, désireuses d'effacer la frontière entre

³¹⁰ Michel Rocard, *Le Monde*, 7 mars 2004.

³¹¹ Ian Kershaw, *Hitler, 1889-1936, Hubris*, ; *Hitler, 1936-1945, Nemesis*, Traduction Française : Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris Flammarion.

le sacré et le profane, donc de dissoudre le sacré – autant d’objectifs empreints de contradictions intrinsèques. C’est peut-être en ce sens que le règne de la marchandisation, au confluent du libéralisme économique et du libéralisme culturel, a pu être traité de néo-fasciste par Pasolini. D’autre part, la criminalisation des nationalismes, jugés – à juste titre – pour partie responsables de la montée des régimes de dictature, le nazisme a *a posteriori* libéré les forces favorables à la disparition des nations. N’oublions pas que Jean Monnet, l’un des pères fondateurs de ce qui allait devenir l’Union européenne, était un farouche adversaire de l’indépendance nationale en qui de Gaulle voyait un « traître » à la nation.

L’onde de choc du nazisme a ainsi contribué à la naissance, dans plusieurs pays européens, d’un sentiment inexpiable de culpabilité et d’une exigence de repentance collective³¹², et un refus de la haine de l’Autre qui, en vertu d’un usage fallacieux de la règle de la double négation, se traduit en une haine de soi. La repentance s’ancre, par substitution du juste au vrai, sur l’idée d’un continuum colonial et raciste entre les pays européens d’hier et ceux d’aujourd’hui, afin de justifier une créance de la société à l’égard des anciens colonisés et, plus encore, de leurs descendants réels ou présumés. Les pères du régime républicain auraient ainsi posé les bases d’un totalitarisme dont le nazisme n’aurait été qu’une version exacerbée³¹³. Ce chauvinisme inversé accable désormais la plupart des pays européens, les citoyens d’aujourd’hui étant censés se repentir de crimes commis il y a trois siècles par une infime partie de leurs ancêtres. Certes l’Occident européen ne saurait être absous de toute faute et se dispenser de tout examen de conscience mais, comme Hannah Arendt nous l’a enseigné, cette nécessaire lucidité ne doit pas rendre aveugle aux « trésors » de l’héritage européen et conduire à une dévalorisation de l’Occident : l’auto-accusation de culpabilité dans laquelle se complait l’Europe contemporaine entraîne celle-ci « sur la voie du démantèlement de sa propre culture et de ses institutions »³¹⁴.

Au prix d’un dévoiement de la notion de progrès, lequel ne vaut que dans le domaine des biens matériels et ne peut en aucune façon, sauf à verser dans la contradiction, s’appliquer à la société, et d’une lecture « progressiste » de l’histoire qui condamne à l’historicisme et à l’absence de prise en compte de la dimension sédimentaire de l’Histoire, les sociétés européennes ont « oublié » que l’accès sans limite à la marchandise et l’extension perpétuelle – mais en trompe-l’œil – de ses libertés individuelles n’ont pas toujours été l’alpha et l’oméga de la vie des hommes ; elles ont oublié que le Grec et le

³¹² Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d’histoire globale*, Paris, Gallimard, 2006.

³¹³ Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Dominic Thomas (Dir.), *Vers la guerre des identités. De la fracture coloniale à la révolution ultranationale*, Paris, La Découverte, 2016.

³¹⁴ Bérénice Levet, *Le crépuscule des idoles progressistes*, *op. cit.*, p. 132.

Romain, l'homme du Moyen Âge, celui de la Renaissance et même le sans-culotte n'avaient d'autres désirs que la gloire et l'honneur, la liberté et l'égalité ; l'homme est cet être qui ne peut renoncer à la sacralité, au savoir, même au prix de l'ascétisme, et plus encore à l'imaginaire social qui polarise sa vie et lui donne une raison d'exister.

Comment alors la société américaine a-t-elle su se prémunir contre le libéralisme culturel et ainsi échapper, au moins pour une part, aux dérives nihilistes de l'idéologie libérale-libertaire ? Le portrait brossé ci-dessus du style national américain et de ses diverses composantes fournit les éléments de la réponse. Revenons sur les points essentiels, qui sont autant de points de rupture avec l'Occident européen.

Les États-Unis constituent une nation singulière, irréductible aux schémas européens, à la fois civique et ethnique. L'un des traits distinctifs des États-Unis est l'attachement indéfectible à la nation de l'immense majorité des citoyens, qui se joue des forces centrifuges susceptibles d'être déclenchées par les diverses aspirations multiculturalistes.

La solidité du sentiment national se double de la force du ciment social : l'éthique de la tolérance permet à l'Amérique d'endiguer les effets corrosifs de la diversité ethnique et culturelle sur la société et de contenir les tensions entre l'universel et le particulier. Ce principe, dont il faut toutefois rappeler qu'il s'applique à divers degrés aux différents groupes ethniques, se caractérise notamment par une forte laïcisation qui, plus profonde qu'en Europe, a permis à l'État d'échapper à toute emprise religieuse (séparation de l'Église et de l'État) et de nationaliser la tolérance (liberté religieuse). La confusion induite entre laïcisation et sécularisation conduit souvent les Européens à une double erreur : la surestimation du poids des symboles religieux (la plus récente de deux devises, *In God we trust*, n'a jamais pris le pas sur la plus ancienne, *E pluribus unum* ; la Constitution de 1787 et le *Bill of Rights*, à la différence des Constitutions françaises de 1791 et 1793, ne comportent aucune référence positive à Dieu ou à la Providence) ; l'hypothèse que les États-Unis seraient une république inaboutie (le fait qu'ils soient une démocratie républicaine plutôt qu'une république démocratique n'empêchent pas les États-Unis d'être une république).

La coexistence au sein de la société américaine d'une laïcité forte et d'une faible sécularisation est, non seulement, un élément constitutif de la solidité du tissu social américain, mais également le témoin d'une religiosité qui ne s'est jamais démentie et qui, avec le sentiment national et le patriotisme (mot désormais impossible à prononcer en Europe), est l'un des piliers de la société américaine. Au contraire des Européens, les Américains ne se sont pas détournés de Dieu et la religion est omniprésente dans la culture américaine. Une forte majorité d'Américains considèrent la religion comme « très

importante » et les Américains considèrent avec bienveillance l'équation « *homo americanus = homo religiosus* ».

Conséquence évidente et immédiate de cette forte religiosité, l'hédonisme, à la différence des tendances dominantes en Europe, ne fait pas recette aux États-Unis. Élément de l'héritage puritain, la méfiance à l'égard de la jouissance, y compris celle associée aux biens matériels (qui doivent être un moyen, non une fin), est une forme de réflexe immunitaire de la société américaine pour se protéger de la décadence du monde. Loin des clichés d'intolérance, de pudibonderie ou d'obscurantisme qui leur sont souvent accolés, la principale composante des groupes religieux est la ferveur qui les anime, le besoin de communauté pour faire face aux incertitudes du monde et leur infinie créativité.

L'attachement à la nation et la ferveur religieuse qu'aucun américain n'oserait remettre en question semblent converger avec ce que Régis Debray a appelé la « foi biblico-patriotique », qui réalise la fusion du messianisme et de l'attachement viscéral à la nation sans lesquels la guerre de tous contre tous, celle des races et des ethnies en particulier, aurait depuis longtemps fait voler les États-Unis en éclats. L'Europe peut bien se gausser mais les communautés américaines sont toutes « guidées par des révérends, des gens qui lisent la Bible et la chantent tous les dimanches, notamment dans la communauté noire dont la plupart des *leaders*, même les plus révolutionnaires, sont des pasteurs »³¹⁵. Ce double attachement à la religion et à la nation, cette double transcendance, annule les effets des forces centrifuges du communautarisme et du multiculturalisme et limite ceux de l'atomisation imposée par l'individualisme marchand. L'Europe, privée de transcendance aussi bien religieuse que profane, non structurée par une quelconque verticalité en raison de l'arasement des structures institutionnelles, subit les effets délétères du communautarisme et les dirigeants politiques assistent impuissants à l'atomisation ou à la tribalisation des sociétés européennes. L'attachement à la nation et la foi religieuse condensent tout ce qui fait de la société américaine une entité moins européenne que jamais, une société où se dessine un paysage qui témoigne d'un divorce culturel entre les deux rives de l'Atlantique.

³¹⁵ Régis Debray, « Contre les fanatismes », *Revue des deux mondes*, avril 2015, pp. 8-18.

Conclusion

Le recul dont nous disposons aujourd'hui nous permet d'apprécier à sa juste valeur l'analyse de Paul Valéry qui, en 1919, en vint à s'interroger sur l'avenir du Vieux continent : « L'Europe deviendra-t-elle ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe deviendra-t-elle ce qu'elle paraît, c'est-à-dire la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? »³¹⁶. Les réponses que Valéry apportera lui-même dans les années 1930 ne laissent aucune place au doute et témoignent d'une formidable capacité d'anticipation : il pressentit en effet l'éclatement d'une Seconde Guerre mondiale et, à terme, la vassalisation de l'Europe et le basculement du centre de gravité de l'Occident vers le Pacifique : « L'Europe aspire visiblement à être gouvernée par une commission américaine tant sa politique s'y dirige ».

Sans doute a-t-il échappé à Paul Valéry, tout à son positionnement de sociologue, que l'effondrement militaire et économique de l'Europe, exsangue au sortir de la Grande guerre, n'était ni la seule ni la principale cause de l'amorce de sa marginalisation et de son effacement à venir ; que l'anti-européanisme, qui avait pris naissance sur le sol américain dès l'arrivée des premiers colons sans jamais se démentir, s'était renforcé pendant la période révolutionnaire et celle de l'expansionnisme territorial, s'était débridé tout au long du XIX^e siècle où les États-Unis se vécurent comme un pays au-dessus des lois communes pouvant s'exonérer des lois internationales, pour prendre la forme d'une mise au pas de l'Europe aux lendemains de la Première Guerre mondiale ; que la *Pax americana*, fruit d'une europhobie pleinement assumée, ne serait que la traduction de la volonté de soumettre les nations européennes à la suprématie économique américaine ; que les lendemains du second conflit mondial seraient mis à profit par les États-Unis pour supplanter définitivement le Vieux monde au sein du système transatlantique et exercer sur les nations européennes et sur tous les plans, militaire, économique et financier, un pouvoir hégémonique dont l'un des traits caractéristiques serait le mépris souverain à l'égard de l'Europe.

Les ambitions des élites américaines de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e ne diffèrent guère de celles de leurs prédécesseurs si ce n'est que, relativement à la *Pax Americana* élaborée au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la spécificité de la tentation

³¹⁶ Paul Valéry, « La crise de l'esprit », *La Nouvelle Revue Française*, 71, 1919, pp. 321-337.

impérialiste américaine tient désormais au caractère apparemment illimité des ambitions et des moyens susceptibles d'être mis en œuvre. À cet hégémonisme américain qui porte la marque d'un mépris pour l'Europe que les mandats d'Obama ne feront que confirmer et amplifier, s'est ajoutée, à partir des années 1970, une guerre financière menée par Washington dont l'Europe sera la première victime. De la décision de mettre fin, en 1971, à la convertibilité du dollar en or jusqu'aux actuels pourparlers pour le Traité transatlantique, en passant par la crise des *subprimes* de 2007, toute la politique financière de Washington sera guidée par le désir de placer les États européens sous le contrôle des marchés, c'est-à-dire d'établir une nouvelle féodalité sous suzeraineté américaine qui permet au marché de se jouer de la souveraineté nationale, d'enfoncer un coin entre libéralisme et démocratie.

Le pivot sera la manifestation explicite de la relégation, par une Amérique ayant achevé sa mue pour devenir une puissance du Pacifique, d'une Europe incapable de se construire une identité et un avenir. L'Union européenne, incapable de se projeter dans l'avenir car n'ayant ni passé ni identité, ne semble pas prendre la mesure de ce basculement du centre de gravité du monde vers le Pacifique et de sa marginalisation sur la scène internationale. Que le caractère inédit de la situation de l'Europe dans sa relation aux États-Unis masque aux yeux de la première la volonté des seconds de rejeter la relation transatlantique aux oubliettes de l'histoire ne laisse pas de surprendre.

Mettre au jour les fondements politiques et culturels de ces évolutions, c'est ce que l'analyse de la modernité politique et de la post-modernité permet. Comme nous l'avons démontré, les Révolutions américaine et française ont façonné les sphères politique, religieuse et culturelle des États-Unis et de l'Europe et marqué, de façon indélébile mais différenciée, les rapports dialectiques entre démocratie et république, les liens entre le politique et le religieux, les processus de laïcisation et de sécularisation, entités politiques et culturelles qui obéissent aujourd'hui à des définitions foncièrement différentes de part et d'autre de l'Atlantique. Aussi, dès les origines de la modernité politique, un fossé culturel s'est-il creusé entre l'Amérique et l'Europe.

La déchristianisation de l'Europe et l'incapacité des « religions » de substitution à promouvoir une véritable transcendance, l'effacement de la distinction entre le sacré et le profane et l'idéologie du progrès, c'est-à-dire la mystique selon laquelle les institutions publiques mais également la raison, la moralité, le bonheur, le langage sont nécessairement et indéfiniment voués à se perfectionner au fil du temps et, par suite, que toute évolution est synonyme de progrès, ont conduit l'Occident européen post-moderne au nihilisme et au dépérissement des principes qui lui avaient servi de matrice politique et culturelle de la Grèce antique au milieu du XX^e siècle. Le libéralisme économique, dont

les effets destructeurs furent longtemps contenus par la barrière des traditions, laissera libre cours au lendemain de la seconde Guerre mondiale, avec la disparition des structures héritées de l'Ancien régime et l'achèvement de la déchristianisation des sociétés européennes, à la dérégulation de l'économie et, conjuguée à l'effet de souffle du nazisme, au libéralisme culturel et à l'idéologie libérale-libertaire pour faire entrer l'Europe dans une ère post-nationale, marquée notamment par l'extension à l'infini des libertés individuelles, la criminalisation de tout sentiment d'appartenance à la nation, la dissolution des liens sociaux et historiques, l'effondrement des idéaux moteurs de l'élévation, la haine de soi et le dépérissement du principe de raison.

La solidité du tissu social et culturel américain tient pour une large part au fait que, à la différence des Européens, les Américains se sont toujours tenus à distance de l'idéologie libérale-libertaire. L'omniprésence de la religion et la force du sentiment religieux comme élément du ciment social rendent les États-Unis hermétiques à l'hédonisme, perçu comme un virus porteur de décadence qu'il faut maintenir à distance. À cette forte religiosité et à la ferveur religieuse vient s'ajouter le sentiment national, l'attachement indéfectible à la nation. La conjonction du patriotisme et de la religiosité limite les effets destructeurs de l'individualisme marchand et de l'atomisation de la société, autant de processus délétères dont l'Europe subit les effets sans pouvoir opposer à leur progression une quelconque digue politique ou culturelle.

Cette relégation de l'Europe, guidée principalement par des impératifs économiques et géopolitiques, est la manifestation actuelle de l'anti-européanisme séculaire des États-Unis, qui n'a pas attendu l'entrée en crise du Vieux continent pour se développer mais qui s'est néanmoins manifestée de façon de plus en plus décomplexée avec l'approfondissement de cette crise existentielle dont Paul Valéry avait compris qu'elle allait germer et se développer de manière inexorable au sein même de l'Europe. Longtemps masquée par les discours lénifiants des dirigeants européens, elle apparaît désormais aux yeux des citoyens. Mais ces derniers, pas plus que leurs dirigeants, ne semblent avoir pris la mesure de l'anti-européanisme américain et de sa manifestation actuelle, la relégation de l'Europe qui prend l'allure d'un adieu au Vieux continent. Cet aveuglement n'est sans doute pas étranger – le paradoxe n'est qu'apparent – à ce qu'il est convenu d'appeler l'« américanisation » des modes de vie et les évolutions des sociétés européennes qui en sont les marques : le basculement dans des sociétés socialement inégalitaires, la montée des revendications multiculturalistes, les tensions identitaires, la pénétration des langues européennes (y compris l'anglais) par des américanismes toujours plus nombreux, l'invasion de Berlin, Londres, Paris ou Varsovie par les *fast-foods*, qui feraient des pays européens des sociétés « américaines » parmi d'autres. Mais cette

américanisation, quelle qu'en soit l'ampleur réelle, n'est nullement contradictoire – bien au contraire – avec la vassalisation et la relégation de l'Europe et n'est au plus que le symptôme du chaos culturel et des fractures sociales qui gangrèment les pays européens.

Que l'Amérique, nation dont l'identité est insaisissable au travers des schémas européens, déjà nourrie dès les origines par un certain mépris pour l'Europe, ait jugé bon de laisser celle-ci à sa crise existentielle et à ses débats sans fin – ou, plus grave encore, à son incapacité à poser les débats – sur la supranationalité, les blessures infligées aux souverainetés nationales, les conceptions contradictoires de la laïcité et les problèmes d'identité, ne saurait donc surprendre. Comment la nation par excellence, pourrait-elle accorder un crédit à l'Union européenne qui s'est voulue, dès l'origine, post-historique, sans racines, fondée sur l'effacement des nations, des peuples et de leur identité ? Comment le pays de la ferveur religieuse pourrait-il se sentir proche d'une Europe privée de transcendance aussi bien religieuse que profane ? Si les rapports entre les États-Unis et l'Europe restent empreints d'une certaine courtoisie, la relation entre les deux « puissances » est pour l'essentiel hypocrite et vide et témoigne de l'effacement de l'Europe sur la scène internationale et de ce qu'il faut bien appeler sa sortie de l'histoire.

L'Europe qui, aux lendemains de la Grande guerre, pouvait encore se percevoir comme « la partie précieuse de l'univers terrestre », l'Europe qui, dans l'après-Deuxième guerre mondiale, pouvait encore se rêver comme le continent au sort duquel le monde restait suspendu, vit désormais aux marges du monde dont les principaux ressorts économiques et culturels se développent à son écart. Le creuset moral et intellectuel au sein duquel l'Europe pouvait se penser et à partir duquel elle pouvait se projeter a disparu et, privées de ce soutien, les démocraties européennes ne savent plus aujourd'hui qui elles sont ni ce qu'elles sont susceptibles de devenir. Si elle a pu survivre à deux conflits dévastateurs et se réinventer, c'est que l'Europe a alors mené une entreprise de reconstruction économique, morale et intellectuelle à l'abri de l'« ordonnance religieuse »³¹⁷ qui imprégnait les relations entre l'État et la société, entre l'individuel et le collectif. C'est ce noyau qui aujourd'hui s'est dissipé.

L'Europe est ainsi devenue cette exception à la surface de la terre, ce continent ayant achevé de s'affranchir de toute structuration religieuse. Cette révolution à bas bruit, que les Européens ont accompli sans réellement s'en apercevoir car incapables de comprendre qu'ils étaient reliés par tous les liens de leur être à ce cadre religieux, se manifeste moins

³¹⁷ Jacques Arènes, Alain Caillé, Marc Chevrier, *L'anthropologie de Marcel Gauchet*, Parole et Silence Editions, 2016, p. 156.

par ce qu'elle a effacé que par ce qu'elle a libéré : le paysage qui s'est dévoilé aux yeux des Européens avec le délitement des liens sociaux et de l'organisation des sociétés témoigne d'un basculement dans la postmodernité, avant tout marquée par la domination idéologique du libéralisme dans toutes les dimensions de l'organisation des sociétés : libéralisme économique, consécration de l'individu de droit, illimitation des libertés individuelles.

La crise que l'Europe traverse n'est autre qu'une crise de la démocratie (comme définition de l'autonomie) : l'accroissement des libertés ne fournit pas de mode d'emploi desdites libertés ; celles-ci n'éclairent que l'aire réduite à l'individu et à ses droits et nos sociétés sont étreintes par un profond malaise. L'idéologie libérale-libertaire, sainte alliance de la marchandisation et de l'individualisme, a depuis plusieurs décennies déclenché ses forces centrifuges et produit ses effets délétères et, bien qu'il se présente sous un jour avenant et démobilisateur, le défi que l'Europe s'est ainsi lancée à elle-même ouvre un gouffre qui pourrait s'avérer plus dangereux que l'abîme creusée par les deux conflits mondiaux où elle a failli disparaître.

Annexes

Annexe 1

Le creuset théologico-juridique de l'Occident moderne

Les deux corpus juridiques

Faire de la conjonction des corpus juridiques romain et canonique le système fondateur de l'institutionnalité³¹⁸ européenne à partir du creuset médiéval de la modernité mérite quelques approfondissements. Pierre Legendre³¹⁹ s'est employé à décrypter les montages dogmatiques propres à la civilisation occidentale, qu'il fait remonter à ce qu'il nomme « la révolution de l'interprète » : une construction menée entre le XI^e et le XIII^e siècle, relevant à la fois de la tradition biblique et d'une interprétation du droit romain (à partir de l'héritage légué par l'empereur Justinien), construction qui scelle un pacte entre l'Évangile et la raison romaine et se donne pour mission la refondation du monde. C'est cette « guerre de textes, avec pour instruments le Christianisme et le Droit romain [qui] a fait émerger l'État et le Droit, une certaine idée du pouvoir et du rapport généalogique.³²⁰ » Deux blocs textuels fondamentaux sont donc en jeu dans cette construction.

D'un côté, le bloc textuel romain est un corpus juridique réuni au VI^e siècle sur ordre de Justinien, empereur de Constantinople. Ce corpus élaboré par l'Empire romain, mais submergé dans sa partie occidentale par les vagues d'invasions, sera réimporté de l'Orient byzantin et mettra à la disposition des scolastiques un système juridique oublié depuis six siècles. D'un autre côté, un bloc textuel canonique, composé de quatre compilations différentes par leur origine et leur contenu : le *Décret de Gratien* (vers 1140), les *Décrétales* de Grégoire IX (1234), le *Sexte* (1298) et les *Clémentines* (1314-1317). Ces quatre compilations seront réunies sous le nom de *Corpus juris canonici*, expression inspirée de celle attribuée à la compilation justinienne que les romanistes qualifiaient de *Corpus juris civilis*³²¹. C'est le Décret de Gratien qui contient l'essentiel des règles édictées depuis les premiers temps de l'Église et qui va progressivement devenir le point d'ancrage du montage juridique pontifical. Ce que l'on appelle communément le Décret de Gratien, et qui a pour

³¹⁸ L'institutionnalité est le caractère de ce qui est propre aux institutions d'une communauté.

³¹⁹ Pierre Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001.

³²⁰ *Ibid*, p. 18.

³²¹ Cet ensemble servira de code de l'Église latine jusqu'à l'élaboration, en 1917, du Code de droit canonique.

titre *Concordia discordantium canonum* (*La Concorde des canons discordants*³²²) est un ensemble de manuscrits qui offre au lecteur 4000 canons. Ces derniers sont largement inspirés des devanciers du Décret mais ce sont les sources patristiques et surtout les sources romaines qui y occupent une place essentielle. L'apport du droit romain au Décret est le fruit d'une lente élaboration de ce dernier : les textes de droit romain furent introduits par apports successifs et souvent insérés après coup au milieu d'un ensemble de textes dont ils rompaient l'harmonie. Aussi, à une indifférence, voire une hostilité, première aux sources romaines a succédé un recours de plus en plus massif au droit romain et même un engouement chez les compilateurs du Décret. L'explication de ce changement d'attitude est primordiale. Pour ceux qui, les premiers, travaillaient à la *Concordia*, la compilation justinienne, retrouvée depuis peu et mal connue, n'avait que peu de crédit : nul n'était en mesure d'évaluer l'intérêt de la technique juridique romaine et de son éventuelle transposition à l'élaboration d'un droit canonique savant. De plus, l'intégration du droit romain, c'est-à-dire du droit des empereurs romains et de leurs successeurs germaniques, revenait à reconnaître l'autorité scientifique de ces derniers et à risquer d'imposer l'autorité impériale sur l'Église. Le premier temps de la compilation du Décret fut donc celui de l'ignorance du droit romain. Mais, à ce temps du silence va succéder celui de l'acceptation – acceptation très large sur certains pans. Si les réticences premières aux emprunts au droit romain furent principalement d'ordre politique, le changement d'attitude obéit, lui, à des considérations scientifiques. Le titre même de la compilation, *Concordia discordantium canonum*, fournit la clé. Le Décret n'avait pas, en effet, pour simple ambition d'être un recueil de textes, compilant un millénaire d'histoire au travers de manuscrits aux contenus nécessairement contradictoires ; il avait pour vocation de rétablir dans l'ensemble des textes une certaine harmonie, une « concorde », qui permette aux évêques et plus encore au clergé peu ou mal formé de ne pas être confrontés à l'incertitude du droit. Aussi le Décret proposera-t-il dans ses versions successives le classement des textes regroupés par leurs opinions, la recension des discordances, la conciliation (élimination d'un des termes de l'alternative ou rapprochement dialectique). Une telle entreprise, qui supposait une réflexion doctrinale, l'apport de l'esprit critique et, plus encore, l'intrusion d'une pensée logique, ne put être menée à bien qu'avec l'emprunt massif au droit romain et à ses fondements (le *Prologue* d'Yves de Chartres, le *Sic et non* d'Abélard et, en amont, la logique aristotélicienne).

Le Décret de Gratien ainsi enrichi connut un succès large et rapide : dès le milieu du XII^e siècle, il est utilisé en France, en Angleterre et dans les pays rhénans. D'abord à mi-chemin, au XII^e siècle, de la théologie et du droit, l'avènement de la théologie pontificale va ainsi, au XIII^e siècle, faire passer le bloc textuel canonique né du Décret de Gratien dans le camp des juristes. Le corpus canonique va alors se constituer en prélevant sur le corpus du droit romain

³²² Jean des Graviers, *Le droit canonique*, Collection « Que sais-je ? » 779, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

tous les éléments utiles à l'entreprise de refondation du christianisme latin. Après fixation dans sa version définitive, le Décret prend valeur de Livre fondateur. Droit romain et droit canonique se correspondent ainsi dans une relation de forte similarité, le second imitant le premier.

La formule inaugurale du Décret stipule que « le genre humain est gouverné selon deux mesures : par le droit naturel et par les coutumes ». La suite précise que le droit naturel est contenu dans la Loi, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament et l'Évangile. En présentant ainsi le christianisme comme la continuation du judaïsme, le texte occulte délibérément l'absence de règles inhérentes au christianisme et réalise la ruse que nous avons mentionnée ci-dessus. La ruse, en fait, est double : en présentant le droit naturel comme inscrit dans la Bible chrétienne, le Décret se livre à une réécriture de la Romanité puisque le droit naturel est une notion du droit romain. Le premier terme de la dualité est donc sacralisé. Le second terme, les coutumes ou les mœurs (*mores*), relève de ce que nous appelons aujourd'hui la sphère profane : les catégories juridiques romaines, les techniques du droit. L'humanité est donc gouvernée selon ces deux mesures, ces deux modes, la mesure d'un droit naturel (censément inscrit dans la Bible chrétienne) et la mesure du système juridique proprement dit. Mais la dualité doit être examinée au travers de la formule : « Le genre humain est gouverné selon deux mesures » (« *Humanum genus duobus regitur* »). Ce qui doit retenir notre attention est que le « tiers terme »³²³, le verbe « *regitur* », stipule le mode de gouvernement : les deux termes de la dualité sont en relation l'un avec l'autre mais doivent être rapportées à la cause qui les régit. Les deux termes explicatifs du « *duobus* » (« *naturali jure et moribus* ») montrent bien que le verbe « *regitur* » occupe la position du tiers terme : si le genre humain est gouverné de deux façons, à savoir la mesure du droit naturel, assimilé à la Bible chrétienne, et la mesure des mœurs assimilés au système juridique porté par la Romanité, il y bien une synthèse entre deux éléments ayant statut d'opposés, l'un relevant du divin, l'autre de l'humain. Le tiers terme exprime le pouvoir de diviser et d'assembler. Le système théologico-juridique établit donc une opposition et une complémentarité entre le sacré et le profane mais ne se limite pas à cette opposition. Il précise en effet les rôles respectifs des théologiens et des juristes : les premiers sont des écrivains du mythe dont les seconds sont les traducteurs qui incarnent l'exigence du principe de réalité, donc l'utilité sociale. Le discours fixe une synthèse des rôles : analogue à la séparation de l'âme et du corps, la division énoncée par le schéma de Gratien exprime l'impératif de la dualité sans le dualisme, impératif qui travaille la culture chrétienne comme toutes les autres. Toutes les sociétés sont ainsi confrontées au problème de la pondération des deux termes de la dualité au moyen d'un mécanisme d'arbitrage que le tiers terme permet : dans la culture européenne, la fonction politico-juridique obéissant au principe de gouvernement ; pour la modernité, l'État et le droit. L'introduction de la notion de mythe permet, en outre, de souligner la construction sédimentaire de l'histoire de l'Europe. À la

³²³ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident : le monument romano-canonique. Études sur l'architecture dogmatique des sociétés*, op.cit.

différence d'une approche linéaire, la sédimentation historique rend compréhensible la transformation même du mythe, par exemple du style chrétien de la définition des deux mesures chez Gratien au style laïc qui a substitué l'idéologie à la théologie : la culture occidentale n'a pas aboli le mythe et le rationalisme n'a pas mis fin, loin s'en faut, à l'irrationnel.

Le corpus romano-canonique constitue la forme matricielle de l'État inventé par la modernité européenne. Pour rendre compte du phénomène institutionnel qu'est l'État, il est indispensable d'étudier « la société comme un assemblage » construit sur la base de l'exigence de légitimité et permettant « l'exercice d'un pouvoir d'assembler, que les Occidentaux ont dénommé le politique.³²⁴ » Avant d'en venir plus précisément au problème de l'État et de l'institution, rappelons que le thème de la mesure, énoncé par Gratien à l'attention des juristes et des théologiens se place au cœur du système théologico-juridique et que la question du mythe traverse l'histoire de la pensée européenne. Rappelons également la structure ternaire – nous n'avons pas dit la logique ternaire ! – au soubassement structurel de la raison et du mécanisme institutionnel qui fait tenir les opposés (c'est l'étymologie du mot « institution ») : un pouvoir qui articule le mythe aux impératifs de la réalité socialisée.

La fonction anthropologique de l'État

Le christianisme, en rejetant le polythéisme (pluralité des Dieux) et l'animisme (conférer une âme aux choses), est contraint de définir sa propre intelligibilité et d'en établir les conséquences normatives et est notamment confronté au rapport entre religion et formes du pouvoir. L'édifice institutionnel du monothéisme chrétien élaboré par les scolastiques pense la divinité comme une souveraineté objectivable associée à la notion de commandement. Comme les autres monothéismes, le christianisme est une emprise divine et c'est à cela que l'État européen qu'il produira doit son ancrage dans une transcendance divine (puis ultérieurement laïque). Le rapport de la religion au pouvoir tient tout entier dans une formulation qui devra attendre le XVI^e siècle pour affleurer : le Dieu législateur, auquel la modernité substituera l'État juriste. Comparée aux normes de la Torah et du Coran, le concept de législateur accolé au Dieu chrétien est fortement contraint par son rapport à la Romanité et son corpus juridique, mais la spécificité du Dieu unique – « écrire la loi du monde et de l'homme »³²⁵ – vaut pour les trois religions du Livre : le monothéisme s'est approprié la Loi, c'est-à-dire le pouvoir de poser des règles, en faisant de Dieu un législateur. Ainsi, le Livre exprime la vérité divine et les règles édictées sont la manifestation de Dieu. Toutefois, l'élaboration sur ces bases d'une entité, l'État, qui se voit reconnaître par les médiévaux le statut de personne morale n'a pu se faire que grâce à la mise en scène de l'État comme tiers terme qui, à la fois, sépare et institue en unissant les registres du mythe et des normes

³²⁴ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident : le monument romano-canonique. Études sur l'architecture dogmatique des sociétés*, op. cit., p. 50.

³²⁵ Ibid, p. 75.

sociales. Nous ne suivrons pas, toutefois, Legendre sur la « totémisation » de l'État (« L'État, dans la rationalité occidentale, est l'équivalent du totem dans la société sans État »³²⁶) : le totémisme est incompatible avec l'exigence de discontinuité entre l'homme et la nature que le monothéisme chrétien tient pour essentielle ; nous ne le suivrons pas, plus généralement, sur la dimension psychanalytique de son approche qui nous semble peu compatible avec l'exigence de rigueur que l'examen de la genèse de l'État nous impose. Le mythe (pour lequel l'évocation du totem est inutile) permet en tout état de cause de récuser le point de vue qui oppose pensée mythique et pensée chrétienne. L'État, en sa qualité de tiers terme, est cet espace symbolique où s'accomplit la hiérarchisation du lien social, principe même du pouvoir et de l'autorité. Sa fonction anthropologique est de fonder la raison – donc d'asseoir le politique sur le principe de non contradiction.

La confluence du droit savant (qualificatif qui s'applique aussi bien au droit romain, redécouvert au XI^e siècle qu'au droit canonique³²⁷) et du pouvoir temporel, au fondement du concept d'État, s'est également opérée à partir des réflexions autour des deux corps du roi. Dès la fin du XI^e siècle, les théologiens formulent l'idée suivant laquelle « Nous devons reconnaître [en le roi] une personne géminée, dont l'une descend de la nature, l'autre de la grâce [...]. L'une par laquelle, par la condition de nature, il se conformait aux autres hommes ; l'autre par laquelle par l'éminence de sa déification et par le pouvoir du sacrement, il surpassait tous les autres. Par une des deux personnalités, il était, par nature, un individu humain ; par l'autre, il était, par la grâce, un Christus, c'est-à-dire un Dieu-homme », citation de l'anonyme Normand, reprise par Ernst Kantorowicz³²⁸. La réflexion part du constat que, lors de son sacre, le roi reçoit l'onction de Dieu et que sa personne se dédouble : son corps naturel, appelé à disparaître comme celui de tous les hommes, se double d'un corps mystique qui l'associe à la mission du Christ – le Salut. Ce dédoublement du corps du roi est possible car le roi est à l'image de Dieu. Jésus lui-même a deux natures : la nature divine qui existe de toute éternité et qui est ointe pour sauver les hommes et qui revient au Père une fois sa mission accomplie ; la nature humaine, née de Marie, et qui reçoit l'onction de Jean le Baptiste pour remplir sa mission terrestre³²⁹. Le corps mystique du roi est éternel, immuable et passe d'un corps humain (de roi) à un autre. Ainsi s'opère la distinction entre le roi et la dignité royale. C'est en Angleterre que le principe des deux corps du roi s'appliqua avec le plus de rigueur : les ennemis de Charles 1^{er}, condamné à être décapité en 1649, disaient « combattre le roi pour défendre le Roi », c'est-à-dire éliminer le corps de Charles (the king)

³²⁶ Ibid, p. 111.

³²⁷ Ennio Cortese, « Théologie, droit canonique et droit commun. Aux origines du droit savant », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, op. cit..

³²⁸ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957 [Trad. Française : *Les deux corps du roi*, Gallimard, Paris, 1989], p. 54.

³²⁹ C'est pourquoi on parlera de *Jesus Christus* ou de *Jesus christus*.

au nom du corps mystique du Roi (the *King*). Ce dédoublement du corps du roi, qui distingue donc l'homme de sa dignité, ne suffit pas à faire apparaître la notion d'État car cette dualité ne dit rien de ce qui pourrait en réunir les deux termes. C'est grâce à une autre réflexion que va se dégager une notion conduisant à celle d'État : en puisant dans le droit savant, on fait basculer la royauté vers la souveraineté et l'activité du roi dans une abstraction qui le dépasse, la chose publique, prémice au concept d'État. En effet, de l'examen des compilations de Justinien, les glossateurs du XII^e siècle font ressortir la notion de *res publica*, distincte de la personne de l'empereur, notion qui va elle-même donner naissance au *status rei publicae* (l'état de la chose publique). Les glossateurs découvrent que ce *status* relève du droit public (par opposition au droit privé qui concerne les affaires des particuliers) et que la chose publique est immuable et dotée de la toute-puissance. Le mot *status* est d'abord accolé au royaume (*status regni*) ou à la couronne (*status coronae*), désignant respectivement le régime politique et l'entité suprême. Le mot « État », sans génitif, entrera dans le langage au XVI^e siècle (voir infra).

L'État est donc ce tiers terme qui, à la fois, sépare et institue en unissant les registres théologiques et juridiques, ceux du mythe et des normes sociales, du sacré et du profane. C'est cette abstraction du *status rei publicae* qui unit le corps mystique et le corps humain du roi – déduction faite des travaux de Kantorowicz et des juristes médiévaux sur la Couronne et la *res publica*.

Les rapports complexes entre la symbolique religieuse et les développements de l'État moderne montrent, selon Kantorowicz, que la substitution, aux XII^e et XIII^e siècles, de la jurisprudence à la théologie est la source principale d'inspiration des doctrines du pouvoir politique. L'État s'est forgé à l'imitation de l'Église et c'est en se parant des oripeaux de l'Église, en s'appropriant ses principaux attributs de légitimité, que l'État a supplanté cette dernière dans son système d'allégeance : alors que « l'appareil hiérarchique de l'Église romaine manifeste une tendance à devenir le prototype d'une monarchie absolue et rationnelle fondée sur une base mystique, l'État a de plus en plus tendance à devenir une quasi-Église et une monarchie mystique fondée sur une base rationnelle.³³⁰ » Ce transfert de légitimité est dû, selon Kantorowicz, à ces juristes du XIII^e siècle qui, nourris de droit canon et de droit romain, puisant aux mêmes fonds théoriques, vont énoncer le politique en termes religieux et contribuer à la sacralisation du pouvoir d'État et à son autonomisation par rapport à l'Église. Ces travaux montrent l'intrication de la notion d'État avec, à la fois, le droit savant et la conception théologique du pouvoir.

La notion de droit savant s'oppose avant tout aux traditions barbares d'origine germanique. Ce qui s'impose aux XI^e-XIII^e siècles, avec l'édification du corpus romano-canonique, c'est, dans la forme, un *Jus Commune*, dont la traduction littérale en anglais a

³³⁰ Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, op. cit., p. 374.

donné la *Common Law*, c'est-à-dire une démarche jurisprudentielle éloignée de la forme codifiée que le Continent connaît depuis la Révolution française. Sur le fond, avec l'avènement des juristes savants, s'impose une culture judiciaire d'une importance fondamentale dans l'émergence de l'État puisque l'idée de justice est la traduction en termes juridictionnels du pouvoir en tant que mode d'expression du pouvoir souverain. Le pouvoir de l'Église et le pouvoir laïc s'abreuvent aux mêmes sources, au même fonds romain, et le dynamisme juridique est donc de mise du côté romain et du côté canonique. Le dynamisme du côté canonique est même plus intense car l'élaboration des lois doit répondre à des impératifs philosophiques et théologiques. Aussi n'est-il pas excessif de dire que le Pontificat latin et ses juristes perfectionnèrent les concepts juridiques romains et ont, en quelque sorte, parachevé le droit romain impérial en l'enrichissant de nombreux concepts, notamment celui de contrat (promis à un bel avenir). L'avènement du juriste savant (lequel peut être également juge ou même pape³³¹) est donc un fait majeur de la civilisation européenne qui devient la civilisation du droit civil. L'Occident se situe ainsi à la jonction de la civilisation du droit civil et du christianisme. Cela signifie que le questionnement sur le fondement de la raison et du savoir s'est organisé suivant la logique à l'œuvre dans la construction de l'homme en tant qu'animal politique – pour reprendre l'expression aristotélicienne –, logique qui préside à la vie et à la reproduction de l'homme, dont le juriste est l'artisan social et dont l'État est le garant.

Il importe toutefois de bien comprendre comment le lien s'est établi entre les deux corpus juridiques et le monothéisme chrétien ; en d'autres termes, comment les juristes ont pu justifier l'exercice du pouvoir souverain par la théocratie pontificale sur les bases du droit romain. Identifier, comme nous l'avons vu, le pontife au juge impérial n'aurait pu suffire à fonder un tel pouvoir souverain. Il fallait donc intégrer le Dieu créateur de l'univers au montage théologico-juridique, donc « romaniser » Dieu en donnant un statut juridique, au sens du droit romain, à la création telle que décrite dans la Bible – plus précisément, sur le plan de la technique juridique, donner un sens juridique à la parole divine. C'est en fait le droit romain qui a offert sa force conceptuelle à la résolution de ce problème : le *Dominus*, qui s'applique au seigneur féodal, va pouvoir s'appliquer à Dieu. Pour les Romains, il s'agissait du maître exerçant son pouvoir sur les biens et les esclaves. Il s'agira désormais également de Dieu invoqué par la liturgie en Seigneur souverain, propriétaire de l'univers. La théologie franchit ainsi ce pas décisif en vertu duquel, selon Thomas d'Aquin, « la propriété de toutes les créatures est le propre de Dieu », formule qui constituera un point d'ancrage de la doctrine chrétienne pour les siècles suivants. Il suffira alors, pour que la romanisation de Dieu se transmette au monde et confère à l'humanité chrétienne une universalité, que le *dominium* divin s'étende à l'homme. À partir de la ressemblance de l'homme à Dieu, la

³³¹ Ainsi Innocent IV au XIII^e siècle, fondateur du droit international.

théologie chrétienne construira une généalogie mythique des pouvoirs de l'homme, muni d'un mandat pour dominer la nature.

La théocratie pontificale, appuyée sur le corpus théologico-juridique, est donc à l'origine d'un processus d'où va émerger le concept d'État. L'État moderne est le produit de la refondation du christianisme en Europe aux XI^e-XIII^e siècles. La Réforme et la Contre-Réforme vont apporter quelques perfectionnements à l'invention étatique³³² et contribuer à la césure culturelle entre les pays sous le régime de la *Common Law* (sous l'influence de l'Angleterre), droit fondé sur les coutumes et les interprétations des juges, et les pays continentaux où le droit s'est, à partir de la Révolution française, fortement codifié. Mais ces diverses interprétations procèdent d'un même socle. Le tiers terme à la naissance du concept d'État est l'instauration de la division, c'est-à-dire de la capacité de dialectiser la coupure identité-altérité à l'échelle de la société – clé de voute de la raison de vivre, donc de l'édifice social. Le tiers terme est également ce qui permet d'assembler, de faire tenir ensemble – c'est-à-dire d'instituer – le mythe et la norme juridique selon les exigences de la raison. Cette division-jonction de deux registres est le « lieu » où vient s'inscrire le politique, au sein d'une structure ternaire obéissant à une logique binaire³³³.

Ce dernier point nous amène à la question de la stabilité structurelle des catégories nées dans le creuset théologico-juridique médiéval. Comment, en effet, les mythes chrétiens, la casuistique romano-chrétienne et leur assemblage par un tiers terme d'où naîtra l'État ont-ils pu se propager à travers les siècles ? La seule réponse possible est que ces notions ont pris appui sur des catégories plus anciennes et plus résistantes – celles de la philosophie grecque, principalement de la logique et de la métaphysique aristotéliennes. Tous les concepts maîtres – identité, altérité, institution, etc. – viennent en droite ligne de la philosophie grecque et doivent leur solidité conceptuelle et leur propagation en paradigme de l'universel à leur fondement logique. La logique aristotélienne est le ressort de la mise en ordre généalogique du monde, qui passe notamment par l'instauration de la différence des sexes.

Il est donc impossible de ne pas invoquer, ici, l'héritage grec. Nous savons, en effet, de quelles significations, du moins dans le domaine juridique et politique, Rome fut porteuse au Moyen Âge, à la Renaissance et au siècle des Lumières, de quelle manière elle a contribué à la définition des identités culturelles ou nationales, mais, à travers Rome, c'est l'Antiquité grecque que l'Europe s'est appropriée. Si la transmission de l'« héritage » grec doit se définir comme une appropriation, c'est que la grécité a connu, au fil de l'Histoire, de multiples inflexions et qu'à chaque étape l'appropriation s'est opérée au travers d'un prisme plus ou

³³² Ainsi qu'une chape de plomb sur la sexualité. Il faudra attendre le milieu du XX^e siècle pour assister à un retournement complet en la matière, le renversement étant mu par la même naïveté (mais en sens inverse) que celles des casuistes catholiques et protestants de l'« anti-sexe ».

³³³ Contrairement à l'affirmation de Legendre, la logique ne peut être ternaire. Sinon, elle violerait le principe du tiers exclu, équivalent à celui de non contradiction.

moins déformant : « Les Européens [ne sont pas les héritiers de l'Antiquité] s'il faut entendre par "héritier" quelqu'un qui s'est donné "la peine de naître" et qui a reçu dans son berceau les biens, matériels ou culturels, que ses parents lui ont laissés. Ils le sont, en revanche, si l'on conçoit le fait d'hériter comme n'étant rien d'autre qu'une activité d'appropriation.³³⁴ » Il y eut en effet, bien avant la conquête par les Romains, les choix des savants de l'Académie d'Alexandrie ; puis les traductions en latin des œuvres grecques dont Lucrèce, traducteur et interprète d'Épicure, soulignera la difficulté en raison de l'« indigence » de la langue latine ; il y aura, postérieurement aux Romains, les traductions de Boèce au VI^e siècle, les traductions arabes entre le VIII^e et le XII^e siècle, les intermédiaires byzantins, le travail des moines copistes du Moyen Âge ; autant de prismes interprétatifs affectant le processus de transmission.

Les Romains, après avoir conquis la Grèce et avant d'assurer la transmission de sa gloire (comment la gloire d'Athènes aurait-elle traversé l'histoire de l'Europe sans la grandeur de Rome ?), furent conduits à répondre à la question centrale en matière d'appropriation de la culture grecque, celle de leur identité : sommes nous des barbares ou des Grecs ? Sommes-nous des barbares en voie d'hellénisation ou des grecs barbarisés ? Les Romains, pour se définir, auront donc besoin des Grecs et devront ainsi se confronter au monde chanté par Homère et révélé par Hérodote, au monde des tragiques et plus encore à celui des philosophes. Pour répondre à ces questions, les Romains décideront notamment, au risque assumé d'être tributaires des difficultés de traduction du grec au latin, de s'approprier la langue grecque. On désigne volontiers ce volet de l'appropriation de la grecité par les Romains par le terme d'« altérité incluse »³³⁵ de préférence à celle jugée trop vague d'hellénisation. Cette notion a donc pour objet de souligner le rôle du grec dans la formation de la langue latine. La vie quotidienne à Rome favorisera, en effet, les interférences entre les deux langues et empêchera toute possibilité de conflit linguistique. En décidant consciemment, au lendemain de leur conquête, de s'approprier le grec et d'en faire leur langue, « le grec [sera] toujours [conjointement] pensé comme interne et externe à la culture ; la Grèce [sera] avec Rome dans un double rapport d'identité et d'altérité.³³⁶ »

Ce rapport dialectique entre la langue grecque et la culture romaine, qu'il faille donner ou non crédit à cet obscur vocable censé le définir, est d'une grande importance pour la compréhension des rapports entre la culture régnant à Rome et ses « emprunts » à la Grèce. Mais, pour ce qui nous concerne, ce qui importe au premier chef, c'est que la philosophie grecque ait transmis à ses « héritiers », même si ce fut au prix de certaines inflexions, ses

³³⁴ Rémi Brague, *Europe. La voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999, p. 168.

³³⁵ « Le point de départ [de la réflexion conduisant à ce vocable fut] l'existence à Rome d'un certain nombre de pratiques culturelles que les Romains désignaient comme grecques mais que les Grecs considéraient comme romaines. Au bout d'un an l'examen des faits nous a conduits à critiquer et à redéfinir la problématique de départ. Certaines catégories comme l'interculturalité ou le métissage, l'identité et l'altérité se sont révélées inopérantes ou devant être critiquées et redéfinies. Il a fallu inventer et c'est ainsi que nous proposons aujourd'hui la notion d'altérité incluse. » In Florence Dupont, « Rome ou l'altérité incluse », *Rue Descartes*, n° 37, 2002/3, p. 41-54.

³³⁶ Florence Dupont & Emanuelle Valette-Cagnac (Dir.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, p. 14-15.

catégories normatives et son armature intellectuelle. Sans tomber dans la sacralisation de la Grèce antique – cette « histoire pour antiquaires » fustigée par Nietzsche –, il faut lui accorder d'avoir été ce locus socio-historique où la philosophie et la politique virent le jour : selon Castoriadis³³⁷, avec la philosophie, les Grecs inventèrent le questionnement illimité ; avec la politique, ils mirent la philosophie en acte dans un projet d'organisation collective. Le passage à la modernité de ces deux volets de la pensée grecque tient à ce qu'ils constituent les ferments de l'anthropologie philosophique (qu'est-ce que l'homme ?) et de la philosophie politique (qu'est-ce que la politique ?).

La pratique de l'interrogation illimitée comme moyen d'aborder la question du « qui suis-je ? » traverse toute l'œuvre de Platon. Celui-ci s'est consacré à se démarquer des « discours constituants » (l'épopée d'Homère, les différentes formes de poésie, les textes de loi, les discours de hommes politiques, les discours des sophistes, les raisonnements mathématiques), qui avaient une certaine prétention à délivrer un discours de vérité sur le monde, pour instituer sa propre philosophie et en faire la seule forme légitime du penser. Son invention du dialogue comme genre absolu a permis à Platon d'appréhender à nouveaux frais la question du « comment pense-t-on ? » : jamais de manière linéaire et univoque mais, au contraire, de façon dialectique en mettant en jeu divers registres, rationnels et affectifs. Le dialogue le plus célèbre de Platon est la *République*, réflexion philosophique sur la politique qui suppose, selon les propres mots de Platon, de s'interroger sur sa finalité (réaliser la justice dans la cité), sur les moyens à adopter pour y parvenir (éducation, organisation de la cité) et sur les possibilités de sa mise en œuvre. Après la célèbre allégorie de la Caverne, dans le livre VII, où Socrate propose de se représenter la nature humaine selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas éclairée par la philosophie, Platon aborde dans les trois derniers livres les aspects les plus proprement politiques de son ouvrage et s'attache à une définition de la cité « idéale » : description des vices susceptibles d'affecter les régimes politiques (la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie) et les formes d'âmes qui correspondent à chacun d'eux (Livre VIII) ; refus de laisser l'accès de la cité « idéale » à la poésie mimétique – la *mimêsis* – qui pervertit l'âme en y instillant des éléments irrationnels, fourriers de la tyrannie (Livre IX) ; définition de la cité « idéale », la *polis en logōi* (la cité dans le discours). La cité idéale, pour Platon, est celle où les hommes seraient éduqués par la philosophie, donc invités à développer une constitution de type royal au sein de leur âme. Chacun étant censé se vivre intérieurement en faisant régner la justice et la raison au sein de son âme, la justice collective peut donc régner sur la cité.

La critique par Platon de la démocratie conduira de nombreux auteurs, dont Karl Popper, à voir dans la cité platonicienne les linéaments d'un « cauchemar totalitaire »³³⁸. Marx portera également un jugement très négatif sur la *République* : le monde des Idées ne peut prévaloir

³³⁷ Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*. Séminaires 1882-1983. *La création humaine II*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

³³⁸ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis, Tome 1 : L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.

sur le monde sensible et la réalité intelligible ne saurait être le vrai réel ; les objets du monde ne sont pas des reflets, c'est au contraire le monde des idées qui est le reflet du monde des objets. Mais le premier critique de Platon sera Aristote qui, dans la *Politique*, s'efforcera de récuser la cité athénienne promue par la *République*.

C'est dans le livre I de la *Politique* que l'on trouve la définition philosophique la plus célèbre de l'être humain : selon la formule canonique d'Aristote, « l'homme est par nature un animal politique (*zôon politikon*) [...] et parmi les animaux, seul, il est doué de *logos* », c'est-à-dire de discours et de raison. Il est nécessaire de conserver le terme de *logos* en grec, dans la mesure où il désigne de façon indissociable la raison et son expression par la parole, donc le discours³³⁹. Prenant le contrepied de Platon, Aristote défend une définition du vivant comme unité indissociable d'une âme et d'un corps : le corps ne réalise sa finalité et n'atteint sa perfection que lorsque l'âme fait de lui un être vivant. Cette théorie, appelée hylémorphisme, a plusieurs conséquences : la principale faculté de l'âme est l'intellect (*noûs*) grâce auquel l'homme accède à la connaissance. Par ailleurs, seul entre les vivants, il est apte à discerner les valeurs, à distinguer l'utile du nuisible, le juste de l'injuste, le bien du mal. Il ne désire pas seulement « vivre » mais « bien vivre ». Aussi le vivant ne devient-il humain que par cette capacité à actualiser son excellence dans la Cité. Mais, animal politique par excellence, l'homme est aussi un animal mimétique : la nature l'a doté de cette aptitude à imiter qui est au fondement de l'apprentissage et de l'accès à la connaissance.

L'homme d'Aristote se trouve ainsi doublement caractérisé : sa dimension politique fait de lui un être doué de raison et de discours qui accède à l'humain dans la Cité : l'homme devient humain en devenant politique. Mais l'homme jouit d'une autre disposition, elle aussi spécifique, qui lui confère la possibilité du langage, du discours mais aussi de la connaissance et du plaisir. Nous devenons humains parce que nous sommes mimétiques –une disposition qui précède et rend possible la disposition politique. L'animal mimétique (*zôon mimetikon*) précède le *zôon politikon*. Aristote opère un double inflexion de la définition platonicienne de la *mimesis* : la *mimesis* aristotélicienne est une *mimesis* restreinte qui prend la mesure du réel en se référant à des formes intelligibles ; la *mimesis* aristotélicienne est dans les limites qui lui sont imparties et qui sont celles de l'humain. L'animal politique doué de *logos* apprend par la voie de la *mimesis*. La disposition mimétique, d'une part, « enseigne » le *logos* et donne à comprendre et, d'autre part, fonde la communicabilité. Mais Aristote n'oublie pas de mentionner l'instabilité fondamentale de la disposition mimétique, sur laquelle s'enracine la disposition politique, et qui affecte les institutions : l'homme accompli est le meilleur des êtres ; séparé des institutions (de la loi et de la justice) il est le pire de tous. Entre ces deux

³³⁹ C'est la polysémie du terme *logos*, intraduisible dans les langues romanes, qui a conduit à une erreur de traduction du verset, « au commencement était le verbe », dans le prologue de l'Évangile de Jean. Ce verset, originellement écrit en grec comme l'ensemble du Nouveau Testament, affirme « au commencement était le *logos* » et entend ainsi souligner que la foi n'exclut pas l'exercice de la raison (voir infra).

extrêmes, l'homme intermédiaire est le héros tragique, l'homme faillible, c'est-à-dire humain. Le *zôon politikon* est cet homme fragile à qui la nature a donné des dispositions susceptibles d'être mises au service du meilleur et du pire. Cette instabilité ne contrevient pas à l'objectif du « bien vivre » mais l'usage anti-platonicien de la *mimesis* conduit à refuser l'unicité du bon régime. Aristote admet, en effet, l'existence de plusieurs formes correctes de constitution ou de gouvernement : « comme c'est de différentes façons et par des moyens différents que les divers peuples cherchent à atteindre le bonheur, ils se créent à eux-mêmes des modes de vie et des institutions qui varient de l'un à l'autre.

La disposition mimétique et la disposition politique se conjuguent et conduisent à une ambiguïté irréfragable qu'Aristote consignera dans un texte, repris dans la préface de *L'Esprit des lois* : « L'homme, cet être flexible, se pliant, dans la société, aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe ».

Dans l'*Organon*, Aristote abordera le versant formel du *logos* et tracera l'épure de ce qu'il est désormais convenu d'appeler « logique aristotélicienne » (bien que le Stagirite n'ait jamais employé le terme de « logique »), c'est-à-dire le traitement des syllogismes. C'est de ces travaux qu'émergeront les principes logiques de non contradiction (une proposition ne peut être à la fois vraie et fausse) et du tiers exclu (une proposition est soit vraie soit fausse), ainsi que les concepts d'identité et d'altérité, que les logiciens, à partir du Moyen Âge, s'efforceront de formaliser. Ces outils formels contribueront puissamment à l'élaboration de l'architecture du droit romano-canonique – que l'on songe à la théorie logique de la preuve et à son pendant juridique.

La fécondation du Moyen Âge chrétien par la philosophie aristotélicienne du *logos* s'est également opérée de manière plus indirecte par l'intermédiaire de la foi biblique. Le verset « *En archè èn o logos, kai o logos èn pros ton théon, kai théos èn o logos* » dans le prologue de l'Évangile de Jean, originellement écrit en grec comme l'ensemble du Nouveau Testament, affirme « Au commencement était le *logos*, et le *logos* était vers Dieu, et Dieu était le *logos* » et entend ainsi souligner que la foi est compatible avec l'exercice de la raison. Il est vrai que la polysémie du terme *logos*, intraduisible dans les langues romanes, a conduit de nombreux exégètes à une erreur d'interprétation : le *logos* grec malencontreusement traduit par le *verbum* latin, le verset est devenu « au commencement était le verbe ». Mais il ne fait guère de doute que Jean ait voulu par là affirmer l'harmonie profonde entre ce que la grécité a de meilleur et la foi en Dieu fondée sur la Bible : Dieu agit avec *logos*, et la rencontre entre le message biblique et la pensée grecque ne s'est pas le fait du hasard. Pour saint Paul, il faut y voir une manifestation de la nécessaire rencontre du questionnement grec et de la foi biblique.

Si les mythes chrétiens, la casuistique romano-chrétienne et leur assemblage par un tiers terme d'où naîtra l'État ont pu se perpétuer au travers des siècles, c'est bien que les catégories nées dans le creuset théologico-juridique médiéval avaient pris appui sur des catégories plus

anciennes et plus résistantes, principalement celles de la logique et de la métaphysique aristotéliennes.

L'apport de Maïmonide et du judaïsme rabbinique

L'influence de la pensée aristotélienne sur le Moyen Âge chrétien s'est exercée de diverses façons et a emprunté différentes voies. Parmi celles-ci, celle du grand juriste médiéval Moïse Maïmonide³⁴⁰, à la fois exégète de la Genèse et disciple d'Aristote, est primordiale. Maïmonide s'est notamment attaché à exposer les grands principes de la religion juive dans le cadre de la philosophie d'Aristote, même si l'Aristote que connaissait Maïmonide était surtout celui de la tradition philosophique musulmane, donc tributaire des penseurs musulmans. Dans son œuvre maîtresse sur ces questions, le *Guide des égarés*³⁴¹, Maïmonide s'emploie à prouver l'existence, l'unicité et l'incorporéité de Dieu. Il convient, selon lui, de faire ressortir le sens profond de la tradition juive qui, écrite ou orale, a véhiculé des idées fausses. Maïmonide développe ainsi vingt-six thèses qui, reprises de l'*Organon* et de la *Physique* aristotéliennes, résonnent encore dans la pensée philosophique actuelle. Dans les trois premières thèses, Maïmonide admet l'existence d'un infini en puissance mais refuse l'infini en acte : l'infini ne peut se concevoir concrètement. Il s'agit là d'une reprise, mots pour mots, de la philosophie aristotélienne de l'infini, opposée à celle de Platon, ces deux thèses (celle de Platon et celle d'Aristote) alimentant encore aujourd'hui la philosophie des mathématiques. Les cinq thèses suivantes s'attaquent au mouvement et au changement, concepts centraux de la *Physique* d'Aristote. L'objectif de Maïmonide est d'utiliser ces notions pour appréhender l'idée même de la création de l'univers : le changement peut affecter la substance de l'être mais il représente alors nécessairement un passage de la puissance à l'acte. En termes théologiques, cela signifie que, en dehors de Dieu, aucun être ne possède en soi le principe qui le fait passer de la non-existence à l'existence : une génération ne peut se faire à partir de rien. Dans les dix thèses suivantes, Maïmonide précise sa conception du mouvement et du temps pour s'attaquer, à nouveau, au thème de l'origine de l'univers et déceler une contradiction apparente dans les *Écritures* : dire, comme dans le verset de la *Genèse* qu'« au commencement Dieu créa les cieux et la terre », est une contradiction. Il ne saurait y avoir de commencement : Dieu ne peut pas avoir créé l'univers à un moment donné car il ne peut qu'avoir agi de toute éternité. Le commencement renverrait à un temps premier, qui renverrait lui-même à un autre et ainsi jusqu'à l'infini. Le texte de la Bible, destiné à la masse des incultes, doit, au prix d'un raisonnement approfondi, être interprété en un autre sens que son sens littéral. Les dernières thèses développent les

³⁴⁰ Moïse Maïmonide, philosophe, juriste, médecin, originaire d'Espagne et vivant en Égypte, a laissé une œuvre considérable et multiforme qui a marqué le devenir ultérieur du judaïsme rabbinique. Auteur, d'un code de la Loi juive, sous le nom de *La main forte*, il est en outre le plus éminent représentant de l'aristotélisme juif médiéval avec le *Guide des égarés*.

³⁴¹ Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*.

propositions précédentes : un corps se déplace à la vitesse de ses parties constitutives ; le temps est nombre du mouvement c'est-à-dire qu'il le mesure ; or, puisque seul les corps se déplacent, Dieu est nécessairement immobile, contrairement à l'expression littérale de la Bible.

Le postulat fondamental de Maïmonide est que la philosophie et la religion (donc la révélation) sont des sœurs jumelles, la première s'adressant à de rares élus, la seconde étant destinée à tous les hommes. Aussi, pour percer au jour les intuitions du Seigneur, Maïmonide préconise de scruter la Torah à l'aide des œuvres d'Aristote car la vérité révélée ne peut être contredite par la vérité philosophique. Celle-ci, dans les propos de Maïmonide, n'est autre que le résultat de l'analyse rationnelle – au sens de la logique aristotélicienne – des Écritures. Maïmonide fournit quelques exemples : selon lui, le tout premier chapitre de la Bible, celui que les rabbins nomment « l'œuvre du commencement », ne dit rien d'autre que ce que la *Physique* d'Aristote décrit ; le premier chapitre d'*Ézéchiel*, qui expose la vision de Dieu par ce dernier, n'est rien d'autre que la *Métaphysique* aristotélicienne. Aristote a écrit des œuvres sur la logique, la physique, l'éthique et la métaphysique suivant un mode d'exposition rigoureux et il faut donc s'inspirer de ces méthodes pour « retrouver les vérités philosophiques sur lesquelles les Écritures ont jeté le manteau de l'allégorie afin de les soustraire à la vue des non initiés.³⁴² »

Afin de mieux mettre en évidence la gémellité de la philosophie aristotélicienne et de la religion juive, Maïmonide établit la liste des contradictions susceptibles d'émailler les ouvrages, certaines de ces contradictions étant placées volontairement dans les ouvrages par leur auteur, à la fois, pour dissuader le public non averti et éveiller l'homme intelligent que la contradiction incitera à réfléchir. Maïmonide dénombre sept types de contradictions. En faire la liste n'a guère d'intérêt : seul le dernier type de contradictions est important. Il coïncide en effet avec la négation du principe de non contradiction d'Aristote : la contradiction dont il est question est celle qui revient à affirmer des principes opposés. Maïmonide avoue d'ailleurs s'être servi de ce type de contradiction pour s'assurer de la qualité de ses lecteurs : seuls les bons philosophes peuvent déceler une faille dans le raisonnement ou l'oubli d'une prémisse. Les exemples figurant délibérément dans la prose maïmonidienne sont nombreux : « Dans les chapitres traitant de la nouveauté ou de l'éternité de l'univers (savoir si le monde a été créé par Dieu ou, s'il est, au contraire, éternel), Maïmonide dit combattre la notion même d'éternité de la matière ; or, dans le relevé des doctrines philosophiques, [...] il considère que l'éternité de la matière a été démontrée... Partant, l'apprenti philosophe ne manquera pas de se reporter au passage précédent qui infirmait une telle thèse ; il comparera les deux raisonnements et découvrira aussitôt celui qui est défectueux.³⁴³ » Ce qui importe, ici, c'est le

³⁴² Maurice-Ruben Hayoun, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Pocket, Paris, 2004.

³⁴³ Ibid, p. 248-249.

fait que Maïmonide souscrit intégralement au principe de non contradiction, pierre angulaire de la logique depuis Aristote, et qu'il développe un point de vue rigoureusement rationnel.

L'apport de Maïmonide au Moyen Âge chrétien ne se limite pas à sa défense de l'idée d'une concordance entre philosophie et religion et, ainsi, de la nécessité d'appréhender cette dernière rationnellement. L'exégèse par Maïmonide du verset 24 du chapitre 2 de la Genèse fut largement reprise par l'exégèse chrétienne au Moyen Âge. Or, celle-ci a joué un rôle fondateur dans la pensée religieuse de l'Occident médiéval, puisque le droit canonique va placer le verset au cœur de ses considérations sur le mariage et la reproduction –question constitutive de la culture occidentale. Des sept commandements qui, selon la tradition rabbinique, s'imposent aux descendants de Noé, donc à l'ensemble de l'humanité³⁴⁴, l'un présente la spécificité de prohiber un certain nombre d'unions sexuelles. Maïmonide évoque dans son Code, le commandement 4 dans les termes suivants : « Six unions sexuelles ont été interdites aux fils de Noé : avec la mère, avec la femme du père, avec la femme de son prochain, avec la sœur née de la même mère, avec un homme, et avec un animal, ainsi qu'il est dit [dans (*Gen. 2 ; 24*)³⁴⁵]. C'est pourquoi l'homme quittera son père, donc la femme de son père, et sa mère, il s'attachera à sa femme et non à la femme de son prochain, à sa femme et non à un homme, et ils deviendront une seule chair, ce qui exclut l'animal domestique, l'animal sauvage et les volatiles car lui et eux ne sont pas une seule chair. De même, il est dit : elle est ma sœur, la fille de mon père, mais non la fille de ma mère, elle est devenue ma femme. » L'objectif premier de Maïmonide, dans cette exégèse de (*Gen. 2 ; 24*), est d'énoncer la Loi qui, dans le judaïsme rabbinique, a deux sources d'égale autorité : la tradition écrite de la Bible et la tradition orale consignée dans le Talmud. La citation de Maïmonide manifeste la concordance des deux sources de la Loi et tend à démontrer que le judaïsme rabbinique est bien dérivé de l'Écriture. Par ailleurs, en faisant d'une phrase relatant des événements antérieurs à Noé un commandement aux fils de Noé, Maïmonide rappelle que le temps historique, nous l'avons déjà vu, ne peut valoir comme principe organisateur du discours biblique. La création n'est nullement un commencement ; c'est la Loi qui est le commencement. La Loi est l'unique principe de l'Être et de la parole de Dieu. Enfin, en chargeant d'une teneur légale ce verset qui apparaît dans une simple narration, Maïmonide souligne le statut de support de la Loi divine de la Genèse et renvoie au second plan son aspect narratif.

S'il est à peu près clair que ce verset de la Genèse donne une liste de certains interdits sexuels (inceste, adultère, homosexualité masculine, bestialité), l'exégèse de « ils deviendront

³⁴⁴ La tradition rabbinique stipule, en effet, que la *Torah* (la Loi) ne peut contraindre les non-juifs au respect des 613 prescriptions mais que les Nations sont néanmoins tenues d'observer sept commandements : 1) l'obligation d'instituer un système juridique ; 2) l'interdiction du blasphème ; 3) l'interdiction de l'idolâtrie ; 4) l'interdiction de certaines unions sexuelles ; 5) l'interdiction du meurtre ; 6) l'interdiction du vol ; 6) l'interdiction de consommer un membre arraché à un animal vivant.

³⁴⁵ (*Gen. 2 ; 24*), selon la Bible hébraïque : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair ».

une seule chair », dont la traduction par la Vulgate est « ils seront deux en une seule chair » est rien moins qu'énigmatique. Or ce verset va jouer un rôle majeur dans l'élaboration du droit canonique, plus précisément dans les considérations sur le mariage, donc dans la pensée théologico-religieuse de l'Occident médiéval. Selon les premières exégèses, « ils seront deux en une seule chair » désigne l'union charnelle perçue d'une manière positive : l'union charnelle au sein d'un couple diffère de celle des fornicateurs car sanctifiée par le sacrement du mariage et ayant pour visée l'engendrement d'une descendance. Comment toutefois à partir de cette interprétation littérale, (*Gen. 2 ; 24*) et (*Gen. 2 ; 23*)³⁴⁶, construire une théologie du mariage ? Comment les exégètes ont-ils pu trouver dans ces versets l'annonce d'un sacrement ? Voir dans ces versets la source des unions interdites et les normes de base du mariage : prohibition de l'inceste, monogamie et indissolubilité relève d'une définition minimale et fournit peu d'éléments aux juristes des XII^e et XIII^e siècles qui tentent d'inscrire ces normes dans le droit naturel. La difficulté tient à ce que les sacrements appartiennent à l'Église et non à l'histoire de l'humanité racontée par la *Genèse*. L'interprétation spirituelle ouvre la voie. L'interprétation, dite « allégorique » apparaît dès le Nouveau Testament. « L'union du premier homme et de la première femme préfigure celle du Christ et de l'Église. L'épître aux Éphésiens (*Gen. 5 ; 32*) donne autorité à cette interprétation, en fondant le mariage comme sacrement : “Ce mystère (*sacramentum*) est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église”. L'exégèse spirituelle interprète selon cette clé les différentes indications du texte [...] L'Église, corps du Christ, est composée de sa chair, et cela désigne les plus faibles parmi les chrétiens, et de ses os, et cela désigne les plus valeureux.³⁴⁷ » Comment, dans le cadre de l'allégorie Christ-Église, rendre compte de « il quittera son père et sa mère » ? : la Mère est la Synagogue, d'où le Christ est né et qu'il abandonne pour s'unir à son épouse l'Église, faite de toutes les Nations. « L'abandon du père est compris [...] comme le renoncement à la forme divine : le Christ choisit de s'incarner dans l'homme, en assumant totalement sa condition.³⁴⁸ »

Ce texte de la Genèse obéit à un triple objectif : fonder la complémentarité de l'homme et de la femme dans la procréation, légitimer la filiation matrilinéaire, donner à l'homme une compensation symbolique de son incapacité à enfanter. La Genèse diffère donc profondément de cet autre mythe sur les origines de la différence sexuelle, celui du *Banquet* de Platon, où l'homme et la femme ne sont que des moitiés de l'androgynie originel. Mais ce qui nous importe, ici, c'est l'interprétation théologico-juridique de ce verset de la genèse et la façon dont le mariage, en tant qu'institution, s'insère dans le corpus canonique. Selon Bonaventure, repris par Boulnois³⁴⁹, l'union des deux sexes dans le mariage est la charnière du naturel et du

³⁴⁶ (*Gen. 2 ; 23*) selon la Vulgate : « Alors Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair. Celle-ci s'appellera d'un nom qui marque l'homme [femme] parce qu'elle a été prise de l'homme ».

³⁴⁷ Gilbert Dahan, « Genèse 2, 23-24 dans l'exégèse chrétienne du Moyen Âge occidental », in *Scénographie du couple humain dans le texte occidental*, Émile Van Balberghe, Bruxelles, 2004, p. 92.

³⁴⁸ Ibid, p. 93.

³⁴⁹ Olivier Boulnois, « Sexe, différence et union sexuelle au Moyen Âge », in *op. cit.*, p. 120.

social. La formule « ils seront deux en une seule chair » fonde le droit naturel en plusieurs sens. Au sens propre, le droit naturel est ce qui dicte la droite raison ; or le verset biblique fonde la monogamie. Au sens le plus propre, le droit naturel est la tendance que la nature a conférée aux êtres vivants et la monogamie n'est le fait que de certains animaux dont l'homme fait partie. L'amour conjugal est un amour singulier par lequel la nouvelle chair unie par le mariage ne communique pas avec les autres. Thomas d'Aquin, lui, s'efforce d'articuler le naturel et le social en interprétant le texte de la Genèse comme une interprétation philosophique des formes de la reproduction, interprétation qui intègre la vision aristotélicienne. « Pour toutes les espèces naturelles, y compris l'homme, la nature recherche la perpétuation des espèces par la reproduction. Mais la nature se met au service de la fin la plus haute : la pensée par laquelle l'homme s'unit à son principe divin, accomplissant ainsi l'union de la nature avec son principe.³⁵⁰ » L'union charnelle de l'homme et de la femme situe donc le couple à la charnière du naturel et du social. Ils forment, comme le dit Aristote, « une société naturelle ». Le mariage se situe à l'intersection de deux formes de communication des natures : la filiation, « propagation de la chair », et le couple, « l'union charnelle ordonnée à la propagation de la chair³⁵¹ ». L'amour entre l'homme et la femme est donc un sentiment naturel correspondant aux fins assignées à l'humanité par la nature. Mais il y a plus de liberté dans le lien homme-femme que dans le lien parent-enfant. Les personnes unies par un lien charnel vivent en effet un lien, l'affinité, différent de celui de la descendance. Ainsi existe-t-il deux liens naturels dans la société humaine : la descendance et l'affinité. Le second suppose, en revanche, une forme d'alliance, donc un montage de règles sociales et de liberté. « Le lien naturel de la famille s'insère au sein même de l'être social de la société : l'union sans confusion d'êtres distincts autorise un accès à la culture et à la liberté.³⁵² »

Le récit de la Genèse instaure les liens entre le sujet et la société à partir de la mise en scène de la question de la sexualité et de la tension de l'homme et de la femme vers « une seule chair ». Échappé de la matérialité des corps, le destin de l'homme s'inscrit, par le lien que l'union charnelle instaure, dans ce qui fait Loi : l'existence d'un élément tiers, « deux dans une seule chair », qui désigne à la fois le couple et l'enfant. Ce verset s'arrache ainsi à sa dimension historique et narrative pour prendre une dimension anthropologique : le verset, en particulier l'élément tiers (« deux dans une seule chair »), déclenche, par le biais des interprétations théologiques, des effets normatifs socialement efficaces et prenant valeur de lois. L'État issu, comme nous le savons, de la jonction du mythe et de la norme juridique et de l'imperium chrétien – l'État clé de voute de la raison de vivre (donc de l'édifice social), garant de la raison et du respect du principe de non contradiction – n'a fait que laïciser la formule dont la portée anthropologique demeure.

³⁵⁰ Ibid p. 127.

³⁵¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*.

³⁵² Olivier Boulnois, « Sexe, différence et union sexuelle au Moyen Âge », *op. cit*, p. 127

L'État moderne

La genèse du concept d'État moderne accompagne la naissance d'une entité politique nouvelle, entre la fin du Moyen Âge et la Révolution française. Le type de pouvoir qu'il est convenu d'appeler l'État moderne, et qui s'oppose aux monarchies de l'Europe médiévale, apparaît progressivement et se consolide du XVI^e au XVIII^e siècle. Les actuels États-nations de l'Europe occidentale sont, à bien des égards, les héritiers de cette évolution – évolution pensée et menée à bien par de nombreux philosophes politiques et des gouvernants : Richelieu, Mazarin, Louis XIV, Frédéric II de Prusse, et, chez les penseurs, Machiavel en Italie et Hobbes en Angleterre. L'État moderne est qualitativement différent des formes politiques qui l'ont précédé en ceci qu'il traduit l'aspiration à un pouvoir organisé dans un cadre géographique limité par l'existence d'autres États de même nature à ses frontières. Il est en outre moins tributaire d'une légitimation religieuse que ne l'étaient les monarchies chrétiennes médiévales (pour ne rien dire des monarchies du monde musulman ou des empires chinois ou japonais de la même période). Ce qui est essentiel aux yeux des théoriciens et des dirigeants de cet État, c'est sa capacité à faire régner l'ordre sur son territoire et à assurer sa souveraineté et sa puissance à l'encontre des ambitions des autres États. Il se distingue ainsi clairement de l'idéal des monarchies universelles incarné par l'Empire romain au faîte de sa puissance, mais aussi par son successeur chrétien le Saint-Empire romain germanique. L'idéal religieux, le rêve d'un ordre à la fois moral et universel, s'estompe donc pour ouvrir la voie à la notion de l'intérêt particulier du royaume dont le monarque doit assurer la cohésion. De manière significative, c'est au XV^e siècle que le terme même d'État, concept juridique fondé au XIII^e siècle par la théologie politique et par le droit, commence à se présenter sous des traits nationaux. Apparaissent également une conception de sa nature et de sa place dans la société proches des conceptions actuelles (même si la notion de démocratie en est absente). On est passé progressivement de la *res publica* (la chose publique) au *status rei publicae* (la situation des affaires publiques) puis au *status* tout court (état en français, *state* en anglais et *stato* en italien), c'est-à-dire à l'État sans génitif.

La dislocation de la chrétienté médiévale au profit d'États distincts et plus homogènes sur les plans politique et linguistique fait de l'État la référence essentielle et donne une importance nouvelle aux frontières. Dans ce contexte, la vieille chrétienté médiévale perd son unité et une grande part de sa signification morale. Le Saint-Empire romain germanique privé de véritable consistance politique, les États nationaux deviennent de plus en plus le cadre de l'existence collective des peuples, qui commencent à se distinguer plus nettement les uns des autres, tant par leur appartenance confessionnelle, déjà évoquée, que par la langue de leurs élites politiques et sociales. Le français, l'anglais, l'espagnol gagnent en importance culturelle et administrative au détriment du latin, jusque-là langue commune des Européens cultivés. À la fin du XVII^e siècle, les langues « nationales » s'imposent de plus en plus comme langues de culture. Cette homogénéité croissante s'impose aussi dans le domaine de la politique

intérieure. La subordination des sujets à l'autorité de l'État devient de plus en plus étroite, y compris pour les principaux nobles qui suivaient souvent une stratégie politique propre, n'hésitant pas à l'occasion à s'allier avec une monarchie rivale de leur roi. Progressivement la notion d'un pouvoir « absolu », c'est-à-dire dégagé de toute limitation à l'intérieur du territoire où il est souverain, parvient à s'imposer au détriment de l'autonomie des corps et des forces sociales et politiques dont les privilèges contrebalançaient les prérogatives du roi. Ce dernier utilise la puissance militaire qui lui permet de résister aux ambitions de ses homologues étrangers pour mettre un terme à toute dissidence armée à l'intérieur du pays. Ainsi l'absolutisme français a progressivement fait des émules dans toute l'Europe, en particulier au XVIII^e siècle. Puisque les sujets sont strictement soumis au pouvoir souverain sans possibilité de révolte, selon le schéma de Hobbes, la notion de frontière gagne en importance dans les relations entre des États devenus plus homogènes. À l'époque médiévale, les frontières entre États demeuraient floues, avec des zones où la souveraineté apparaissait indéfinie. À l'époque moderne, la consolidation de pouvoirs antagonistes oblige à mieux délimiter les territoires qu'ils possèdent.

Pour ce qui concerne le concept de frontière, les Romains ont laissé en héritage à l'Occident chrétien la mémoire du *limes*, construction linéaire discontinue, dont on peut encore voir des vestiges. Mais le *limes* n'était pas à proprement parler une frontière. En outre, la longue période qui va de la dilution de l'Empire romain dans le premier Occident médiéval à la lente gestation des États de l'Europe moderne à partir du XV^e siècle est celle où le concept de frontière a disparu, ou du moins n'a pas encore retrouvé le contenu politique qu'il pouvait encore avoir à l'époque de la *Pax romana*. Tout change avec l'émiettement féodal et l'apparition des royaumes : les différents États prennent à partir de la Renaissance un visage plus physique que symbolique avec les premières cartes diffusées grâce aux progrès de l'imprimerie et de la lithographie. Après la Renaissance et la fin des guerres de religion, ces royaumes deviennent des États modernes et, aux XVII^e-XVIII^e siècles, des États absolutistes qui ressentent la nécessité de s'inscrire dans des frontières précises.

Comment le concept de frontière a-t-il émergé ? Le mot, même en en restreignant le sens à la limite géographique entre deux pays, n'a donc pas une longue histoire, puisqu'il suppose l'existence d'une souveraineté nationale. Le mot n'apparaît qu'au XV^e siècle au moment où l'État moderne surgit et se dote d'un territoire aux limites de plus en plus franches. Osons une hypothèse. La notion géographique, politique et juridique de frontière n'aurait jamais vu le jour sans une spatialisation de l'État (notion, à l'origine, comme nous l'avons montré, purement abstraite). La naissance de la notion de frontière pourrait être consécutive à celle de purgatoire. Cet intermédiaire entre l'enfer et le paradis n'est pas qu'un simple ajout à l'édifice religieux. Par le passage d'une structure binaire (enfer-paradis, bien-mal) à une structure ternaire, la nouvelle institution entraîne une modification des formes symboliques qui renvoie à la structure ternaire ayant fait émerger le concept d'État. Notons en outre, sur le plan purement théologique, que l'installation du Purgatoire, en tant que substantif, dans la

scolastique du treizième siècle, de sa première apparition en 1254 sous la plume d’Innocent IV jusqu’à sa formulation officielle, par l’Église latine, au Concile de Lyon en 1274, n’a pu se faire que grâce à une modification substantielle des cadres de l’imaginaire chrétien : la spatialisation de l’au-delà³⁵³, trace manifeste de l’une des évolutions clés de l’histoire des idées et des mentalités : le processus de spatialisation de la pensée. Enfin, si c’est bien en tant que « troisième lieu », comme l’a affirmé Luther, qu’il s’est imposé, le Purgatoire, dans cette nouvelle géographie de l’au-delà ne sera, toutefois, jamais un parfait intermédiaire entre l’Enfer et le Paradis. Sans doute faut-il voir, dans la préservation de l’opposition (dialectique) Enfer-Paradis, la définition du Purgatoire comme une « frontière » entre les deux termes. Sans doute faut-il également y voir, non la marque d’une réticence face à une notion qui ne figurait pas dans les Écritures, mais celle de l’influence de la pensée aristotélicienne sur le Moyen-âge chrétien et de son ombre portée sur la modernité.

Quoi qu’il en soit, la « révolution » théologico-juridique des XI^e-XIII^e siècles ayant fait émerger le concept d’État a connu, à partir de la fin du Moyen Âge des destinées diverses dans le droit français, le droit allemand ou le droit anglo-saxon, notamment dans l’élaboration de la figure du juge. Le corpus juridique a été « nationalisé » de sorte que l’on peut répertorier des styles différents dont l’étude fait le bonheur des juristes comparatistes. Les divers régimes juridiques sont plus ou moins compatibles les uns avec les autres mais viennent de la même souche et reflètent les enjeux généalogiques de l’Europe. Les droits civils nationaux ont, en effet, été considérablement remaniés par des ajouts législatifs postérieurs et par un immense apport jurisprudentiel qui prend la forme de strates successives mais il existe un noyau du droit qui concerne, d’une part, l’édification des fondements et, d’autre part, le nœud du droit civil c’est-à-dire le droit des personnes, donc le droit de la filiation et ses prolongements du côté du droit des obligations. Ce noyau est le point central de l’institution de la raison à l’échelle du sujet et de la société. L’évolution des techniques de procédure, l’organisation des tribunaux, etc. n’ont pas fondamentalement altéré ce noyau atomique. L’étude de l’avènement du principe étatique permet donc d’entrer dans les replis de la civilisation occidentale et de montrer l’intrication du religieux, du juridique et du politique dans la construction historique de la modernité. La pérennité de cette construction montre qu’elle est empreinte d’un sceau civilisationnel.

³⁵³ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1981.

Annexe 2

Les États-Unis, laboratoire du suprémacisme racial

L'identité de l'Amérique est héritière de certains de ses moments fondateurs : le désir des premiers colons de tourner le dos à l'Europe et d'orienter leur regard vers l'Ouest. Aussi, bien qu'enracinée dans l'éthique protestante du XVII^e siècle et, pour une part, dans le libéralisme politique des Lumières européennes, l'identité politique et culturelle des États-Unis présente-elle des traits qui donnent de la culture dominante du peuple américain, un visage difficile à ramener à des catégories accessibles à un esprit européen. Si le libéralisme économique et ses corollaires du primat de l'individu et de la réussite personnelle se sont imposés pour occuper une place centrale, il ne faut pas perdre de vue que l'identité politique et culturelle de l'Amérique présente également une face sombre. Le suprémacisme racial, qui a présidé à l'émergence du nazisme et à la barbarie ayant ravagé l'Europe, n'a pas épargné l'Amérique. Le massacre des Indiens, que certains analystes assimilent à un génocide, et l'esclavage des Noirs font partie intégrante de l'histoire des États-Unis et sans doute est-il impossible de comprendre la modernité américaine sans en examiner les contours et les contenus ainsi que leur empreinte anthropologique.

« Une immense et complète démocratie »

Tout au long du premier tome de *De la Démocratie en Amérique*, dans lequel il entreprend une analyse de la jeune république américaine, Tocqueville fait référence à cette « immense et complète démocratie », avec de multiples occurrences de la première de ces deux épithètes : « À mesure que les indigènes s'éloignent et meurent, à leur place vient et grandit sans cesse un peuple immense. On n'avait jamais vu parmi les nations un développement si prodigieux ni une destruction si rapide. » Ce peuple, issu d'une « immense émigration européenne », occupe un « immense territoire » et dispose « d'une immense supériorité ». En outre, il y a « dans cette marche graduelle et continue de la race européenne vers les Montagnes Rocheuses, quelque chose de providentiel : c'est comme un déluge d'hommes qui monte sans cesse et que soulève chaque jour la main de Dieu. » Les Américains ont donc « un immense intérêt à rester unis » pour se protéger de « l'immense population d'esclaves, population menaçante dans le présent, plus menaçante encore dans l'avenir ». Cette « immense et complète démocratie » est donc, dans l'esprit de Tocqueville, celle des Blancs. Il a beau préciser, dans la conclusion du premier tome, que dans le tableau qu'il dresse, son regard « en comprend l'ensemble », Tocqueville est contraint de reconnaître que plusieurs « détails de cet immense tableau sont restés dans l'ombre. » La partie cachée du tableau, qui apparaît

furtivement quand il se déplace de villes en villes, c'est celle des Noirs humiliés et objets de ségrégation, celle des Indiens nomades ou sédentaires, assimilés ou indépendants, ceux qui ont dû fuir leurs territoires sous la pression des États qui se les sont appropriés et de l'État fédéral qui a organisé leur expropriation et leur déplacement dans des régions inconnues et vides.

Dans le dernier chapitre du premier tome de son ouvrage, Tocqueville opère un changement de focale et installe dans le tableau les Indiens de la frontière et les Noirs du Sud. Pour justifier une présentation si tardive dans la dynamique de l'ouvrage, l'auteur avoue qu'il n'a pas pris le temps de montrer « quelle position occupent ces deux races au milieu du peuple démocratique [qu'il] était occupé à peindre. » Il est vrai que la rédaction d'un ouvrage aussi colossal en moins de trois ans ne pouvait se faire qu'en en négligeant de nombreux détails mais il est difficile de justifier que les Indiens et les Noirs américains puissent être relégués dans le dernier des dix-neuf chapitres de l'ouvrage. Ce chapitre met en évidence cinq points qui sont autant de questions posées à la société démocratique américaine. Les deux premières sont consacrées à l'élimination des Indiens depuis les débuts de la colonisation et aux conséquences de l'esclavage des Noirs. Le troisième point est consacré aux menaces qui pèsent sur la confédération. La quatrième partie porte sur les raisons de la permanence des formes républicaines en Amérique. La dernière partie est consacrée au commerce. Les cinq sous-chapitres de l'ultime chapitre de l'ouvrage, s'ils doivent se lire en lien avec le tableau global, n'en ont pas moins un statut singulier. S'il est impossible d'accuser Tocqueville d'avoir voulu masquer la face sombre du Nouveau Monde, il faut convenir que l'auteur n'a pas choisi de lever toutes les ambiguïtés. De nombreux détails de certaines scènes ne sont apparents qu'à un esprit averti. En outre, quand il aborde la question des Indiens et des Noirs, l'attention du lecteur est attirée tout autant vers l'avenir de la société blanche que vers les possibilités d'émancipation des Indiens et des esclaves noirs. Il est difficile de ne pas y voir une volonté de minimiser la portée des questions abordées et de faire en sorte que les ombres au tableau ne viennent pas altérer la perfection de l'image d'ensemble. L'aveu en fin de chapitre est pour le moins troublant : « Ces objets [les populations et les questions qu'elles posent] qui touchent à mon sujet, n'y entrent pas ; ils sont américains sans être démocratiques et c'est surtout la démocratie dont j'ai voulu faire le portrait. »

On a peine à croire que ces ombres au tableau soit la manifestation de la condition inhumaine accordée par le pouvoir américain aux premiers habitants du continent spoliés de leur terre, de l'exploitation des victimes des traites négrières, de ces Noirs transformés en êtres inférieurs voire en biens meubles. Ces derniers n'entrent pas dans le tableau d'une Amérique, dépeinte dans les chapitres précédant l'ultime chapitre, cette Amérique pacifique, peuplée de citoyens libres. Parlant de ces objets qui n'entrent pas dans sa peinture du Nouveau Monde, Tocqueville convient qu'il lui était indispensable, dans un premier temps, de les en écarter car, la démocratie se fondant sur un ordre institutionnel (l'égalité des droits), un ordre social ainsi qu'un ordre naturel (l'appartenance à une même humanité), il était

impossible de parler de ceux qui ne bénéficient pas des garanties de l'égalité. En parler dans le chapitre final permet de les réinsérer dans le tableau général mais en leur donnant une place marginale dans la fresque américaine : Tocqueville a conçu « un subterfuge optique où l'apparent éclipse le réel.³⁵⁴ » C'est d'autant plus vrai que, dans les dernières pages de la conclusion générale de son ouvrage, Tocqueville opère un nouveau changement de focale, inverse du précédent : « Jusqu'à présent, en parlant de la destinée future des États-Unis, je me suis efforcé de diviser mon sujet en diverses parties, afin d'étudier avec plus de soin chacune d'elles. Je voudrais maintenant les réunir toutes dans un seul point de vue. Ce que je dirai sera moins détaillé mais plus sûr [...] J'apercevrai moins distinctement chaque objet ; j'embrasserai avec plus de certitude les faits généraux. » Aussi les objets encombrants pourront-ils disparaître de la conclusion pour laisser place à la face lumineuse de l'Amérique. L'insoutenable réel, celui de l'élimination des Indiens et de l'asservissement des Noirs, aura disparu de la fresque.

Pour qu'un esprit aussi avisé que Tocqueville ait pu donner de l'Amérique une vision aussi partielle, pour ne pas dire partielle, il aura fallu qu'un puissant travail de sapes préalable ait fait son œuvre sur plusieurs siècles. Pendant environ un siècle, l'Angleterre issue de la Glorieuse Révolution et l'Amérique ne formèrent qu'un seul État. Avant la crise qui devait mener à la Révolution américaine, les Anglais sont les sujets et les citoyens d'un royaume qui s'étend de part et d'autre de l'Atlantique, « le seul de l'univers où la liberté civile est l'unique point de vue et le but final de la constitution³⁵⁵ ». Blackstone fait écho à Montesquieu pour qui l'Angleterre est « une nation qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique [...], le plus libre pays qui soit au monde [...] le peuple libre par excellence³⁵⁶ ». Même les colons anglais d'Amérique se reconnaissent dans la description de Blackstone et n'hésiteront pas, à la lumière de cette idéologie, à voir dans la guerre de Sept Ans la lutte des Anglais, « partisans de la liberté du monde », contre la France cruelle et despotique. Pour les sujets américains de la Couronne britannique, les Français auraient cherché à réduire les colons anglo-américains à un asservissement esclavagiste, une tentative déjouée par la Grande Bretagne, « reine des nations ». Encore en 1775, Burke, dans une tentative désespérée d'éviter la rupture entre l'Angleterre et sa colonie américaine, tentera de donner une nouvelle vie à cette idéologie : l'Angleterre et l'Amérique seraient condamnées à ne former qu'une seule nation, unie dans sa foi pour la liberté, la seule nation où l'esclavage n'a aucune chance de s'imposer. L'esclavage dont il est question est évidemment celui qui règne en France, en Espagne ou en Russie et celui dont se rend coupable le monarque. Celui qui fait des Noirs des sous-hommes ne mérite même pas une mention. Lorsque la Révolution éclatera, chacune des deux parties accusera l'autre de vouloir introduire le despotisme, l'esclavage politique.

³⁵⁴ Jurgis Baltrusaitis, *Anamorphose ou Thamatugus Opticus*, Paris, Flammarion, 1996.

³⁵⁵ William Blackstone, *Commentaires sur les lois anglaises*, Bruxelles, J.-L. de Boubers, 1774, p. 6.

³⁵⁶ Charles-Louis Montesquieu, *Notes sur l'Angleterre*, Paris, Édouard Laboulaye, 1875, p. 195-196.

Chacune des deux parties fera sienne la rhétorique qui avait prévalu dans la célébration de l'Angleterre comme adversaire sans concession de l'esclavage politique.

Mais progressivement, le Gouvernement de Londres ainsi que les loyalistes américains vont porter l'accusation contre les colons rebelles : comment expliquer que les plus intarissables partisans de la liberté soient des « chasseurs de nègres » ? Les opposants à la sécession de l'Amérique ironiseront sur ces rebelles qui refusent aux Noirs américains ces droits qu'ils proclament être inaliénables. John Stuart Mill ne dira pas autre chose lorsqu'il prétendra préférer le gouvernement despotique britannique, en lutte contre l'infâme esclavage, au « gouvernement libre » aux mains des propriétaires d'esclaves américains. Le despotisme qu'on impute à la Couronne serait préférable à la liberté revendiquée par ceux-là même qui sont des propriétaires d'esclaves, cette prétendue liberté étant finalement réservée à une petite classe de maîtres absolus. Les abolitionnistes britanniques n'auront pas de mots assez durs pour condamner les colons, non seulement ennemis de la Couronne, mais de plus esclavagistes, partisans d'« usages arbitraires [prévalant] en un pays lointain », qui tentent d'abuser les observateurs « par la grandiloquence théâtrale et par la déclaration en l'honneur de la liberté.³⁵⁷» Ces rebelles esclavagistes, en retour, taxeront d'hypocrisie une Angleterre qui, drapée dans sa vertu et son amour pour la liberté, n'avait eu de cesse, depuis les débuts de la colonisation, d'encourager la traite des Noirs, le transport et la vente des esclaves et n'avait jamais émis la moindre réserve au massacre des Indiens.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces deux faisceaux d'accusations croisées, c'est qu'ils sont l'un et l'autre fondés. Du côté des colons, l'argument fait mouche quand on sait que la Virginie, principal foyer de la révolution menée au nom de la liberté, a également « abrité » 40% des esclaves du pays. C'est la Virginie qui, durant de longues années, fournira à la nation américaine ses hommes politiques les plus illustres : sur trente-deux des trente-six premières années de la vie de la jeune république, le poste de Président sera occupé par des propriétaires d'esclaves originaires de Virginie, dont Georges Washington, James Madison et Thomas Jefferson. Lors des seize premières élections à la Maison Blanche, de 1788 à 1848, toutes sauf quatre verront la victoire d'un propriétaire d'esclaves du sud. Symétriquement, l'ironie de Jefferson ou de Franklin à l'égard du moralisme anti-esclavagiste des Anglais s'est exercé non sans pertinence contre un pays qui n'a sollicité la libération des esclaves que dans l'espoir que ces derniers contrarient la rébellion antibritannique de leurs maîtres tout en s'opposant dans son principe à la suppression des traites négrières. De plus, la présence d'esclaves sur le territoire britannique s'est longtemps maintenue et, à la fin du XVIII^e siècle, on en comptait encore dix mille. Ajoutons que l'exploitation des esclaves eut un impact considérable sur l'économie du pays et que l'institution de l'esclavage eut un poids politique tout aussi considérable : à l'orée du XIX^e siècle, une quarantaine de parlementaires britanniques avaient des intérêts dans les colonies.

³⁵⁷ Granville Sharp, cité par Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2014, p. 21.

Ces accusations réciproques entre les colons rebelles et l'ex-mère patrie auront un effet corrosif sur chacune des deux parties, comme l'a montré Josiah Tucker, pasteur tory, dénonçant le rôle de l'Angleterre dans la traite des esclaves et le comportement duplice des colons : « Nous, les orgueilleux champions de la liberté et les avocats déclarés des droits naturels, assène Tucker à l'adresse de l'Angleterre, nous nous engageons dans ce domaine inhumain et criminel plus profondément que quelque autre nation que ce soit. » Mais, ajoute Tucker à l'endroit des colons, « les avocats du républicanisme et de l'égalité supposée de l'humanité devraient être les premiers à proposer quelque système humain qui abolisse le pire des esclavages. ³⁵⁸»

Pendant toute la période pré-révolutionnaire, ni le sort des esclaves noirs ni celui des Indiens n'auront perturbé la conviction des Anglais, de part et d'autre de l'Atlantique, d'être le peuple élu de la liberté. Dans un cas comme dans l'autre, on invoquera la caution morale et intellectuelle de Locke pour qui les natifs du Nouveau monde ne sont que des « bêtes sauvages ». Mais, avec le déclenchement du conflit entre l'Angleterre et les colonies, les accusations entre les deux parties, en s'étendant à la question des relations des colons avec les Indiens, prendront un tour de plus en plus virulent. Paine n'hésitera pas à accuser l'Angleterre d'être la « puissance barbare et infernale qui a incité les Nègres et les Indiens à nous détruire ou à couper la gorge des hommes libres en Amérique ». Dans la Déclaration d'indépendance, Georges III sera nommément accusé d'avoir fomenté des révoltes des esclaves noirs à l'intérieur des frontières et d'avoir cherché à « exciter [...] les impitoyables et sauvages Indiens, dont la façon de faire la guerre est [...] le massacre indifférencié, sans distinction d'âge, de sexe ou de condition ». En 1812, lors d'un épisode du conflit guerrier avec l'Angleterre, Madison accusera l'Angleterre d'avoir frappé les populations civiles, femmes et enfants compris, et de s'être ainsi conduite comme les « sauvages Peaux-Rouges ». Les Anglais ne sont plus seulement les complices des sauvages, ils sont eux-mêmes devenus des sauvages. Mais, pour l'essentiel, la destruction des sauvages et des bêtes féroces que sont les Indiens trouvera des avocats des deux côtés de l'Atlantique. Benjamin Franklin, dans ses célèbres *Mémoires*³⁵⁹, observera que « [...] la Providence a le dessein d'exterminer ces sauvages pour faire place aux hommes qui cultivent la terre ». Aussi la destruction d'un peuple, qui cultive le culte du Démon, prend-elle place dans un processus eugéniste d'inspiration divine. Cette volonté de déshumaniser les Indiens pour mieux les massacrer reçoit l'aval des Anglais. Contre ceux qui plaident, comme la Couronne les y incite, pour qu'un frein soit mis à la marche expansionniste des colons, Burke défend cette dernière en ce qu'elle obéit au commandement et à la bénédiction de la Providence : « Croissez et multipliez ». S'opposer à l'expansion tendrait à « conserver en tant que tanière de bêtes féroces cette terre que Dieu a expressément concédée aux fils de l'Homme. » Ceux qui

³⁵⁸ Josiah Tucker, *Collected Works*, Londres, Routledge, 1775-1782, p. 21-22.

³⁵⁹ Benjamin Franklin, *Mes Mémoires*, Paris, Aubier, 1955, p. 167.

s'opposent à cette politique de déshumanisation et plaident pour une conciliation avec les Indiens font figure d'exception. Jefferson, dans sa correspondance privée peut bien faire part de l'horreur que lui inspire la guerre faite aux Indiens. Selon le futur Président des États-Unis, ces tribus sauvages et sanguinaires, excitées par le Gouvernement de Londres, « contraignent les Américains à les poursuivre jusqu'à leur extermination ». Qui plus est, la persécution « de cette race dans notre Amérique » doit être imputée à l'Angleterre. À l'appui de sa conviction, Jefferson invoque le sort réservé aux Irlandais, voués par les Anglais à la destruction « partout où la cupidité mercantile anglaise peut trouver un intérêt à deux sous en inondant la Terre de sang humain.³⁶⁰ » La colonisation de l'Irlande aura été le modèle de la colonisation ultérieure de l'Amérique : les Irlandais subiront le même sort de la part de l'Empire britannique que les Indiens et les Noirs de la part des colonies anglaises d'Amérique puis des États-Unis. Aussi l'opposition entre Anglais et Américains sur les questions du statut des Indiens et de l'esclavage des Noirs ne sera-t-elle finalement qu'une tentative de démythification réciproque : nul ne peut douter que le développement de l'Angleterre et des États-Unis se sont nourris, entre autres, d'expropriation et de crimes (qui, pour certains auteurs, confinent à des pratiques génocidaires – nous y reviendrons), dont les Irlandais pour les premiers et les Indiens pour les seconds furent les victimes. Nul ne peut non plus douter que ces accusations croisées furent le fruit des rancœurs accumulées entre les deux rives de l'Atlantique.

Ces points sont cruciaux pour la compréhension d'un des aspects de la Révolution américaine. À l'instar d'un John Locke qui, dans ses *Deux Traités du gouvernement*, publiés à la veille de la Glorieuse révolution, tenta de masquer sa légitimation de l'institution de l'esclavage, les colons américains rebelles recouvrirent longtemps d'un voile de silence leur pratique esclavagiste. Dans la Déclaration d'indépendance et la Constitution de 1787, textes fondateurs de l'universalisme revendiqué de la liberté, l'article 1 établit une opposition entre les « hommes libres » et « le reste de la population » des États-Unis, allusion voilée aux esclaves. L'esclavage est caché derrière le « reste de la population ». Ce qui, selon Hannah Arendt, caractérise la révolution américaine, c'est le projet d'un ordre politique fondé sur la liberté, en dépit de la persistance de l'esclavage noir, une tradition culturelle commune aux deux côtés de l'Atlantique : « Cette indifférence [au sort des esclaves] que nous avons du mal à comprendre, n'était pas propre aux Américains et ne peut donc être imputée ni à une dureté particulière ni à des intérêts de classe. Pour les Européens, pas plus que pour les Américains, l'esclavage ne faisait partie de la question sociale.³⁶¹ » Mais, en cette fin du XVIII^e siècle, le voile de silence va progressivement se déchirer et laisser place à une opposition de plus en plus nette. L'institution de l'esclavage ne fait plus recette dans les salons où circulent les idées des philosophes abolitionnistes.

³⁶⁰ Thomas Jefferson, *Écrits politiques*. Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 184.

³⁶¹ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 101.

Aussi, ce qu'il faut bien voir des premiers pas de la Révolution américaine et de la rédaction de la Constitution, c'est que, contrairement à une idée reçue, elles ne s'effectuent nullement dans un climat d'indifférence à l'esclavage. Les écrits de Locke ont perdu, sur ce point, l'essentiel de leur crédit. Il faut également ne pas perdre de vue que la dénonciation de l'institution de l'esclavage est associée à celle de la célébration de la liberté républicaine. Les loyalistes américains condamnent, dans un même discours, la sécession républicaine et le désir des républicains de jouir d'un pouvoir absolu et inconditionnel sur les esclaves de leur propriété. Mais, quand les premiers se gaussent des porteurs du drapeau de la liberté agité par des propriétaires d'esclaves, ces derniers s'abstiennent de plaider la légitimité de la soumission des esclaves noirs et se contentent de mettre en avant la responsabilité historique de la Couronne dans le trafic de la chair humaine. À la veille de la réaction de la Constitution de 1787, l'institution de l'esclavage a perdu de sa légitimité. Même si les principaux opposants sont ceux qui s'opposent également à l'idée républicaine, cette perte de légitimité explique dans une large mesure les circonvolutions introduites pour ne pas faire apparaître le terme d'« esclave » dans le texte.

Un paradoxe se dégage de l'examen des forces qui s'opposent sur la question de l'esclavage. Ce sont les forces de l'Ancien Régime – Anglais et loyalistes américains –, l'Église et la Couronne qui tenteront de freiner l'esclavage racial. C'est avec la montée en puissance des forces libérales que l'esclavage connaîtra son développement : « La population des esclaves en Amérique s'élevait à 330 000 en 1700, à presque trois millions en 1800 pour atteindre plus de six millions au milieu du XIX^e siècle.³⁶²» Sur la même période, c'est d'ailleurs l'Angleterre qui, en Europe, occupe la tête du mouvement libéral et compte le plus grand nombre d'esclaves. Mais le plus remarquable est le type d'esclavage qui sévit dès le XVIII^e siècle dans toutes les colonies anglaises dont, en particulier, l'Amérique et qui, pour ce qui concerne cette dernière, ne jouira d'aucun infléchissement, si ce n'est dans les termes le définissant, avant les débuts du XX^e siècle. Il s'agit, en effet, d'un esclavage-marchandise, d'un esclavage systémique inventé pour répondre aux besoins des plantations et de la production de marchandises. Il ne s'agit pas d'esclaves-serviteurs comme dans les colonies espagnoles et portugaises. Il ne s'agit pas non plus, en dépit de l'invocation de la Rome antique par les propriétaires d'esclaves, d'un esclavage comparable à celui qui caractérisait l'Antiquité classique. À Rome, l'esclave pouvait espérer, au vu de son expérience, que ses enfants ou lui-même soient affranchis et bénéficient à terme d'une position sociale élevée. Les esclaves dont nous parlons ne sont que des instruments de travail, des objets à vendre et à acheter sur le marché du travail, en proie à une déshumanisation qui rend leur éventuelle émancipation pratiquement impossible. Pour faire bonne mesure, plusieurs colonies

³⁶² Robin Blackburn, *The Making of New Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, London-New York, Verso, 1997, p. 3.

prendront, dans la première moitié du XVIII^e siècle, des décisions rendant encore plus difficile l'émancipation des esclaves. Enfin cet esclavage-marchandise s'établit quasi officiellement sur une base raciale. Malgré l'opposition des abolitionnistes anglais et des quakers américains, des lois de plus en plus dures sont adoptées qui criminalisent les rapports sexuels et les mariages interraciaux. James Madison, riche propriétaire d'esclaves finira, comme de nombreux autres acteurs de la Révolution américaine, par le reconnaître : l'esclavage aux États-Unis aura été « la domination la plus oppressive jamais exercée par l'homme sur l'homme », domination fondée sur la seule « distinction de couleur ». Le paradoxe atteint son comble : c'est à l'apogée de l'impact politique des Lumières, comme Madison consentira également à le reconnaître, que l'esclavage, dans son ampleur et dans sa forme maximale oppressive, connaîtra son acmé.

S'agit-il, en réalité, d'un paradoxe ? Il ne semble pas que ce fût le cas dans l'esprit des propriétaires d'esclaves qui se faisaient volontiers les ardents défenseurs de la liberté. En 1839, un représentant de la Virginie n'hésitait pas à considérer que son statut de propriétaire d'esclaves lui conférait « une nature et un caractère plus libéraux, une plus grande ouverture d'esprit, un amour plus profond et une considération plus juste de cette liberté, qui lui donne cette haute distinction. ³⁶³» Ce que cet argument révèle, c'est l'émergence d'une frange de la société civile dont la richesse, l'aisance et la culture acquises renforcent la conscience d'appartenir à une classe fière de sa réussite et qui, à ce titre, tolère difficilement les ingérences du pouvoir politique et des autorités religieuses et qui entend se libérer des contraintes qu'on ne saurait imposer à un propriétaire d'esclaves porteur d'une pensée libre et d'un esprit libéral. C'est dans cette même Virginie qu'une règle sera édictée qui donne une totale impunité du patron qui mettrait un de ses esclaves à mort. Un tel comportement de la part d'un propriétaire ne saurait, en effet, être un délit grave guidé par une intention criminelle puisque cela reviendrait pour le patron à nuire à sa propriété.

L'idée qui a fait son chemin, d'abord dans le sillage de la Glorieuse Révolution puis avec la Révolution américaine, c'est l'autogouvernement de la société civile qui, dirigée par les propriétaires d'esclaves, s'autorise à s'opposer aux pouvoirs politique et religieux. Nous avons démontré comment l'Amérique était devenue, lors de la période pré-révolutionnaire, un laboratoire de la laïcité et comment l'évolution de la relation entre l'Église et l'État avait conduit à une Constitution sans référence à Dieu. La conquête de l'autogouvernement par la société civile permet, elle, de s'affranchir, pour ce qui concerne le rapport aux esclaves, de tous les interdits chrétiens : l'exécution d'un esclave coupable d'un crime capital peut être décidée sans recours à un jury ; au début du XIX^e siècle, un juriste de l'État fédéral jugera que « l'esclave est situé au-dessous du rang des êtres humains, non seulement politiquement, mais aussi physiquement et moralement. »

³⁶³ Shearer Davis Bowman, *Masters and Lords*, Oxford University Press, 1993, p. 21, cité par Domenico Losurdo, *Contre-Histoire du libéralisme*, op. cit., p. 50.

Les effets délétères de l'existence d'une société civile, dominée par les grands propriétaires d'esclaves, qui s'affranchit de règles communes, entraînera une aggravation encore plus marquée de la situation de la population indienne. L'expansion territoriale et l'absence de contrôle des actes criminels contre les populations indigènes va conduire, d'abord, à l'idée de la déportation des Peaux-Rouges, telle que formulée par Jefferson et plus nettement encore par Monroe : « Les Indiens doivent quitter les lieux, qu'ils soient d'accord ou non, qu'ils aient été ou non civilisés » pour devenir, sous la présidence Jackson, une réalité : « Le Général Scott [...] envahit le territoire cherokee, séquestra tous les Indiens qu'il parvint à trouver et [...] se mit en marche en direction de l'Arkansas et de l'Oklahoma ; les volontaires “civils” s'approprièrent les bétail des Indiens, leurs biens domestiques et leurs instruments agricoles et mirent le feu à leurs maisons. Environ 14 000 Indiens durent traverser “le sentier des larmes” [...] et environ 4 000 autres moururent pendant le voyage. Un témoin de leur exode a rapporté les faits suivants : “même des femmes d'âge avancé, apparemment au bord de la tombe, se mirent en route avec de lourds fardeaux attachés sur leur dos, parfois sur un sol gelé et d'autres fois les pieds nus”, sur des routes boueuses.³⁶⁴ »

Nulle part ailleurs que dans les colonies anglaises d'Amérique, et ultérieurement aux États-Unis – nous pensons aux colonies néerlandaises, françaises ou espagnoles –, l'autogouvernement de la société civile ne s'est rangé si clairement sous la bannière de la liberté et de la lutte contre la tyrannie. Mais nulle part ailleurs l'esclavage n'a pris si nettement le visage d'un esclavage-marchandise et n'a obéi si précisément à une définition raciale. Ces deux dimensions de l'esclavage – idéologie de l'éloge de la liberté et revendication de son fondement racial –, qui creuseront un fossé irréductible entre les Blancs et les peuples de couleur, furent prises dans une contradiction insurmontable qui, pour autant, ne suscitera guère d'opposition dans l'Europe des Lumières. Locke, nous l'avons déjà mentionné, considérait comme normal qu'un esclave perde son caractère humain pour être réduit à l'état de chose, de marchandise. Même la conversion au christianisme de l'esclave ne vaut pas affranchissement et reste inopérant sur la condition de l'esclave : « La religion et la liberté chrétienne n'ont absolument pas modifié la condition des hommes de la cité ; les esclaves, tout soumis qu'ils soient au pacte du Christ, n'en restent pas moins civilement des esclaves, et ils doivent à leurs maîtres la même obéissance qu'auparavant.³⁶⁵ » Locke se référerait volontiers à l'Ancien Testament et identifiait la ligne de partage entre Juifs et Gentils à la ligne de démarcation entre Blancs et Noirs. Mirabeau n'hésitait pas à comparer la condition des esclaves noirs américains à celle de « nos chevaux et de nos mules ». Dire que les libéraux européens n'éprouvaient aucune gêne face à l'esclavage serait abusif. Montesquieu, par exemple, consacra de nombreuses pages à la critique de l'institution de

³⁶⁴ Thomas F. Gossett, *Race. The Story of an Idea in America*, New York, Schocken Books, 1963.

³⁶⁵ John Locke, *Deux traités du gouvernement*, op. cit., p. 223.

l'esclavage : « Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais : les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres.³⁶⁶ » Mais cette condamnation sans appel se doublera d'autres écrits nettement plus conciliants : « Il y a des pays où la chaleur énerve le corps et affaiblit si fort le courage que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement : l'esclavage y choque donc moins la raison.³⁶⁷ » Le climat pourrait donc être une justification de l'esclavage et cela vaut d'une façon générale : « Il ne faut pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves et que le courage de peuples des climats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle.³⁶⁸ » Montesquieu exprime là le point de vue très largement majoritaire dans l'Europe des Lumières, notamment en Angleterre, pour laquelle Montesquieu ne cache pas son admiration : l'esclavage n'est réellement condamnable que lorsqu'il menace de s'établir sur le continent européen, mettant alors en crise une Europe fière d'être le lieu exclusif où la liberté peut s'épanouir. L'esclavage, qui sévit dans le monde islamique, en Russie et en Afrique, peut dans les colonies être amendé mais rien ne doit contraindre à l'abolir.

Ce clivage spatial de la communauté des hommes libres, qui exclut les colonies de l'espace civilisationnel, s'il sauve en apparence l'honneur de la métropole, est ressenti par les colons (ou ex-colons) qui revendiquent l'égalité avec la classe dominante anglaise comme une exclusion inacceptable. Mais en cherchant à substituer à cette ligne de partage spatiale, qui sépare la civilisation de la barbarie, une délimitation selon l'appartenance ethnique et la couleur de peau, le fossé qui sépare les Blancs des Noirs et des Indiens ne fera que se creuser : le *Naturalizing Act* de 1790 stipule que seuls les Blancs peuvent acquérir la nationalité américaine. Effet paradoxal de cette délimitation ethnique, les Blancs les plus pauvres, souvent en situation de semi-esclavage, se trouveront ainsi intégrés à l'espace sacré de la communauté des hommes libres, la bonne société new-yorkaise découvrant que l'esclavage blanc est « contraire au principe de liberté que l'Amérique a si heureusement établi. » Mais, en contrepartie, la condition des esclaves noirs connaîtra, avec l'indépendance, une nette aggravation. La condition des ces derniers n'est plus, comme dans l'Amérique coloniale, un travail forcé ; les esclaves noirs sont désormais un « don » fait aux vétérans de la guerre d'indépendance pour les récompenser de leur participation à la guerre contre l'Angleterre. La déshumanisation des populations noires atteint son comble.

Cette délimitation ethnique de la communauté des hommes libres aura également une influence négative sur la condition des Noirs libres. Le fait qu'il existe des Noirs non soumis à l'esclavage apparaît, à la lumière d'une telle délimitation, comme une anomalie, y compris dans les États du Nord qui ont aboli l'esclavage : dans ces états, « on a donné au Nègre des

³⁶⁶ Charles-Louis de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, op. cit. xv, p. 2.

³⁶⁷ *Ibid*, xv, p. 7.

³⁶⁸ *Ibid*, xxi, p. 3.

droits électoraux ; mais s'il se présente pour voter, il court le risque de sa vie » ; les nègres affranchis se trouvent « en butte à la tyrannie des lois et à l'intolérance ³⁶⁹ ». Les Noirs du Sud n'ont rien à envier à ceux du Nord. Tocqueville juge même que « le préjugé de race me paraît plus fort dans les États qui ont aboli l'esclavage que dans ceux où l'esclavage existe encore, et nulle part il ne se montre aussi intolérant que dans les États où la servitude a toujours été inconnue. ³⁷⁰ » Quand commencera à poindre, chez les élites américaines, l'idée de l'inutilité de l'esclavage, celle de faire de la République américaine une terre peuplée exclusivement d'hommes libres viendra s'y confronter. C'est pourquoi les velléités abolitionnistes vont conduire quelqu'un comme Jefferson à l'idée de renvoyer les Noirs en Afrique, idée reprise par divers mouvements qui tenteront de convaincre les propriétaires d'esclaves de vendre ces derniers et de les envoyer en Afrique pour la christianiser. Pour John O'Sullivan, le grand théoricien de la destinée manifeste, l'abolition de l'esclavage devait « rendre possible la disparition de la race nègre à l'intérieur de nos frontières », les ex-esclaves étant repoussés en Amérique latine. Lincoln, lui-même se ralliera, un temps à cette thèse : la déportation des Noirs en Amérique latine se justifie par le fait qu'ils sont étrangers à la communauté des hommes libres. Aussi la confrontation, avant et pendant la guerre de Sécession, sera moins celle de la liberté contre l'esclavage que celle de deux conceptions de la délimitation de la communauté des hommes libres. D'ailleurs, Lincoln, après avoir abandonné la thèse de la déportation, affirmera à l'adresse de ceux qui craignaient l'effet de contamination raciale comme conséquence de l'abolition, qu'il n'avait « aucunement l'intention d'introduire l'égalité politique entre les races blanches et noires » ni d'accorder aux Noirs le droit d'occuper des emplois publics. Lincoln n'a jamais cessé de croire à la suprématie des Blancs.

Une fois abandonnée l'idée de séparer les deux races – avant tout pour des raisons pratiques –, la délimitation raciale de la communauté des hommes libres devenait la seule possible. La question de l'esclavage devait dès lors se ramener à une opposition entre les défenseurs de l'institution et ses opposants. Mais il faut bien voir que l'option abolitionniste n'était qu'un choix par défaut. Les anti-abolitionnistes du Sud ne s'y tromperont d'ailleurs pas et auront beau jeu de se moquer des circonlocutions et des artifices linguistiques de la Constitution de 1787 qui permettaient la légitimation de l'esclavage tout en en masquant l'intitulé. *A contrario*, abolir l'esclavage revenait, aux yeux des partisans de son maintien, à délégitimer la guerre d'indépendance et à insulter la liberté qui avait présidé à la fondation des États-Unis. L'opposition entre ces deux postures étaient irréductibles et ne pouvaient conduire qu'au conflit mais sur des bases beaucoup plus complexes et subtiles – et sans qu'aucun des deux camps ne puisse revendiquer une particulière noblesse d'âme – que ce que nous enseignent les livres d'Histoire américains ... et européens.

³⁶⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 312.

³⁷⁰ *Ibid*, p. 325.

La défaite militaire du Sud sera irrémédiable mais n'aura guère d'effet, en dehors de la période qui suivra immédiatement la fin de la guerre de Sécession, sur le principe de la délimitation raciale de la communauté des hommes libres. Après une court intermède, que l'Histoire a retenu sous le nom de Reconstruction, pendant lequel les Noirs américains jouirent des droits civils et politiques, la réconciliation, en 1877, entre les ennemis rétablit l'autogouvernement des Blancs dans les États du Sud, les esclaves à peine émancipés étant alors soumis à une véritable dictature appuyée sur le principe de la *White supremacy*. La conquête démocratique dont devait accoucher le compromis entre le gouvernement fédéral et la classe dominante du Sud se limitera à une « démocratie pour le peuple des seigneurs ». Que faire, en effet, des ex-esclaves émancipés ? On peut permettre aux Noirs affranchis de choisir leur maître mais pas de travailler pour leur propre compte. En interdisant aux Noirs la possession de la terre, « on les place artificiellement dans la position où se trouve naturellement le travailleur d'Europe. Assurément il n'y a pas de tyrannie, et l'homme auquel on n'impose que cette gêne au sortir de l'esclavage, ne semble pas avoir droit de se plaindre.³⁷¹ » Ainsi le travail semi-servile remplaça l'esclavage. L'opinion nordiste ne se préoccupa jamais réellement du sort des anciens esclaves. Les républicains du Nord s'assurèrent que les Noirs du Sud acquerraient le droit de vote sans montrer un grand enthousiasme pour que, chez eux, ils soient admis dans les processus électoraux. Malgré l'insertion des dix États confédérés au sein de l'Union et l'adoption par le Congrès du 15^e amendement, selon lequel les droits des citoyens ne peuvent être déniés ou restreints « en raison de la race, de la couleur ou de la condition antérieure de servitude », le Sud vaincu n'avait pas vraiment changé : les sentiments anti-Noirs demeuraient plus puissants que le loyalisme à l'égard de l'Union. Presqu'aucun des anciens États confédérés n'avait à sa tête des partisans de l'égalité civique définie par le 15^e amendement et de l'état de droit. Les leaders politiques du Sud mirent leur ingéniosité à profit pour préserver la suprématie blanche et priver les Noirs de leurs droits sans violer formellement les lois du Congrès. Cette sécession qui ne veut pas dire son nom devait persister pendant un siècle et donner une assise à une société ségrégationniste jusqu'à la victoire du mouvement pour les droits civiques dans les années 1950.

Cette démocratie pour le peuple des seigneurs, qui se traduira pour les Noirs par un assujettissement sous la forme d'un travail servile, conduira pour les Indiens à une destruction accélérée. Lincoln, avant de mener la guerre de Sécession à la tête de l'Union contre les États sécessionnistes, se targuait volontiers d'avoir massacré « impitoyablement » hommes, femmes et enfants indiens. Georges Washington, qui comparait les Peaux-Rouges à des « bêtes sauvages », justifiait la mise à mort de ces derniers par un mythe généalogique extrait de l'ancien Testament. Toynbee a livré, à propos de ce sentiment et de ses conséquences, une analyse définitive : « Le "Chrétien biblique" de race et d'origine européenne qui s'est installé

³⁷¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit.

outre-mer parmi des peuples de race non européenne a fini inévitablement par s'identifier avec Israël qui obéit à la volonté de Yahweh et accomplit l'œuvre du Seigneur en prenant possession de la Terre promise, alors que d'autre part il a identifié les non-Européens rencontrés sur sa route avec les Cananéens que le Seigneur a mis entre les mains de son peuple pour qu'il les détruise ou les soumette.³⁷²» Ce mythe généalogique justifie que les descendants de la lignée d'Abraham détruisent les populations qui occupaient abusivement la Terre promise avant l'arrivée du peuple élu : « Dieu nous a donné ce grand pays pour un grand dessein. Il nous l'a donné comme Il a donné la Palestine aux Hébreux.³⁷³» À ce dessein providentiel assis sur une généalogie fictive s'ajoutera un autre argument, celui du désert qu'aurait été l'Amérique avant l'arrivée des Européens. Ces derniers auraient découvert un lieu sans traces humaines, « vierge » comme le dit Locke, des « forêts vierges » selon Montesquieu. Aussi comprend-on mieux comment Tocqueville ait pu adhérer à ce mythe généalogique. Le grand libéral français s'efforça de mettre en évidence la ferveur religieuse des fondateurs de la Nouvelle Angleterre, descendants de la « lignée d'Abraham » dont les écrits exhalent « une sorte de parfum biblique ». Enivré par ce parfum, Tocqueville fera sienne l'autre construction mythique, celle du désert : « Autour d'eux [les Pères pèlerins], n'apparaissait qu'un désert hideux et désolé, plein d'animaux et d'hommes sauvages, dont ils ignoraient le degré de férocité et le nombre. La terre était glacée ; le sol était couvert de forêts et de buisson. Le tout avait un aspect barbare.³⁷⁴» Dès lors, le dessein providentiel du « peuple élu que Dieu vient déposer des ses mains sur une terre prédestinée » s'impose d'autant plus facilement que, « à la perfection de nos arts, l'Indien ne veut opposer que les ressources du désert », « les Indiens habitent seuls le désert dont on les exile aujourd'hui ». Lorsqu'il devra convenir de la présence des Indiens, Tocqueville ajoutera, pour ne pas avoir à se contredire, que lesdits Indiens n'ont aucun droit sur la terre où ils vivent : « Quoique le vaste pays fût habité par de nombreuses tribus d'indigènes, on peut dire avec justice qu'à l'époque de la découverte il ne formait encore qu'un désert. Les Indiens l'occupaient mais ils ne le possédaient pas. C'est par l'agriculture que l'homme s'approprie le sol et les premiers habitants de l'Amérique du Nord vivaient du produit de la chasse.³⁷⁵ » La politique de déportation et d'élimination des Indiens aurait donc été justifiée par le fait que ces derniers n'auraient bénéficié que de l'usufruit de la terre léguée par leurs ancêtres, sorte de « berceau encore vide » en attente du colonisateur blanc chargé de construire une grande nation. Tocqueville ne restera pas totalement insensible à l'horreur de la condition des Indiens et n'ira pas jusqu'à corroborer les propos de Franklin selon qui la population indienne devait être effacée de la terre mais acceptera que la tragédie des Peaux-Rouges soit le prix à payer du progrès de la civilisation, fruit d'un mystérieux dessein providentiel.

³⁷² A.J. Toynbee, *A Study of History*, London, New-York, Oxford University Press, Vol. 1, 1962, p. 211-212.

³⁷³ Frank Freidel, *Francis Liber, Nineteenth Century Liberal*, Louisiana State University, 1947, p. 317.

³⁷⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 335.

³⁷⁵ Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Vol. 1, p. 35.

Que les atrocités commises à l'encontre des Indiens et des Noirs aient pu être assumées, par leurs auteurs et leurs descendants, comme étant le prix, regrettable mais nécessaire, à payer pour le progrès de l'humanité ne laisse pas de surprendre. Il n'est pas question de juger par contumace ceux qui ont massacré les Indiens et réduit les Noirs à l'esclavage, mais il n'est pas interdit d'essayer de comprendre, non seulement les dynamiques à l'œuvre (ce à quoi les lignes qui précèdent ont vocation à contribuer) mais également la facilité avec laquelle ces crimes furent assumés et l'absence de culpabilité éprouvée par leurs auteurs. Les manuels d'histoire des petits américains ne font aucune mention des bains de sang qui marquèrent l'histoire de l'invasion des territoires indiens des Amériques mais célèbrent le *Columbus Day*. Au-delà du collège, seuls quelques pages viennent émailler la gigantesque fresque de l'épopée des colons. Pour tenter de répondre à ces questions et de comprendre ce travail d'occultation, sans doute convient-il, si cela se peut, d'appréhender l'histoire avec les yeux de ses victimes : celle de la découverte de l'Amérique du point de vue des Arawaks, des Pequots ou des Wampanoags, celle des migrations forcées du point de vue des Cherokees, celle de l'élaboration de la Constitution du point de vue des esclaves, l'histoire de la guerre de Sécession avec les yeux des Irlandais de New York.

La disparition des Indiens. La mort sociale des Noirs

Les Indiens qui, à l'arrivée de Christophe Colomb, comptaient une dizaine de millions d'individus fut réduite, en un peu plus d'un siècle, à moins d'un million. Que cette invraisemblable hécatombe soit due, pour une large part, à la propagation de maladies introduites par les Blancs ne diminue en rien la brutalité des massacres d'Indiens ni ne justifie le sentiment de nécessité, qui devait habiter les colons dès les origines de la colonisation, de la prise de possession par la force des territoires occupés par les Indiens et d'extermination des populations indigènes : les Pères Pèlerins (dont les premiers débarquèrent sur le *Mayflower*), pour justifier l'occupation par la force des territoires indiens prétendront que les Indiens, parce qu'ils n'avaient pas « soumis » la terre, n'avaient aucun droit réel, seulement un « droit naturel », sans aucune existence légale : dès les premières vagues de colons anglais, le mythe du « désert » ou du « berceau vide » avait pris corps.

Cette extermination des Indiens et la duplicité qu'elle suppose chez ses auteurs étaient-elles réellement le prix à payer pour passer de l'état sauvage à la civilisation ? Pour les Américains, l'Histoire a répondu affirmativement à la question mais celle-ci a-t-elle réellement un sens ? À l'arrivée de Colomb, les vingt-cinq millions d'Indiens qui peuplaient l'Amérique du Nord étaient riches d'une multitude de cultures modelées notamment sur les divers environnements naturels et parlaient plusieurs centaines de langues. Ils savaient cultiver de nombreuses plantes (maïs, cacao, caoutchouc, tabac) et s'étaient engagés dans une révolution agricole comparable à celles que l'Asie et l'Europe expérimentaient à la même époque. Les débuts de l'agriculture commençaient à conduire certaines tribus à la

sédentarisation avec comme corolaires une division accrue du travail et un début de gestion du temps libre consacré à des activités sociales ou artistiques. Au début de notre ère, des Indiens érigeront, dans la vallée de l'Ohio, des centaines de gigantesques sculptures représentant des hommes et des animaux qui serviront de fortifications ou de sépultures. Au VI^e siècle, une importante civilisation devait se développer : dans la vallée du Mississippi, une agriculture très élaborée se mit en place qui réunissait de nombreux villages. Dans cette même cité, les fabricants d'outils, les bijoutiers côtoyaient les tisserands et les graveurs sur cuir. De la région des Grands lacs jusqu'au nord de l'actuel État de New York, vivait le groupe le plus puissant de l'Amérique, celui de la Confédération iroquoise³⁷⁶ dont les villageois cultivaient la terre en commun. Chez les Iroquois, qui ignoraient la notion de propriété privée, les femmes jouaient un rôle important puisque c'est autour d'elles que s'organisait le lignage. Ce sont elles qui, de plus, désignaient les chefs du grand conseil de la Confédération et disposaient du droit de les démettre de leurs fonctions. Elles surveillaient les récoltes et se chargeaient de l'organisation générale du village : comme l'a montré Gary Nash, « l'idée européenne d'une domination masculine et d'une sujétion féminine étaient remarquablement étrangères à la société iroquoise.³⁷⁷ »

Dans la culture iroquoise, relatée par Nash, « nulle loi ni ordonnance, ni shérifs ni gendarmes, ni juges ni jurys, ni cours de justice ni prison [...], rien de tout cela n'existait dans les forêts du Nord-Est américains avant l'arrivée des Européens. Pourtant les limites du comportement acceptable y étaient clairement définies [...] Les Iroquois avaient un sens aigu du bien et du mal. Celui qui volait ou se conduisait lâchement était "couvert de honte" par son peuple et mis à l'écart de la communauté jusqu'à ce qu'il ait expié sa faute par ses actes et apporté la preuve [...] qu'il s'était moralement purifié lui-même. » Il en allait d'ailleurs de même de toutes les tribus indiennes. Il ne fait donc aucun doute que les premiers colons européens ne sont pas arrivés dans un désert mais, au contraire, dans un monde aussi densément peuplé, dans certaines régions, que l'Europe et surtout riche d'une culture forte et complexe, où notamment les rapports entre ses membres étaient plus égalitaires que sur le Vieux continent. Ces peuples, bien que n'ayant aucune langue écrite à leur disposition, possédaient leur propre histoire qu'ils transmettaient oralement aux générations suivantes selon une tradition orale où la mémoire des faits vécus s'enrichissait de spectacles cérémoniels. Même s'il faut évidemment se garder d'une vision mythique et romantique, la justification de l'extermination des Indiens par la recherche du progrès de l'humanité est pour le moins sujette à caution.

³⁷⁶ « qui réunissait les Mohawks (le Peuple du silex), les Oneidas (le Peuple de la pierre), les Onongondas (le Peuple de la Montagne), les Cayugas (le Peuple de la Terre) et les Senecas (le Peuple de la grande colline) », in Howard Zinn, *Une histoire populaire des États-Unis*, Paris, Agone, 2003.

³⁷⁷ Gary Nash, *Red, White, and Black: The Peoples of Early America*, Prentice Hall, 1974.

Jamais les colons anglais ne furent en mesure de contraindre les Indiens à travailler pour eux. Redoutant les représailles et s'avérant incapables de les capturer pour les forcer à les servir, les Virginien, au début du XVII^e siècle, durent compter sur leurs seules forces pour produire les denrées nécessaires à leur survie alors que le manque de main d'œuvre se faisait durement sentir³⁷⁸. L'amertume des survivants était d'autant plus forte qu'ils ne pouvaient que constater la supériorité des Indiens qui, bien que confrontés aux mêmes conditions, vivaient dans une relative abondance. Bien que risquée, l'hypothèse d'une relation de cause à effet entre cette situation dramatique des colons et la tentation de recourir à l'esclavage de certaines populations ne peut être exclue. Le fait de disposer de serviteurs était d'ailleurs assez familière aux colons britanniques mais les serviteurs blancs n'étaient pas assez nombreux et, liés par un contrat de travail à leurs maîtres, ne pouvaient être contraints au-delà de leur contrat. Toujours est-il que les premiers Noirs arrivés en Virginie furent d'abord considérés comme des serviteurs au même titre que les Blancs mais traités d'emblée comme des esclaves. L'esclavage devint rapidement une institution : la haine, le mépris ou, dans le meilleur des cas, le paternalisme marqueront alors les rapports entre les colons blancs et les Noirs et le statut d'infériorité des seconds s'installera pour les trois cent cinquante années à venir.

L'extrême vulnérabilité des Noirs, arrachés à leur terre et à leur culture, transportés de force vers une terre inconnue et transposés dans un environnement où leur héritage culturel était par avance condamné à disparaître les désignait – contrairement aux Indiens qui vivaient sur leurs terres – comme esclaves de colons européens, avides de main d'œuvre et peu enclins aux travaux de la terre. Comme l'a montré Patterson³⁷⁹, la mort sociale est d'ailleurs un préalable à l'asservissement et à son maintien. Que la culture des Noirs d'origine africaine ait été facile à détruire ne signifie évidemment pas – il n'est plus nécessaire aujourd'hui de le rappeler – qu'elle ait été inférieure à celle de leurs maîtres. Pour autant qu'une telle affirmation ait un sens, la civilisation africaine, au XVII^e siècle, était aussi « avancée » que la civilisation européenne. Les premières traites négrières furent le fait des Africains eux-mêmes et, outre ces traites intracontinentales, l'Afrique noire fut également un acteur des traites vers les colonies européennes. Les Européens prirent souvent prétexte de cette traite pour justifier leur propre traite des esclaves. Mais le statut des esclaves noirs en Afrique était plus proche de celui des serfs européens que de celui des esclaves africains en Amérique, sorte de bétail humain passant des cales des bateaux de la traite aux plantations ou aux mines américaines.

Au lendemain de la Révolution, quatre millions d'Américains vivaient à moins de cent kilomètres de l'Océan Atlantique. Cinquante ans plus tard, on en comptait treize millions. À

³⁷⁸ La famine de l'hiver 1609-1610 provoqua la mort de la plus grande partie des colons de Virginie et les survivants n'eurent la vie sauve que pour avoir accepté de se nourrir de la chair de leurs concitoyens morts, souvent extraits de leurs tombes plusieurs jours après leur inhumation, voire de leurs excréments.

³⁷⁹ Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, 1982.

la même époque, en 1840, près de cinq millions d'Américains avaient franchi les Appalaches et rejoint la vallée du Mississippi alors que les Indiens, qui étaient encore cent vingt mille en 1820, n'y étaient plus que trente mille. Le déplacement des Indiens pour favoriser l'installation des Blancs entre les Appalaches et le Mississippi répondait au désir d'expansion économique : construction de canaux, de lignes de chemin de fer, édification de nouvelles villes dans un empire qui était appelé à s'étendre jusqu'au Pacifique. À l'ouest, longtemps les Indiens, qui au cours de la guerre d'Indépendance avaient combattu aux côtés des Anglais, continuèrent de lutter pour défendre leurs terres de la Frontière. Mais au rythme de la progression des colons blancs vers le Pacifique, la pression sur le gouvernement fédéral se fit de plus en plus forte pour que la Frontière soit repoussée. Déjà en 1800, lors de l'élection de Jefferson, sept cent mille colons vivaient à l'ouest des Appalaches. Au Nord, les colons investirent l'Ohio, l'Illinois et l'Indiana, et, au Sud, l'Alabama et le Mississippi. Jefferson imposa l'expulsion des Creeks et des Cherokees de Géorgie. Avec l'achat de la Louisiane à la France et, ainsi le doublement de la superficie de la nation, la Frontière passa des Appalaches aux Rocheuses. De 1814 à 1824, grâce à une série de traités signés par les Indiens du Sud, les Blancs s'approprièrent la plus grande partie de l'Alabama et de la Floride, un tiers du Tennessee, une partie de la Géorgie, du Kentucky et de la Caroline du Nord. Ces traités, léonins pour la plupart³⁸⁰, permirent la saisie de terres qui deviendront l'empire des plantations esclavagistes du coton.

Dès l'élection de Jackson à la Présidence, les décrets de déplacement des populations indiennes furent ratifiés par le Congrès car jugés « essentiels » et répondant à la « question la plus importante jamais examinée par le Congrès » hormis les guerres et les traités de paix. Sous la présidence de Jackson et celle de son successeur, Martin Van Buren, des dizaines de milliers d'Indiens furent contraints de quitter le Mississippi pour l'Ouest. Les Fox et les Sacs de l'Illinois furent déplacés après la défaite indienne de Black Hawk, en 1832. Cet épisode peut paraître microscopique – il l'est à l'échelle de l'Histoire des États-Unis et même de celle des Indiens d'Amérique – mais le discours de reddition du chef indien vaincu et capturé est symptomatique du fossé culturel qui séparait les Indiens et les Blancs et de l'incapacité de ces derniers à comprendre que, loin de combattre des « bêtes sauvages », ils faisaient la guerre à une véritable civilisation : « J'ai combattu bravement. Mais vos fusils étaient bien dirigés. Les balles volaient à travers les airs comme des oiseaux et sifflaient à nos oreilles comme le vent d'hiver à travers les arbres. Mes guerriers sont tombés autour de moi. Un soleil noir s'est levé sur nous au matin, puis a plongé le soir venu derrière un nuage sombre, ressemblant à une boule de feu. C'est le dernier soleil qui brillera sur Black Hawk [...] Il n'a rien fait dont un Indien puisse avoir honte. Il s'est battu pour ses semblables, les squaws et les papooses, contre les hommes blancs qui venaient, année après année, pour les tromper et s'emparer de

³⁸⁰ Le futur Président Jackson, qui joua un rôle clé dans la ratification de ces traités, expliquera que les Blancs étaient encouragés à s'installer sur le territoire des Indiens et que le gouvernement ne pouvait plus expulser les nouveaux venus. Les options offertes aux Indiens étaient donc de quitter leurs terres ou de risquer de se faire massacrer.

leurs terres. Vous savez les raisons pour lesquelles nous vous avons fait la guerre. Tous les hommes blancs le savent et ils devraient en avoir honte. Les Indiens ne sont pas malhonnêtes. Les hommes blancs disent des mensonges sur l'Indien et le considèrent avec mépris. Mais l'Indien ne ment pas et l'Indien ne vole pas. [...] Un Indien qui serait aussi mauvais que l'homme blanc ne pourrait pas vivre parmi nous. Il serait mis à mort et dévoré par les loups. Les hommes blancs sont de mauvais maîtres d'école. Ils apportent des livres menteurs et agissent mal. Ils sourient au pauvre Indien dans le seul but de le tromper. Ils lui secouent les mains pour lui donner confiance ; pour le faire boire ; pour le tromper et soudoyer nos femmes. Nous leur avons dit de nous laisser et de se tenir éloignés, mais ils ont continué et nous ont harcelés. Ils se sont installés parmi nous comme le serpent. Ils nous ont empoisonnés par leur simple contact. Nous n'étions plus en sécurité. Nous vivions dans la crainte. Nous étions en train de devenir comme eux, hypocrites et menteurs, adultères et paresseux, toujours à bavarder sans jamais travailler. Les hommes blancs ne scalpent pas mais ils font pire encore : ils empoisonnent les cœurs. Adieu, ma nation ! Adieu à Black Hawk.³⁸¹» Cette longue citation met en évidence la remarquable ignorance, chez les Américains blancs, de la culture et de la vie indiennes. Pour justifier le déplacement des Indiens, Lewis Cass, Secrétaire à la guerre, gouverneur de territoires du Michigan, jugera bon, comme en réponse à la diatribe du chef indien de Black Hawk, d'affirmer qu'un « peuple barbare, dépendant pour sa subsistance de produits aussi chiches et précaires que ceux de la chasse ne saurait survivre au contact d'une communauté civilisée ».

Tout pourtant, dans l'héritage culturel de toutes les tribus indiennes, militait en faveur de leur maintien sur la terre de leurs ancêtres. Dale Van Every, dans son ouvrage *The Disinherited* explique avec précision la portée, pour les Indiens, des migrations forcées : « Dans la longue histoire des méfaits de l'homme, l'exil a tiré des traits d'angoisse à bien des peuples. Néanmoins, il n'a jamais eu d'effets plus terribles que sur les Indiens de l'Est américain. L'Indien était particulièrement réceptif à l'aspect sensoriel du moindre élément naturel de son environnement. Il vivait à l'air libre. Il connaissait tous les marais, toutes les clairières, toutes les collines, rochers, torrents, ruisseaux, comme seul un chasseur peut les connaître. Il n'a jamais considéré le principe de la propriété privée de la terre comme plus raisonnable que celui de l'air, mais il aimait cette terre avec une émotion plus profonde que celle de n'importe quel propriétaire. Il se considérait comme appartenant à cette terre, au même titre que les rochers et les arbres [...]. Sa patrie, c'était la terre sacrée, sanctifiée comme dépositaires des restes de ses ancêtres et sanctuaire naturel de sa religion. [...] Il appartenait à cette contrée de forêts, de lacs et de ruisseaux battue par la pluie et à laquelle il était lié par les coutumes de ses aïeux et ses propres aspirations spirituelles. Mais il fut expulsé vers les plaines arides de l'Ouest lointain, une région désolée, universellement connue sous le nom de Grand désert américain. » Même les peuples qui avaient décidé, dans

³⁸¹ Cité par Howard Zinn, *Une histoire populaire des États-Unis*, op. cit. p. 155-156.

un premier temps, de migrer volontairement vers l'Ouest, tels les Cherokees en Arkansas et en Géorgie, et qui avaient décidé que leur survie passait par une adaptation à la société des Blancs (au point pour certains d'accueillir les missionnaires et la religion chrétienne), virent leurs terres confisquées et furent contraints de migrer vers des régions de plus en plus hostiles qui entraînèrent la mort de nombre d'entre eux. En 1838, l'ensemble de la population cherokee avait été déplacé à l'ouest du Mississippi.

À l'orée des années 1840, l'appropriation par les Américains de toutes les terres utiles du continent consacra l'institution de la Frontière et le partage du territoire entre les deux peuples. Le « Grand désert américain » des Grandes plaines est laissé aux Sioux, aux Arapahos, aux Potawatomis, aux Cheyennes et aux Missouriis qui y vivent de la chasse et de la présence de quinze millions de bisons. Au Sud, les « cinq tribus civilisées » (les Cherokees, les Chickasaws, les Choctaws, les Creeks et les Séminoles) occupent leurs nouvelles terres d'Oklahoma. Au Nord-Ouest, à l'ouest des Rocheuses, la souveraineté des tribus indiennes, qui vivent de la pêche, n'a pas été mise en cause. Mais, dans l'esprit conquérant des Blancs en ce milieu du XIX^e siècle, une frontière – même majuscule – est par nature mouvante et appelée à être repoussée, la civilisation ayant vocation à conquérir et faire fleurir le désert. Dès lors que les moyens techniques et financiers le permettront, rien ne pourra s'opposer à l'assaut contre les derniers bastions de la « sauvagerie » : les tribus indiennes théoriquement souveraines de l'Ouest.

Nous pourrions faire défiler la longue cohorte de ces tribus indiennes et de leurs chefs, qui entreront dans la légende – comme héros négatifs – « grâce » au cinéma, et qui seront autant de victimes de la soif, jamais étanchée, de conquêtes territoriales des Américains : dès 1842, l'ouverture de la « piste de l'Oregon » permettra l'invasion des Grandes Plaines jusqu'au Pacifique, provoquant la pollution des rivières, la perturbation du gibier et conduisant à un cycle d'agressions, de représailles, de massacres qui ne cesseront qu'en 1871 ; après dix années d'exactions consécutives à la migration vers l'Ouest, les Sioux Santees, et leur chef Big Eagle, seront contraints, en 1862, au terme la défaite de Little Crow de quitter leurs terres et de se réfugier dans une réserve en amont du fleuve Minnesota ; la même année, le déclenchement de la guerre des Apaches, au Sud-Ouest du territoire, mettra aux prises l'armée américaine aux Apaches qui, sous la houlette de Geronimo et Cochise, tiendront tête pendant dix ans à leurs ennemis et deviendront les symboles de la résistance indienne aux troupes américaines, sans pour autant pouvoir éviter la reddition et le confinement des Apaches dans des réserves ; les innombrables escarmouches, affrontements, luttes sans merci, au nord des Grandes Plaines, qui, au rythme de l'avancée des Blancs, mettront aux prises ces derniers avec les Cheyennes, les Sioux et les Blackfeet, conduiront en 1864 au massacre des Cheyennes et à l'enfermement des populations indiennes dans des réserves exiguës ; en 1876, les Sioux Tetons et les Yanktons, unis sous la direction de Crazy Horse et de Sitting Bull infligeront une défaite humiliante à l'armée américaine lors de la bataille de Little Big Horn

avant d'être finalement défaits, Sitting Bull se réfugiant au Canada et Crazy Horse devant mourir en prison³⁸².

Il ne faut pas s'y tromper : nombre des grands combats virent la victoire militaire des Indiens, certains de ces combats se terminant même par l'anéantissement des troupes américaines. Mais la répétition, sur un même lieu, des attaques par de nouvelles troupes blanches finira par entraîner la défaite des Indiens. Toutefois, ce qui mettra un terme à la résistance indienne, et ainsi aux guerres, c'est la destruction massive des bisons par des chasseurs à la solde des constructeurs de chemin de fer et la pénurie qui en résultera. À la fin du XIX^e siècle, les compagnies minières et ferroviaires, les éleveurs et les exploitants agricoles, les hommes politiques et l'armée conjugueront leurs efforts pour porter le coup de grâce à la résistance des Indiens et faire entrer les relations entre les deux peuples dans une nouvelle ère : celle ayant pour objectif de « civiliser les Indiens ». Mais les mesures prises, pour certaines avec les meilleures intentions, vont réduire, pour une période de près d'un siècle, la lutte des Indiens à une simple lutte pour leur survie.

Tout sera mis en œuvre, à partir de 1884, avec l'aide des organisations philanthropiques, pour briser l'organisation tribale des populations indiennes. L'une des armes utilisées sera de contraindre les Indiens à passer de la propriété collective à la propriété individuelle, notamment par la parcellisation de leurs réserves. Cette politique aura des effets délétères : à la paupérisation consécutive à l'absence de formation et de moyens des Indiens s'ajoutera une crise de civilisation, la destruction des structures tribales emportant avec elle celle de l'identité politique des populations. La résistance indienne à la crainte de leur disparition prendra diverses formes : la lutte culturelle pour le maintien des traditions tribales, l'action religieuse pour le développement du culte du Peyote et de la religion syncrétique de la *Native American Church*, le combat politique pour faire émerger une unité panindienne. Les moyens déployés pour inculquer aux Indiens une éducation « blanche » et les méthodes coercitives (y compris les répressions sanglantes) mises en œuvre pour les contraindre à abandonner leurs croyances et la pratique de leurs rituels furent, en effet, partiellement inefficaces. Sur le plan religieux, le Peyote (cactus aux vertus psychotropes et hallucinogènes) fut une arme redoutable car, outre ses effets curatifs, cette drogue devint le prétexte de rituels collectifs et le culte du Peyote contribua à l'émergence d'un ensemble de croyances, fortement teintées de catholicisme. Le culte du Peyote, qui peut paraître à première vue anecdotique, conduira à un syncrétisme vecteur d'une défense des peuples indigènes contre la déculturation à laquelle la politique américaine de « civilisation » entendait les conduire. Le nouveau religieux s'organisera surtout autour de la *Native American Church* qui permettra aux Indiens en voie de détribalisation de se forger une nouvelle identité largement transtribale et sur laquelle le combat politique des Indiens pourra prendre appui et se développer sous la forme d'un panindianisme. Celui-ci, contrairement aux deux autres modes de résistance, obéira

³⁸² Élise Marienstras, *La résistance indienne aux États-Unis. XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2014.

conjointement à la volonté des Indiens de conjuguer leurs forces pour éviter une déculturation totale mais aussi à la nécessité, qui se frayera un chemin au début du XX^e siècle, d'adhérer au modèle américain, du moins dans ce qu'il a de conforme à l'esprit des réformateurs blancs de la fin du XIX^e siècle dont l'ambition était l'insertion des Indiens dans la société civile. Ces évolutions et l'enrôlement de nombreux Indiens sous la bannière de l'armée américaine pendant la Première Guerre mondiale contribueront, avec le militantisme de nombreuses associations, à l'octroi de la nationalité américaine à l'ensemble des Indiens d'Amérique en 1924. Dix ans plus tard, Roosevelt, dans le train de mesure du *New Deal*, obtiendra du Congrès l'adoption de l'*Indian Reorganization Act* : rétrocession de portions importantes du territoire aux tribus indiennes, implantations d'industries dans certaines réserves, mise sur pied d'organismes d'aide culturelle, éducative et sanitaire. Mais ce « *New Deal indien* », loin de gommer tous les effets destructeurs des politiques gouvernementales menées jusqu'à lors, en aggrava certains. Du moins les Indiens verront-ils, dans les effets croisés du paternalisme des intentions humanitaires et de l'interventionnisme du *Bureau of Indian Affairs*, l'édification d'une sorte de prison sans murs, bien loin des effets escomptés en matière de démocratie et de retour à l'autonomie de l'*Indian Reorganization Act*.

Toutefois, cette « américanisation » des Indiens aura à terme un double effet : un retour à la tradition (transmission des langues aux plus jeunes, organisation de cérémonies et de rites traditionnels), un certain usage des modes de revendication et de contestation des minorités contre les pouvoirs. C'est ainsi qu'à partir des années 1960, l'appropriation par les Blancs des terres indiennes et l'exploitation de la main-d'œuvre des réserves seront condamnées comme manifestations d'une politique néocoloniale. Les mesures d'« assimilation » (adoption forcée d'enfants indiens par des familles blanches, stérilisation des femmes, taux élevés de détention en prison) seront vécues et dénoncées comme traduisant une politique délibérée d'agression contre les minorités indiennes. Mais la force de conviction d'une revendication par une minorité est indexée sur la réception par ceux qui en sont la cible et sur la sympathie engrangée auprès des autres minorités. Or, exceptée la solidarité manifestée par les Amérindiens d'Amérique du Sud, des Caraïbes ou d'Haïti, la voix des Indiens ne connaîtra qu'un faible écho : outre le paternalisme légèrement méprisant de la société blanche, les Indiens susciteront également la méfiance des autres minorités.

Le demi-siècle suivant ne sera qu'un long combat – à l'issue incertaine – des Indiens pour la reconnaissance de leur identité. Le bilan est pour le moins ambivalent. Si l'on considère que la politique des Américains visait à faire disparaître les peuples indigènes pour que les blancs investissent leurs territoires et s'établissent à leur place, il est évident que cette politique a échoué. Comparé à la situation qui prévalait au milieu du XIX^e siècle, l'état de la population indienne d'Amérique a cessé d'être catastrophique. Avec trois millions de membres et une croissance démographique qui laisse prévoir une population de neuf millions en 2050, les longues périodes de démoralisation consécutives aux spoliations, aux massacres et à la déculturation semblent, en effet, appartenir au passé. L'expression de *Vanishing*

Indians, comme marque d'un destin inéluctable et justification de la conquête du continent par les populations blanches n'a plus aucune pertinence. Les « succès » de la population amérindienne sont d'autant plus remarquables qu'ils sont le fruit de l'opiniâtreté de militants parvenant à faire taire l'attitude victimaire de certains de leurs compatriotes et – peut-être plus remarquable encore – de certaines organisations internationales. Sur le plan juridique, la principale avancée restera l'adoption par les Nations Unies – par 143 voix contre 4 (dont celles des États-Unis) –, en 2007, de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones qui établit un cadre universel pour la survie, la dignité, le bien-être et les droits des peuples indigènes du monde ainsi que les droits de ces derniers à l'autodétermination. D'un autre côté, si l'on prend en compte la situation économique actuelle de la plupart des réserves et la grande pauvreté de la plus grande partie des Indiens, le bilan du dernier demi-siècle reste contrasté.

De tous les problèmes rencontrés par les Indiens dans leur lutte, au milieu du XX^e siècle, contre l'« assimilation », les reproches adressés par les militants noirs contre leur approche trop culturelle, leur mysticisme jugé démobilisateur et leur faible implication dans la lutte en faveur du Tiers monde ne furent pas les moindres. Sans doute les Noirs avaient-ils en tête leur propre émancipation qui, bien que vieille d'un siècle, était restée limitée. En effet, l'abolition de l'esclavage des Noirs gardera toujours la marque du conflit l'ayant précédée et, plus encore, celle des intérêts politiques portés par les forces qui, outre les Noirs eux-mêmes et les Blancs abolitionnistes, sortirent vainqueurs du conflit. Aussi la sortie de l'esclavage fut-elle portée par la dynamique de la guerre et orientée de façon à en limiter les conséquences émancipatrices. De nombreux analystes tenteront d'ailleurs, une fois passées les profondes plaies de la guerre de Sécession, d'insérer l'esclavage dans le domaine des pratiques acceptables : les historiens libéraux présenteront l'esclavage comme « une période de transition [des populations noires] vers la civilisation » ; les économistes, pour qui l'abolition devait conduire à une reconstruction rentable pour l'économie, s'attacheront prioritairement à l'évaluation du coût des esclaves.

En outre, on comprend pourquoi, avant le déclenchement du conflit, alors que tous les acteurs savaient que l'abolition de l'esclavage était inéluctable, toutes les tentatives d'insurrection pour y parvenir, qu'elles soient le fait des Noirs ou de Blancs abolitionnistes, furent irrémédiablement matées : il fallait que la sortie de l'esclavage fût maîtrisée par les Blancs et obéissent aux intérêts politiques et économiques des milieux d'affaire. De tels intérêts trouveront en la personne d'Abraham Lincoln le porte-parole idéal. Lincoln saura, grâce notamment une rhétorique empreinte d'humanisme, faire converger la ligne politique du nouveau parti républicain, les revendications des Noirs et les intérêts des milieux d'affaire. Pour comprendre, à la suite de Richard Hofstadter, en quoi l'impact du discours de Lincoln constitue un tour de force, il faut voir que ce discours s'adressait principalement à la petite bourgeoisie blanche alors en plein essor, grâce au capitalisme naissant : « Avec sa mentalité

typiquement “petite-bourgeoise”, il parlait au nom de ces millions d’Américains qui, après avoir débuté dans leur vie comme travailleurs salariés (ouvriers agricoles, employés de bureau, instituteurs, mécaniciens, bateliers ou poseurs de rails), avaient finalement rejoint les rangs des fermiers, des négociants prospères, des avocats, des marchands, des médecins et des hommes politiques.³⁸³»

Toutefois, le peu d’attrait de Lincoln pour l’esclavage n’ira jamais jusqu’à le convaincre que les Noirs pourraient être ses égaux. Nous savons que l’une de ses obsessions était, en effet, de renvoyer les esclaves noirs en Afrique. Même après avoir changé d’avis sur ce point, Lincoln ne plaidera jamais pour une quelconque égalité sociale et politique entre les Blancs et les Noirs. D’ailleurs, si c’est l’élection de Lincoln à la présidence, en 1860, qui jettera les États du Sud dans le processus sécessionniste, les intérêts des planteurs (esclavagistes) du Sud s’opposant aux désirs expansionnistes des élites du Nord, c’est seulement lorsque les pertes de guerre atteindront des sommets inquiétants que Lincoln se convaincra de s’opposer clairement à l’esclavage. Aussi paradoxal et surprenant que cela puisse paraître, c’est la guerre de Sécession, le nombre de victimes et le comportement des Noirs pendant la guerre qui seront à l’origine du basculement de l’opinion publique du Nord et, à un degré moindre, du Sud vers des positions abolitionnistes. La volonté d’abolir l’esclavage fut donc moins la cause de la guerre de Sécession, que l’une de ses conséquences – même si, comme dans tous les processus historiques complexes, les effets rétroagissent toujours sur les causes. En effet, en 1860 à New York, à la veille de la guerre, une proposition de loi visant à l’abolition du système esclavagiste fut rejetée par les deux tiers des membres de l’assemblée. Mais, avec l’intensification du conflit, qui allait faire six cent mille morts – pour une population de trente millions, ce qui, rapporté à la population actuelle, équivaldrait à de plus de six millions de morts –, la présence de quatre millions de Noirs vivant dans le Sud fut perçue comme un danger. Il suffit de lire William Du Bois pour s’en convaincre : « Ces esclaves avaient une arme formidable dans les mains. En cessant tout simplement le travail, ils pouvaient faire peser sur la Confédération la menace de la famine. En choisissant le camp des Nordistes, ils démontraient à ceux-ci que l’on pouvait compter sur eux et aux Sudistes le contraire. [...] C’est d’ailleurs cela qui poussa le Général Lee à une reddition soudaine. Soit le Sud s’accordait avec ses esclaves, les libérait et les utilisait pour combattre contre le Nord – et renonçait ainsi à les maintenir dans la servitude –, soit il acceptait de se rendre aux Nordistes dans l’espoir qu’à l’issue de la guerre les États de Nord aideraient ceux du Sud à maintenir l’esclavage comme ils l’avaient toujours fait jusque là.³⁸⁴» Les populations noires ne manqueront d’ailleurs pas d’utiliser cette arme : nombre d’esclaves passeront, à la faveur du conflit, de la résignation d’êtres humains vivant dans la terreur à la révolte et désertèrent les plantations, le Sud ne pouvant ainsi subvenir aux besoins de ses armées. Environ un demi-

³⁸³ Richard Hofstadter, “Lincoln and the Self-Made Myth”, in (Robert D. Marcus and David Burner, Editors), *The American Scene : Varieties of American History*, 1971.

³⁸⁴ William Edward Burghardt Du Bois, *John Brown*, New York, International Publishers, 1962.

million d'esclaves, soit 20% du nombre total, prendront la fuite, dont certains iront grossir les rangs des armées de l'Union.

Le véritable objectif de la guerre de Sécession fut non de mettre fin à l'esclavage mais de bénéficier de façon optimale du marché et des ressources du territoire national et, au terme du conflit, les Noirs du Sud se retrouvèrent dans une situation de servitude à peine plus enviable que l'esclavage. Toutefois, le conflit provoqua l'émergence de nouvelles forces et modifia le paysage politique national : les Noirs commencèrent à se poser la question du sens à donner à leur liberté, nombre de Blancs se saisirent de la question de l'égalité des races. Jusqu'au début des années 1870, la convergence des intérêts du parti républicain, attaché à garder le pouvoir et, pour y parvenir, à utiliser le vote des Noirs, et ceux des milieux d'affaire nordistes, jugeant favorablement la politique du parti républicain, aura des effets émancipateurs : des Noirs furent élus dans les chambres des États et au Congrès ; un système d'éducation racialement mixte et gratuit fut institué dans le Sud ; le treizième amendement interdit l'esclavage ; le quatorzième amendement permit l'approfondissement de l'égalité raciale ; le quinzième amendement supprima toute discrimination raciale en matière de droit de vote. D'une manière générale, la condition des Noirs fit un bond en avant : le Congrès adopta notamment une série de lois pénalisant les tentatives de diminuer les droits des Noirs. Grâce à ces lois, à la présence protectrice de l'armée de l'Union dans le Sud et l'action des fonctionnaires du Bureau des Affranchis, les Noirs constituèrent des organisations et entrèrent ainsi dans le jeu politique national. Aux élections de 1869, deux Noirs furent élus au Sénat et vingt au Congrès (dont un dans chacun des États anciennement confédérés).

Toutefois, les effets émancipateurs de ces lois et du changement apparent des mentalités tourneront rapidement court. Les Noirs avaient certes le droit de voter mais, dépendants pour leur travail de riches Blancs, leurs votes étaient régulièrement achetés ou influencés par la violence. Le retrait progressif des armées de l'Union stationnées dans le Sud modifia l'équilibre des forces militaires et ainsi le climat politique. La restauration de la suprématie blanche au Sud et la consolidation du pouvoir économique des Blancs vont favoriser l'émergence de groupes terroristes dont le Ku Klux Klan. La violence dont ces groupes feront preuve à l'encontre des Noirs se déploiera d'autant plus facilement que les hommes politiques du Nord feront passer leur soutien politique aux populations noires après l'intérêt qu'ils estimeront pouvoir tirer d'une situation favorable, en dépit de la domination républicaine, au nouvel ordre économique. Les violences (agressions physiques, lynchages, incendies volontaires) contre la communauté noire qui, amorcées dès les lendemains de l'assassinat de Lincoln, vont connaître une accélération dans les années 1870, seront en quelque sorte « couvertes » par le gouvernement fédéral et la Cour suprême. Le gouvernement, pourtant dirigé par le Président Grant, apportera un soutien de moins en moins enthousiaste à la défense des Noirs. La Cour suprême donnera une interprétation du quatorzième amendement défavorable à l'égalité raciale : en 1883, le décret sur les Droits civiques de 1875, qui interdisait la discrimination dans les services et les lieux publics, fut purement et simplement

annulé par la Cour suprême au motif que le quatorzième amendement ne concernait que les États et non l'État fédéral et que « l'amendement ne concernait pas l'interprétation personnelle des droits de l'individu ». Ces décisions de la Cour suprême ne furent que la traduction juridique de l'alliance qui s'était nouée entre les industriels du Nord et les planteurs du Sud, alliance commandée par les effets de la dépression que le pays subissait depuis 1873.

Face à cette dépression économique et aux soulèvements des fermiers et des travailleurs qu'elle provoqua, les élites du Nord se convainquirent que la préservation de leurs intérêts politiques et économiques exigeait des alliances et qu'il convenait donc de réconcilier les élites du Nord et celles du Sud de façon que, d'abord perçues comme une menace du nouvel ordre capitaliste, elles en deviennent un des piliers. Placé sous perfusion financière, le Sud reconstituera ainsi une partie de sa fortune – du moins celle de ses élites – évaporée avec l'abolition de l'esclavage. Cette alliance capitaliste Nord-Sud permettra le compromis électoral de 1877 qui, selon Woodward « ne restaurait pas l'ordre ancien dans le Sud [...] mais garantissait aux leaders blancs de cette région l'autonomie politique et la non intervention dans leur politique raciale tout en leur reversant une part des bénéfices du nouvel ordre économique. En retour, le Sud devenait, dans les faits, un simple satellite³⁸⁵ » du Nord. En quelques années, les impératifs du nouvel ordre capitaliste avaient mis un terme à l'influence noire née au lendemain de la guerre de Sécession. Les Noirs étaient passés, en une petite dizaine d'années, de l'esclavage à la subordination. En ce début de l'ère du charbon, de l'acier et de l'énergie, les exploitants des ressources naturelles, partisans de l'accumulation du capital, étaient imperméables aux attitudes ou préjugés racistes mais s'en accommodaient dans la mesure où ils n'entravaient pas la marche des affaires, *a fortiori* s'ils les favorisaient.

En 1900, tous les États du Sud adopteront de nouvelles constitutions et de nouveaux statuts impliquant la suppression du droit de vote et la ségrégation pour les Noirs. Le Nord ne devra pas non plus se forcer beaucoup pour accepter la subordination des Noirs et la ségrégation : à la fin de la guerre de Sécession, dix-neuf des vingt-quatre États du Nord n'avaient pas accordé le droit de vote aux Noirs ; en 1900, bien qu'interdit selon les termes de la loi, la ségrégation régnait dans le Nord avec la même force que dans le Sud. En 1901, le Congrès ne comptera plus aucun Noir dans ses rangs. Face à cette situation, les leaders noirs se partageront entre les partisans d'une certaine passivité politique et ceux – majoritaires – qui voyaient dans l'évolution de leur situation une forme de trahison et dans le capitalisme le fauteur d'une nouvelle forme d'esclavage. Aussi n'est-il guère surprenant que le XX^e siècle s'ouvrit sur une forme inédite de contestation politique : ce nouveau capitalisme, fer de lance d'une dynamique d'exploitation, sera accusé de frapper les Blancs pauvres tout autant que les Noirs pauvres, les uns et les autres devant subir une forme larvée d'esclavage.

³⁸⁵ C. Vann Woodward, *Reunion and Reaction : The Compromise of 1877 and the End of Reconstruction*, Oxford University Press, 1991.

L'esclavage des noirs en Amérique, pas plus que les traites négrières³⁸⁶, ne peut être qualifié de génocide. Il en va de même pour le massacre des Indiens, bien que pour de nombreux analystes la destruction des populations indiennes mérite une telle qualification. L'ampleur des massacres, les déportations de populations, les traités non respectés, la destruction systématique des ressources des indigènes, leur réduction en esclavage, la destruction de leur culture, l'enfermement dans les réserves jusqu'au milieu du XX^e siècle et, pour finir, la politique visant à faire disparaître les réserves ont légitimement suscité la compassion. Mais la thèse du génocide, qui tend à confondre ce qui relève de la recherche d'une reconnaissance politique et juridique de la souffrance et de la mémoire et ce qui relève d'une analyse scientifique et historique des événements, est aujourd'hui intenable.

L'examen des écrits et déclarations des autorités coloniales américaines montre que les massacres ne relèvent pas d'un crime collectif planifié, d'une volonté d'extermination du peuple indien commis sous l'autorité de l'État. Les massacres ont résulté d'initiatives locales, de pionniers ou de militaires s'écartant des consignes. Que les autorités gouvernementales aient jugé bon de fermer les yeux sur ces initiatives nombreuses et incontrôlées dénote une attitude criminelle mais ne relevant pas du crime organisé ou dicté par l'autorité. En outre, une dépopulation aussi rapide – de dix millions avant l'arrivée des Européens à 400 000 au début du XX^e siècle, la population des Plaines ayant décliné sur la même période de 60 pour 1 – est simplement impossible. Elle ne peut s'expliquer que par le choc bactériologique subi par les populations indigènes : les maladies bénignes pour les Européens auxquelles les populations indiennes n'avaient jamais été exposées ont provoqué en l'espace de quelques années la disparition de communautés entières et furent ainsi les agents de la disparition de millions d'individus, qui plus est sur un territoire plus vaste que celui alors occupé par les Européens en raison de l'intense commerce indigène intercontinental. La disparition d'une large part des populations du continent américain en quatre siècles est donc le fait d'une catastrophe bactériologique plutôt que d'une décision humaine. Ces arguments indiscutables ne font pas pour autant litière de toute responsabilité humaine et de tout lien entre les décisions des autorités coloniales ou de l'État et la tragédie vécue par les Indiens.

Sans doute faut-il parler d'ethnocide, terme introduit dans les années 1960 par les anthropologues Robert Jaulin et Pierre Clastres pour désigner la destruction d'une ethnie sur

³⁸⁶ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2006. L'auteur énonce notamment que l'erreur de jugement est imputable aux lois mémorielles qui considèrent « la traite des Noirs par les Européens comme un "crime contre l'humanité", incluant de ce fait une comparaison avec la Shoah. Les traites négrières ne sont pas des génocides. La traite n'avait pas pour but d'exterminer un peuple. L'esclave était un bien qui avait une valeur marchande qu'on voulait faire travailler le plus possible. Le génocide juif et la traite négrière sont des processus différents. Il n'y a pas d'échelle de Richter des souffrances. » Ce jugement, soutenu par tous les historiens, valurent néanmoins à son auteur d'être qualifié de révisionniste et de complice des traites. Les plaintes déposées par des associations communautaires finirent par être retirées sous la pression des historiens et du pouvoir politique de façon que ce dernier ne sombre pas dans le ridicule et que le pouvoir judiciaire ne se rende pas complice d'une instrumentalisation politique d'une loi douteuse (et inconstitutionnelle selon Robert Badinter).

le plan culturel sans anéantir physiquement ses membres, en se contentant d'altérer leur culture et de perturber leur organisation, la culture dominante organisant la déculturation et la déstructuration des communautés tribales. Le sort des Indiens relève bien de ce processus d'élimination culturelle, spirituelle et linguistique, par une substitution progressive des valeurs et coutumes européennes aux valeurs et coutumes indigènes, notamment par l'évangélisation, la christianisation des lieux saints, la mise en place des missions, par l'éducation technique, scientifique et linguistique forcée des élites indiennes, par la séparation des familles, l'américanisation des jeunes générations indigènes dans les pensionnats tenus par diverses dénominations religieuses ou laïques. Le système des réserves fut également une forme d'intégration forcée au territoire. Dans les années 1950, le principe d'assimilation prendra les traits de la politique de *Termination* visant à faire disparaître les réserves à la fois de la carte et de la mémoire même des Indiens.

L'insuffisante reconnaissance du drame des Indiens a entraîné, chez les partisans de l'indianité, plus généralement de l'indigénisme, un emploi excessif du terme de « génocide » et un usage systématique du discours dénonciateur. L'approche scientifique de la tragédie indienne, en s'attardant moins sur l'émotion que sur les faits et leur contexte, a pu donner l'impression de vouloir jeter un voile sur ce drame et contribuer à provoquer, en retour, des frustrations chez les descendants d'une communauté opprimée. Symétriquement, la saturation de l'analyse scientifique par la dénonciation des travaux des chercheurs au nom du martyr enduré put conduire à une hypermnésie et une compétition entre une position indigéniste et une position scientifique. Malheureusement pour les partisans de la mémoire de la souffrance, cette compétition ne peut que nuire à la légitimité de la cause qu'ils défendent.

Le point commun au génocide et à l'ethnocide est la négation de l'autre, la réduction de l'autre au même, où selon l'expression de Pierre Clastres, « la dissolution du multiple dans l'un »³⁸⁷. Mais les différences sont également de taille. La tragédie des Indiens d'Amérique s'est jouée jusqu'au milieu du XX^e siècle de manière plus simple et plus terrible encore que certains ne l'imaginent. Leur sort ne fut pas le fruit d'une réflexion perverse et génocidaire, en aucun cas celui d'un complot au sommet. Il est plutôt le fait, pas moins criminel, de la volonté de prise de possession de la planète par l'Occident, porté par un credo productiviste, et de la coupable négligence des États.

La facilité avec laquelle les crimes commis à l'encontre des Indiens et des Noirs furent assumés, l'absence de culpabilité des différentes générations ainsi que le travail d'occultation par l'Amérique contemporaine s'expliquent aisément : ces crimes furent vécus par leurs auteurs et les observateurs comme le prix à payer pour le progrès de l'humanité. L'expansionnisme territorial, avec son cortège de massacres, et la mise en esclavage des

³⁸⁷ Pierre Clastres, « De l'ethnocide », *L'Homme*, Volume 14, 1974, pp. 101-110.

Noirs étaient les conditions de l'exercice de la responsabilité des Américains de construire l'empire de la liberté – la liberté et la démocratie étant réservées au peuple des seigneurs. En prenant possession de la Terre promise, les descendants de la lignée d'Abraham détruisirent les populations qui occupaient illégalement la Terre promise et, ce faisant, le peuple élu paracheva l'œuvre du Seigneur et accomplit son dessein providentiel.

Bien que l'esclavage ait été considéré, par une petite frange du peuple américain, comme la domination la plus terrible jamais exercée par l'homme sur l'homme et que celle-ci ait connu son paroxysme au moment même où les Lumières éclairaient l'Europe de tous leurs feux, il n'est guère surprenant – explication qui, comme la précédente, ne vaut pas justification – que l'Europe soit restée insensible à ces crimes ainsi qu'à ceux dont les Indiens étaient victimes. Outre la responsabilité séculaire de l'Europe dans les traites négrières, l'Europe des Lumières, de Locke à Montesquieu, considérait comme normal qu'un esclave soit privé de sa dimension humaine, l'esclavage n'étant en outre condamnable que pour autant qu'il menaçait de sévir sur le continent européen. Au XIX^e siècle, empêtrée dans les contradictions de ses politiques coloniales, l'Europe restera aveugle à l'esclavage et à la « pacification » des Indiens.

Enfant de la guerre ou plus exactement des guerres, d'où elle sortit exsangue et dont elle fut criblée et meurtrie mais également façonnée – peut-être à jamais –, l'Europe du XX^e siècle pouvait difficilement jeter l'opprobre sur une Amérique, certes incapable de trouver une issue à la ségrégation des Noirs et à l'intégration des Indiens, mais à laquelle elle devait, pour une part, d'avoir recouvré sa liberté. Comment, en outre, l'Europe aurait-elle pu instruire un quelconque « procès » alors que le poison du nihilisme et le sentiment de responsabilité dans l'accomplissement du plus grand crime de masse de l'histoire de l'humanité commençaient à se diffuser dans ses veines ?

Annexe 3

L'Europe des ténèbres

Toute tentative de définition de l'identité européenne se heurte à la question du nazisme et de la Shoah et de leur insertion dans l'histoire de l'Europe. La barbarie qui a dévasté l'Europe de la première moitié du XX^e siècle a marqué une rupture dans l'histoire de l'Europe moderne qui, outre son importance et son intérêt intrinsèques, affecte négativement l'idée d'un continuum civilisationnel européen dans le prolongement de celui qui couvre la période de l'Antiquité aux Lumières : comment, en effet, une supposée entité civilisationnelle, héritière de la culture gréco-romaine, du judéo-christianisme, de la Renaissance, des Lumières, de la Révolution rationaliste a-t-elle pu se perdre dans deux guerres dévastatrices et accoucher du plus incroyable crime contre l'humanité de l'histoire du monde ?

Au travers de l'analyse de la sécularisation des sociétés européennes et de la perte de transcendance, des contradictions de l'universalisme et de l'humanisme des Lumières, des retombées du mysticisme irrationnel promu par le romantisme allemand, des effets délétères de la Grande guerre et, surtout de la montée du nihilisme comme accomplissement du destin européen et de la mise à bas de l'armature intellectuelle de l'Europe, nous nous attaquerons donc à la vertigineuse question de la compréhension du nazisme et de la Shoah et de leur inscription dans l'histoire de l'Europe. L'appréhension de la Shoah que nous proposerons nous semble être la seule voie susceptible de rendre compte des causes profondes de son avènement, de sa singularité et de son insertion dans l'épure de l'histoire européenne ainsi que de son ombre portée sur l'identité de l'Europe post-moderne et de la crise que celle-ci doit traverser.

La raison et ses pathologies

Saisir le XIX^e siècle européen dans son infinie complexité requiert d'éviter le piège de la facilité : faire de la période 1914-1945 une simple parenthèse, une convulsion monstrueuse dans l'histoire de l'Europe, une simple interruption dans un processus amorcé par les Lumières et la Révolution française, processus qui aurait repris son cours avec la défaite du nazisme pour permettre le retour définitif de l'esprit des Lumières et le triomphe de la liberté et de la démocratie. Cette perception de l'Histoire est, en effet, contestable à bien des égards.

L'euphorie qui a saisi les pays sortis vainqueurs de la Grande guerre fut trompeuse. Certes les traités de 1919 et les constitutions élaborées entre 1918 et 1920 célébrèrent la victoire de la conception française du lien social (les États nouveaux calquant leur constitution sur les lois françaises de 1875, fondements de la III^e République) et des idéaux du parlementarisme britannique. Mais ces victoires de la démocratie ne purent empêcher, au sein même du

continent européen, la naissance dès les années 1921-1922 de régimes autoritaires et fascistes (Espagne, Portugal, Autriche).

La fin de la Seconde Guerre mondiale signa, certes, la défaite du nazisme et du fascisme. Mais se contenter d'y voir le retour des Lumières et la renaissance de l'Esprit du continent européen masque la formidable séduction exercée sur des millions d'Européens par le fascisme et le nazisme pendant plusieurs décennies : sur le plan militaire, ces idéologies ont su exploiter le crédit octroyé depuis la Grande guerre à la violence ; sur le plan culturel, les nazis, les fascistes italiens ou les franquistes exercèrent une réelle fascination sur les populations européennes qui ne s'est pas éteinte – loin s'en faut – avec la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Nous reviendrons sur ces deux points, notamment sur la portée culturelle des idéologies meurtrières qui conduisirent l'Europe à l'abîme. Mais, en amont de la période ouverte par la Première guerre mondiale, l'examen des multiples facettes du XIX^e siècle européen conduit également à contester l'idée selon laquelle la période 1914-1945 n'aurait été qu'une parenthèse dans l'histoire de l'avènement progressif mais irrésistible du libéralisme politique né dans l'esprit des philosophes des Lumières, porté à incandescence par le message de la Révolution française et mis au cœur de l'exercice du pouvoir par les États-nations.

Siècle de l'industrialisation, de l'exode rural et de l'urbanisation, le XIX^e siècle européen fut le théâtre d'un bouleversement social et culturel sans précédent dans l'histoire du continent et fit émerger des questionnements eux-mêmes inédits : quelle est la vraie nature du lien social et politique constitutif des États-nations ? De quel mode de dévolution du pouvoir ceux-ci doivent-ils se doter ? Quel est l'impact de la réification de l'homme entraînée par l'industrialisation ?

Si les bouleversements provoqués par la révolution industrielle se manifestèrent avant tout par leurs aspects sociaux et culturels, c'est que le XIX^e siècle européen fut le laboratoire d'une nouvelle organisation du travail (développement de la manufacture, puis de l'usine, donc du salariat) et d'une nouvelle organisation sociale au sein des entreprises et au niveau des États : contrôle policier des populations, notamment des populations laborieuses jugées dangereuses, l'urbanisation sauvage ayant jeté des populations déracinées dans des villes en proie à une criminalité croissante ; naissance des techniques de renseignement et de contrôle des populations (techniques d'identité judiciaire, anthropométrie, fichage, ...). Dans un contexte fortement marqué par le darwinisme social, la notion de responsabilité individuelle, dont la Révolution française avait permis la définition et son inscription dans le droit, donna naissance à la recherche d'une sûreté sociale marquée par une biologisation du crime et du délit : les éléments dangereux devaient pouvoir être définis par une physiologie particulière.

La démographie du XIX^e siècle européen connut, elle aussi, une évolution sans précédent : la population européenne fut pratiquement multipliée par deux en dépit du départ de 60 millions d'Européens vers l'Amérique. Cette évolution, qui favorisa la croissance de

l'industrie en quête d'une main-d'œuvre toujours plus abondante, s'accompagna d'un changement démographique encore plus profond : l'industrialisation provoqua un exode rural si massif que la répartition géographique des populations sur le continent fut, en un siècle, totalement changée. Les villes devinrent de plus en plus denses. L'Europe qui n'avait en 1800 qu'une vingtaine de villes de plus de 100 000 habitants en comptait plus de 130 à l'orée du XX^e siècle. La France, qui devra attendre les années 1930 pour avoir une population urbaine supérieure à sa population rurale, faisait figure d'exception : la Grande Bretagne est, dès 1914, urbaine à 90%, la Belgique à 80%, l'Allemagne et l'Italie à 60%.

Ces bouleversements sociaux et démographiques provoquèrent un profond changement du cadre culturel de la vie quotidienne des populations européennes. À en croire Jacques Le Goff, le XIX^e siècle marqua l'achèvement du « long Moyen Âge », c'est-à-dire la fin d'un style de vie plus que millénaire qui, dans le temps long de l'économie rurale et dans les limites des frontières de la famille, du village et de la paroisse, assurait la transmission des valeurs traditionnelles et de la foi religieuse, le maintien des solidarités et une certaine homogénéité culturelle. C'est tout cela que le XIX^e siècle industriel et urbain va faire voler en éclats : les solidarités traditionnelles au sein de la famille et de la paroisse s'effilochent avec l'exode rural et l'industrialisation ; les concentrations urbaines consacrent un mode de vie où la solitude, le désenchantement et la nostalgie d'une communauté traditionnelle habitent le quotidien des nouveaux citadins dont la plus grande partie, plongée dans une misère inouïe, fait l'expérience de la violence des rapports sociaux et découvre la relativité de la vie humaine imposée par le capitalisme.

Ce qu'il faut bien retenir, sur le plan social, de ce libéralisme qui devient la caractéristique majeure des États du XIX^e siècle européen, c'est bien sûr la souffrance des ouvriers et des paysans, la lutte pour leur survie dont Zola se fera en France l'observateur indigné. Mais ce qu'il y a de plus important dans la conception de l'État libéral, supposé se limiter à sa sphère régaliennne et ne pas interférer avec la bonne marche de l'économie, c'est cette fameuse « main invisible », inventée par Adam Smith, qui, à l'image de celle du Créateur, est supposée faire converger les intérêts individuels privés pour faire naître l'intérêt collectif public. Que serait devenue la philosophie libérale sans cette géniale invention du concept de main invisible qui n'est rien moins que la version profane de l'action bienveillante du Dieu des chrétiens ? Il est difficile de répondre mais ce qui est certain, en revanche, c'est que le libéralisme trouva un terreau idéal à son épanouissement dans le darwinisme social.

En travestissant les idées de Darwin et ses concepts de sélection naturelle, de lutte pour la vie et de survie des meilleurs et en les transposant du monde naturel au monde social, les théoriciens du darwinisme social (Galton, Spencer) réussirent à imposer l'idée que la société devait, à l'image du monde naturel, ne sélectionner que les plus aptes et les mieux adaptés physiquement et/ou intellectuellement et, en conséquence, que toute politique étatique fondée sur la solidarité, la redistribution des richesses serait contre-productive. Il faudra attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale pour que ces idées maximalistes connaissent une

inflexion et que triomphe l'idée d'un État redistributeur de richesses et garant des solidarités nationales.

Aussi n'est-il guère surprenant que la fin du XIX^e siècle ait vu l'écllosion d'une nouvelle discipline, la sociologie, consacrée à définir les sociétés modernes au regard de leurs pendants traditionnels. Ce sont les premiers sociologues, à commencer par Ferdinand Tönnies, qui dépeignirent le passage d'une forme de société à une autre : la société pré-industrielle, traditionnelle, celle de la famille, du village et de la paroisse, était une communauté holistique, organisée en fonction de la naissance qui conférait à ses membres le sens de leur existence par le biais de leur appartenance à la communauté. Dans la société dont l'ère industrielle a accouché, les individus, affranchis des appartenances traditionnelles, sont liés les uns aux autres par un contrat social – dans la droite ligne des réflexions théoriques de Rousseau – et ont élu domicile dans la ville contemporaine, cette société ne constituant pas une communauté mais un agrégat d'individus. Ce nouvel ordre industriel et marchand qui allait martyriser les corps (l'espérance de vie des ouvriers européens en 1880 était de 21 ans et trois mois), détruire les solidarités et dévaster la planète, déclencha dès le début du XIX^e siècle les révoltes des ouvriers anglais et français. C'est pourquoi, contrairement à une idée reçue, c'est bel et bien une forme de conservatisme qui présida aux premières révoltes ouvrières et ainsi à l'écllosion du socialisme européen. Le caractère conservateur du projet socialiste originel fut mis en évidence en Angleterre dès 1912 dans *Le Chartiste*³⁸⁸, ouvrage qui prouve que, dans l'Angleterre des années 1830, de nombreux militants *tories* combattirent aux côtés des premiers ouvriers chartistes. Dans *La formation de la classe ouvrière anglaise*³⁸⁹, Edward P. Thomson montra clairement que toute véritable critique sociale – en particulier lorsqu'adressée au libéralisme – est empreinte d'une dimension conservatrice. En France, Marcel Mauss dans ses *Écrits politiques*³⁹⁰ montra que les révoltes socialistes et anarcho-syndicalistes s'appuyaient largement sur un rejet des constructions symboliques de la philosophie des Lumières et de ses mécanismes rationnels, dont la main invisible qui aurait le pouvoir d'éliminer les comportements naturellement égoïstes et de transformer les vices privés en vertus publiques. Loin du catéchisme libéral, Mauss considère comme « une vérité depuis longtemps acquise, par nous autres socialistes, que les prolétaires forment des organisations d'autant meilleures qu'ils sont eux-mêmes plus moraux » et met en évidence, chez les travailleurs, leur appel à la solidarité, à l'entraide et à l'esprit du don, c'est-à-dire l'exact contraire de l'égoïsme et de l'immoralité au cœur du dispositif des sociétés marchandes.

Toujours selon Mauss³⁹¹, dans cette société de marché, le contrat s'est substitué au statut, le bien a remplacé le lien. Karl Polany, dans *La grande transformation*, mettra en lumière « la

³⁸⁸ Édouard Dolléans, *Le Chartisme, 1830-1848*, Hard Press, 1912.

³⁸⁹ Edward P. Thomson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Trad. fr., Gallimard, 1988.

³⁹⁰ Marcel Mauss, *Écrits politiques*, Textes réunis et présentés par Marcel Fournier. Paris, Fayard, 1997.

³⁹¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don, Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris,

nature absolument sans précédent de cette aventure dans l'histoire de la race humaine »³⁹² où « la motivation du gain est aussi spécifique au marchand que celle du courage l'est au chevalier ou celle de la pitié au prêtre »³⁹³. À l'opposé du caractère conservateur du projet socialiste et anarchiste, l'évolution vers ce type de société constitue une rupture totale par rapport à l'organisation féodale. Cette utopie libérale connut ses premiers développements en Grande Bretagne, « fabrique du diable qui écrasa les hommes et les transforma en masse »³⁹⁴ et fit régner la famine et la mort : en 1847, la famine ravagea l'Irlande où un habitant sur cinq périt ; en quelques années, la population irlandaise, qui avait été la plus dense d'Europe, fut amputée de moitié. Dès 1848, Marx et Engels soulignèrent le caractère foncièrement révolutionnaire du libéralisme : « Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, [la bourgeoisie] les a brisés sans pitié pour ne laisser substituer d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du paiement au comptant. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise, dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce »³⁹⁵. Le jeune Marx n'hésita d'ailleurs pas à prendre la défense de la coutume et des traditions : l'une de ses premières interventions politiques fut un plaidoyer en faveur du « droit coutumier des pauvres ».

À ces critiques du système libéral s'ajoutera, chez les premiers socialistes comme chez Marx, une critique – virulente – de l'un des acquis de la philosophie des Lumières et de la révolution française : les droits de l'homme sont considérés par les socialistes du début du XIX^e siècle, au mieux comme une œuvre inachevée car faisant du droit de propriété l'un des droits de l'homme et excluent, de ce fait, la majeure partie du peuple de son champ d'application. Louis Blanc, par exemple, dans son œuvre pourtant abondante, n'évoque même pas l'origine idéologique des droits de l'homme. Il fait part, en outre et surtout, de son regret que la Déclaration des droits n'ait pas été assortie d'une Déclaration des devoirs. Jaurès ne fut pas en reste en matière de critique : il déplora que la Déclaration des droits n'ait inclus aucun droit économique et social, aucun droit culturel. Pour lui, le concept même de droit de l'homme n'est pas socialiste, si du moins l'on voit dans le socialisme les moyens de la rupture avec le libéralisme et l'individualisme bourgeois. Les droits de l'homme, en particulier parce qu'exprimés en termes généraux et abstraits, ne peuvent constituer un point d'ancrage du socialisme. Cette critique de la philosophie des droits de l'homme rapproche le socialisme originel de la pensée marxienne. Marx procédera, lui, à une critique en règle des droits de

³⁹² Karl Polany, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1944, p. 59.

³⁹³ *ibid*, p. 61.

³⁹⁴ *ibid*, p. 60.

³⁹⁵ Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Éditions sociales, Paris, 1970, p. 33.

l'homme, en particulier tels qu'exprimés dans la Déclaration de 1793. Grâce à une distinction entre les droits de l'homme, c'est-à-dire de l'individu, atome de la société civile, et les droits du citoyen, membre de la société, Marx considère que, si la liberté se limite à s'autoriser ce qui ne nuit pas à autrui, alors cette liberté aliène l'individu plus qu'elle ne le libère. L'égalité et même la sûreté, autre pilier des droits de l'homme, ne trouvent pas davantage grâce aux yeux de Marx : l'égalité ne vaut que pour des individus isolés ; la sûreté n'a pour objet que de préserver l'égoïsme des individus au sein d'une société exclusivement tournée vers la préservation du droit de propriété qui ne vaut que pour les plus riches. C'est donc bien, du point de vue marxiste comme de celui du socialisme des origines, un souci égoïste qui a présidé à l'élaboration des droits de l'homme.

Les critiques de droits de l'homme et du citoyen font donc converger les points de vue des premiers socialistes et anarcho-syndicalistes et l'analyse de Marx. En revanche, pour ce qui concerne le libéralisme en tant que processus, l'écart entre la conception anti-libérale des socialistes des origines et le marxisme est abyssal. S'il est vrai, en effet, que Marx, dans sa lecture de l'Histoire en termes de matérialisme dialectique et de lutte des classes, a dénoncé la domination économique, politique et idéologique des possédants et milité pour l'organisation d'une résistance et d'une contre-attaque des opprimés contre les bourgeois du monde entier ligüés dans leur entreprise d'oppression et d'enrichissement, il est non moins vrai que Marx n'a jamais rompu avec le mythe du « progrès ». Les présupposés de cette métaphysique du progrès sont multiples mais deux se dégagent. Elle nécessite d'admettre, tout d'abord, que l'Histoire est régie par une sorte de dynamique transcendante portée par le développement continu de l'invention scientifique, non seulement impossible à arrêter mais philosophiquement neutre. Le progressisme ne peut en outre s'accommoder d'une condamnation, d'un point de vue philosophique ou moral, du capitalisme : une telle démarche, placée au centre des préoccupations des révoltes ouvrières, sera dénoncée par Marx comme « sentimentale et petite-bourgeoise ». Ce matérialisme historique est commun au libéralisme et au marxisme : « La période bourgeoise de l'histoire a pour mission de créer la base matérielle du monde nouveau [...] L'industrie et le commerce bourgeois créent les conditions matérielles d'un monde nouveau de la même façon que les révolutions géologiques ont créé la surface de la terre. Quand une grande révolution sociale aura maîtrisé ces réalisations de l'époque bourgeoise, le marché mondial et les forces modernes de production, et les aura soumis au contrôle commun de peuples les plus avancés, alors seulement le progrès humain cessera de ressembler à cette hideuse idole païenne qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne de ses victimes »³⁹⁶. Toute l'ambiguïté du marxisme réside dans ces lignes : le mouvement ouvrier se voit assigner le double rôle de soutenir, dans un premier temps, le « développement progressiste, dans sa phase ascendante, du capitalisme », et, dans un deuxième temps, de tenir pour un acquis positif et irréversible les choix technologiques

³⁹⁶ Karl Marx, *Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde*, 1853.

que les sociétés modernes auront développées. Cette téléologie du progrès se fonde sur la « théorie des stades » en vertu de laquelle chaque évolution du capitalisme crée les conditions matérielles et scientifiques d'une société plus juste : en se développant selon ses propres lois, le libéralisme créerait les conditions de son dépérissement dialectique et serait condamné à jeter les « bases matérielles du socialisme ». Cette croyance « religieuse » en un sens de l'Histoire et au progrès illimité postulée par Marx et par les libéraux est totalement étrangère à la philosophie originelle des socialistes qui se fonde sur une critique radicale de la modernité industrielle.

La téléologie du progrès, portée à la fois par les libéraux et le courant marxiste opposa à la conception médiévale de l'avenir, supposément pessimiste, une vision délibérément optimiste : l'humanité s'acheminait, grâce au viatique de la raison, vers le bien-être et, débarrassée des obscurantismes du Moyen âge, vers l'eschatologie du bien et du juste, de la liberté de l'esprit (Hegel), de la justice (Marx) et de la lucidité (Comte).

Si la pensée de Hegel domina le XIX^e siècle, c'est que son œuvre fut consacrée à la liberté de l'esprit – esprit émancipé de la matière et du corps. Mais ce qui importe, sur un plan théorique, chez Hegel, c'est son irrépensible penchant à chercher à concilier les contraires. Au prix d'un abandon assumé de la logique aristotélécienne à laquelle il substitua une logique ternaire dialectique, Hegel, s'attache à revisiter, au prisme de cette dialectique, l'art, le droit, la religion et la philosophie et à penser l'ensemble à travers l'idée qu'il existe des lois indépassables qui gouvernent le devenir des hommes. Il n'est dès lors guère surprenant que cette pensée hégélienne, pourtant quasiment inaccessible dans ses interminables méandres et, encore aujourd'hui, largement incomprise, soit alors entrée en résonance avec le positivisme et le rationalisme issus des Lumières et portés par la révolution industrielle. Pour Hegel, de même qu'il existe des lois de la nature qui gouvernent le mouvement des étoiles ou la chute des corps, le devenir humain est régi par une nécessité. Les philosophes de l'Histoire seraient donc à la civilisation ce que les physiciens ou les astronomes sont aux lois de la nature. La pensée hégélienne participe évidemment de cet optimisme caractéristique de la période ouverte par le XVIII^e siècle – optimisme célébré par Voltaire, inscrit dans le marbre par Condorcet, théorisé par Kant. Mais, derrière cette nécessité de penser le tout, derrière l'idée qu'il existe des lois gouvernant l'avenir des hommes, se profile la figure du grand homme et, *a contrario*, la contingence de l'individu : « Ces hommes historiques [ceux qui avaient pour vocation d'être des hommes d'affaires du génie de l'univers] doivent être considérés d'après ces moments généraux qui constituent l'intérêt et en même temps les passions des individus. Ce sont des grands hommes parce qu'ils ont voulu et accompli une grande chose [...] Il arrive qu'un individu historique traite légèrement d'autres intérêts, grands, sacrés même [...]. Une si grande figure écrase nécessairement mainte fleur innocente, ruine mainte chose sur son

chemin.³⁹⁷ » Aussi est-il difficile de ne pas voir dans l'opposition entre la nécessité du devenir humain et la contingence de l'individu les signes annonciateurs (même s'il est impossible d'y voir une relation de cause à effet) des catastrophes qui vont ensanglanter le XX^e siècle – et nous parlons ici aussi bien du communisme soviétique que du nazisme qui, au-delà de leurs différences, convergent sur les rôles dévolus aux membres du couple masse-individu.

Cet optimisme, cette eschatologie du bien et du juste, on le retrouve chez des penseurs et des écrivains aussi divers qu'Auguste Comte ou Victor Hugo. Chez ce dernier, la foi en la mystique de la vie et l'optimisme inébranlable qu'il professe prennent des accents lyriques : « le XIX^e siècle glorifie le XVIII^e siècle », siècle de Voltaire qu'Hugo célébrera dans la plupart de ses écrits. D'inspiration kantienne, comme celui de Hegel, l'optimisme de Comte épouse les lignes de force du scientisme des Lumières : pour ce mathématicien de formation, la science et la technique triomphantes remplacent toute forme de superstition ou de religion. La science et le progrès ayant remplacé la foi et la superstition, l'âge métaphysique peut succéder à l'âge théologique. La foi dans le fils de Dieu peut laisser place à la foi dans l'homme.

La déchristianisation qui toucha l'Europe, du moins ses élites intellectuelles, dès le XVIII^e siècle, prit au XIX^e siècle l'allure d'une désaffection de grande ampleur. Les bouleversements sociaux (urbanisation, exode rural, affaiblissement des solidarités), les progrès de la science et la croyance en la raison, le développement de la scolarisation, l'enseignement des sciences mirent fin à la période du Dieu omniprésent qu'avait été le Moyen Âge et érodèrent certains piliers de la tradition et les vertus théologiques : la foi et l'espérance.

Toutefois, le siècle des Lumières et sa consécration révolutionnaire provoquèrent un tel ébranlement des sociétés européennes que la réaction, sur le plan politique et sur le plan intellectuel, n'eut guère de difficultés à se manifester. Nous avons mis en évidence les critiques des Lumières et de la philosophie des droits de l'homme par les premiers socialistes et les anarcho-syndicalistes. À l'autre extrémité du spectre politique, les critiques contre-révolutionnaires furent nombreuses et vives.

Les critiques les plus virulentes de la Déclaration des droits furent celles de ces philosophes qui, opposés à l'idéologie du progrès humain des Lumières et au projet révolutionnaire, élaborèrent une pensée contre-révolutionnaire qualifiée depuis lors de « réactionnaire ». Parmi ceux-ci les figures d'Edmund Burke et de Joseph de Maistre se détachent. Le premier, adversaire de la première heure des Lumières, oppose, dans son ouvrage *Reflection on the Revolution in France*³⁹⁸, les idées théoriques et intemporelles créées *ex nihilo* par les constituants français à celles, glorieuses de la Révolution anglaise qui, ponctuelles et souples, sont adaptées à un contexte historique. Ayant prédit la dérive dictatoriale d'un système politique et d'un État privés des limites imposées par la monarchie

³⁹⁷ G.W.F.Hegel, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, 1822-1830.

³⁹⁸ Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, Everyman's Library, 2015 [1790].

et la religion, les idées de Burke serviront de viatique au conservatisme politique jusqu'au début du XX^e siècle.

C'est à la lumière des idées de Burke que Joseph de Maistre conçut, en 1796, ses *Considérations sur la France*³⁹⁹, ouvrage dénonçant le sacrilège commis par ceux qui veulent substituer à la foi chrétienne la foi en la révolution. Pour Maistre, les hommes sont incapables de changer le cours de l'Histoire telle qu'elle a été voulue par Dieu. La Révolution française est l'œuvre du diable, l'exécution du roi un attentat contre la souveraineté de Dieu et la Terreur la punition des coupables. Démoniaque dans ses principes mêmes, la philosophie des Lumières qui a voulu tuer Dieu et s'exonérer des principes religieux au bénéfice de la raison, n'a eu pour conséquence que le chaos. La liberté des peuples procède de la volonté de Dieu, tous les autres droits n'émanent pas, contrairement à ce que les révolutionnaires ont voulu croire, de la volonté générale mais sont inscrits dans la « constitution naturelle » voulue par Dieu et existent de toute éternité. La liberté relève de la souveraineté de Dieu et non du culte vain de l'homme.

Ce courant contre-révolutionnaire irriguera la pensée conservatrice en Europe au travers des siècles. Les critiques de l'Écossais Thomas Carlyle et sa dénonciation de la nullité de l'œuvre des constituants français, écrasés par leur prétention à concurrencer l'ordre du divin, eurent en effet une influence politique décisive pendant la période victorienne. Lecteur avisé de Burke et de Carlyle, Hyppolite Taine, par son éloge de l'Angleterre respectueuse, à la fois, des traditions et de la liberté individuelles et par sa dénonciation de la médiocrité intellectuelle des personnages de la Révolution française et de l'horreur de la dictature exercée par l'État, dans son *Histoire des origines de la France*, aura une influence sur des écrivains de tous les bords politiques, Zola, Barrès et Maurras notamment.

S'il est possible de trouver un point commun à ces penseurs contre-révolutionnaires, c'est la critique de la notion abstraite d'« homme », notion selon eux introuvable : les postulats révolutionnaires de 1789 exaltent les individus abstraits mais ne peuvent s'appliquer à des personnes réelles. De cette erreur conceptuelle découle l'intolérance politique qui n'eut rien à envier à l'intolérance religieuse de l'Ancien Régime et la mise à mal des libertés individuelles pourtant sacralisées par le texte de la Déclaration des droits.

Le romantisme

Le romantisme, notamment le romantisme allemand, reprochera à la pensée des Lumières d'avoir substitué aux valeurs individuelles et vivantes des abstractions conceptuelles froides et vides de sens. Le rationalisme des Lumières, promu par la Révolution française, aurait détruit le tissu social et institutionnel au profit d'une construction vouée à se retourner à plus ou moins long terme contre ses concepteurs. La Terreur en apporta la preuve. L'idée d'homme universel est une illusion en ce qu'elle nie les racines sur lesquelles se construisent l'identité

³⁹⁹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Éditions complexes, 2006 [1796].

et la substance individuelle. À vouloir construire le réel *ex nihilo*, on se condamne à ne pas le comprendre et on abandonne tout espoir de salut.

Dans l'Allemagne encore plongée dans ses traditions ancestrales, les Lumières vont provoquer une profonde remise en question de sa mission en Europe. L'universalisme culturel en vogue dans la France du XVIII^e siècle fut vécu, en Allemagne, comme un défi au nationalisme. L'idée de progrès de l'humanité, donc de sens de l'histoire, qui donne à l'homme la possibilité, par l'exercice de sa raison, d'orienter le cours de l'histoire, de jouir de son indépendance, entraîne le reflux du sentiment national que l'Allemagne cherchait à créer pour se forger une identité. De plus, les écrivains allemands de l'*Aufklärung*, favorables au « cosmopolitisme », terme cher aux encyclopédistes, n'étaient guère plus patriotes que leurs homologues français. Ce cosmopolitisme et la suprématie de la langue française en Europe exercèrent sur l'Allemagne une fascination mais également une forte répulsion qui confinait à la haine. Malgré la force de la philosophie des Lumières, la pensée allemande restait marquée par la conception luthérienne du pouvoir : se soumettre au pouvoir par esprit de discipline et pour plaire à Dieu. Certains écrivains allemands prirent alors conscience du danger que représentait l'hégémonie culturelle de la langue française. Ils prirent également conscience qu'ils étaient considérés comme des barbares, de par la force de leurs particularismes et de par leur manque de réflexion politique. Le défi culturel ainsi posé à l'Allemagne trouvera une réponse culturelle et la résistance se manifestera de diverses façons : critique de la langue française au profit de la langue allemande considérée comme exprimant le vrai, éloge des passions au détriment de la raison, violente campagne contre l'esprit rationaliste, promotion de la littérature allemande. Le mouvement du *Sturm und Drang* (Tempête et passion) déclenchera une véritable révolution intellectuelle, puisqu'il portera avec lui l'idée qu'il est possible de connaître la réalité autrement que par la raison, mot à bannir car il enlève tout ce qui fait de l'homme un être de pensées. Selon Gusdorf, « la période des Lumières se terminera par la lame de fond romantique, revanche de la lumière noire des profondeurs sur la pseudo clarté de la physique expérimentale. Dès 1770, le mouvement du *Sturm und Drang* est un coup d'arrêt, et comme un avertissement soulignant la fragilité et l'arbitraire des valeurs mises en œuvre par l'*Aufklärung* [...] En contraste avec la philosophie des Lumières qui était sans histoire et pleine de foi dans l'avenir, le *Sturm und Drang* fut porté par une conscience historique très forte et tourna son regard vers un passé dont il croyait qu'il débordait de vie naturelle. Son but était la renaissance des formes anciennes en utilisant ce qui est fait de simplicité primitive dans le peuple.⁴⁰⁰ » Le romantisme luttera contre le rationalisme des Lumières et la réaction se cristallisera sur le plan politique dans l'opposition à la Révolution française. Les guerres napoléoniennes feront du romantisme allemand une arme politique. Se mit en place une véritable contre-révolution : « En Allemagne, la contre-révolution s'exprimée sous la forme d'un romantisme politique qui, en face du rationalisme

⁴⁰⁰ Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, p. 309.

révolutionnaire, a exalté le mysticisme irrationnel, l'idée d'un état vivant en plongeant ses racines dans l'histoire et celle de la guerre bienfaisante permettant à la race de manifester ses qualités les plus profondes.⁴⁰¹ » Mais, c'est au XIX^e siècle que cette volonté de l'Allemagne de voir triompher sa vision du monde va connaître son acmé.

De la course à la conquête du monde dans laquelle s'est lancée l'Europe depuis la fin du XVIII^e siècle, l'Allemagne est absente. La double révolution, scientifique et industrielle, a laissé l'Allemagne sur le bord de la route. La France et l'Angleterre ont mis un terme aux guerres entre catholiques et protestants, imposant l'une et l'autre une Église nationale : la sécularisation de la pensée, transposant la finalité religieuse de l'histoire dans l'ordre profane (le bonheur sur terre), a contribué à mettre fin aux querelles religieuses. À la différence de la France et de l'Angleterre, les guerres de religion ont laissé en Allemagne de profondes traces, les territoires allemands étant plus divisés que jamais. Aucune des « qualités » que Weber a inventées pour qualifier l'esprit capitaliste censé naître du protestantisme : austérité, rigueur, rationalité, n'a gagné le cœur du peuple allemand. L'Allemagne, marginalisée dans la conquête du monde et la course à la suprématie mondiale, va alors investir le domaine de la pensée. Les philosophes et hommes de lettres allemands s'emparent de tous les domaines de la connaissance – en particulier, en réponse à la philosophie des Lumières : la nature des religions, les différences entre cultures et civilisations, la hiérarchie des races, les rapports dialectiques entre universalité et spécificités. Le formidable foisonnement intellectuel qui va s'emparer du XIX^e siècle allemand conduira à des systèmes de pensée multiformes mais néanmoins guidés par une réaction à un sentiment de perte d'appartenance, une critique de la société individualiste, bourgeoise et démocratique dont la France et l'Angleterre constituent le modèle en évolution.

Les Considérations d'un apolitique de Thomas Mann, écrites au cours de la Première Guerre mondiale sont un cri de haine, d'inspiration nietzschéenne, contre la démocratie bourgeoise : « Cette forme d'État et de société est la république radicale, la république des avocats et des littérateurs, avec philanthropie et talent littéraire. [...] Non seulement littérature et civilisation ne font qu'un, mais littérature et politique, littérature et république aussi ne font qu'un. Et cette unité brillante, philanthropique, exaltante, d'idées et d'aspirations de la volonté [...], le politicien les englobe sous un nom, un vocable, son mot favori, son cri de guerre et d'allégresse, sa formule de bonheur magique, inlassablement répétée, comme un fakir, jusqu'à en perdre conscience. Il l'appelle la démocratie.⁴⁰² » Mann explique le choc des univers mentaux à l'origine de la première Guerre Mondiale : d'un côté celui d'une Allemagne, enracinée dans la mystique protestante, imprégnée de l'unité de la chrétienté médiévale, qui refuse la démocratisation bourgeoise et le rationalisme ; de l'autre côté, celui

⁴⁰¹ Jacques Godechot, *La pensée révolutionnaire 1780-1799*, Paris, Armand-Colin, 1969, p. 39.

⁴⁰² Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 1974 [1918].

de l'« Occident civilisateur, littéraire, rhétoricien, humaniste et impérialiste, cosmopolite, sûr de lui moralement, endurci et grossier » et qui veut priver l'Allemagne de « sa vérité et son esprit ». Mann fait une distinction entre culture et civilisation afin de tourner en dérision la notion de civilisation héritée de la philosophie des Lumières. Il dénonce « l'étatisation et la républicanisation complète de la nation », la politisation de l'Allemagne par la culture matérialiste et rationaliste de l'Occident. La vocation de l'Allemagne serait de sauver cet Occident de lui-même, de le refonder sur ses racines : « les qualités de la nation allemande, comme de son art, sont surtout d'ordre moral, contrairement à l'intellectualisme de la civilisation occidentale ». La pensée française, qui pour Mann incarne la rhétorique démocratique, est elle-même déchirée par la nostalgie d'Ancien Régime, l'attachement renouvelé au génie du christianisme sous l'influence de Chateaubriand.

Cette distinction établie par la pensée allemande romantique entre culture et civilisation est également à l'œuvre chez Oswald Spengler qui, dans *Le Déclin de l'Occident*, affirme : « La civilisation pure, en tant que fait historique, consiste dans une exploitation graduelle des formes devenues anorganiques et mortes. » Spengler ajoute : « Chaque culture a sa propre civilisation. C'est la première fois que ces deux mots, qui désignaient jusqu'à ce jour une vague distinction d'ordre éthique, sont pris dans un sens périodique pour exprimer une succession rigoureuse et nécessaire. La civilisation est le destin inévitable d'une culture. Ici, le sommet est atteint, d'où les problèmes derniers et les plus ardues de la morphologie historique peuvent recevoir leur solution. Les civilisations sont les états les plus extérieurs et les plus artificiels auxquels puisse atteindre une espèce humaine supérieure.⁴⁰³ » Spengler s'attaque à la notion même d'Europe, dont le nom devrait être rayé de la carte puisqu'il n'existe pas « de type historique européen », à l'eurocentrisme historique et la conception linéaire de l'histoire du monde, au continuum reconstitué arbitrairement par la civilisation occidentale. Pour Mann et Spengler, comme pour Nietzsche, c'est le désir de passer de la culture à la civilisation portée par le discours humaniste et démocratique qui entraînerait l'expansion de l'impérialisme. Aussi, la décadence qui menace la culture allemande s'incarne dans la philosophie des Lumières et ses velléités civilisatrices. Le XIX^e siècle allemand met donc l'accent sur les cultures et leur spécificité, la croyance en la permanence d'archétypes culturels, qui essentialisent le peuple. Ce modèle essentialiste, qui est à l'origine des grands nationalismes européens, met en exergue les spécificités génétiques de races, d'ethnies, et de nations, de cultures construites sur ces spécificités. À la différence de la pensée des Lumières pour qui l'individu est une entité autonome distincte de sa place prise dans les hiérarchies ethnique, sociale ou familiale, la pensée allemande, héritière de Hegel, s'intéresse peu aux individus sauf pour ce qui relève de leurs besoins mystiques et religieux. La pensée romantique allemande est fascinée par les entités collectives, les religions et les cultures, qui forgent l'esprit des peuples, des civilisations, des races. Cette philosophie allemande va

⁴⁰³ Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident. Esquisse de l'histoire universelle*, Tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 43 [1918-1922].

s'exporter dans toute l'Europe et dans le monde. La fascination de la pensée allemande sur l'Europe va concerner tous les domaines des sciences humaines, mais également ceux des sciences exactes. Cette Allemagne savante et philosophe, mystique et romantique, cette Allemagne qui a comblé son retard industriel par rapport à la France et l'Angleterre et semble même les dépasser, exerce une forte influence sur l'élite intellectuelle et politique européenne, tout en éveillant dans une partie de celle-ci la crainte qu'elle entraîne l'Europe dans la catastrophe. C'est le rôle de la religion dans l'évolution des sociétés qui embrase la pensée allemande et, par suite, européenne. Alors que Hegel avait fait de la religion chrétienne la source du progrès de l'humanité, Nietzsche vilipende son rôle et son influence débilante pour la civilisation européenne. C'est encore la religion qui, pour Weber, est la clé de compréhension du capitalisme et qui fait la supériorité de la civilisation occidentale. Pour Marx, qui partage avec les romantiques un héritage hégélien, la religion n'a d'autre objet que de légitimer le développement du capitalisme exploiteur et impérialiste, étape obligée pour parvenir à un stade plus avancé de l'affranchissement de l'humanité. En dépit de ces profondes contradictions, la culture allemande va devenir dominante et exercer une fascination sur toutes les autres cultures européennes. Elle y cristallise des idéologies aux caractères totalisants. Sur le continent, les débats et querelles entre socialistes et libéraux, républicains laïcs et monarchistes que la religion légitime vont être rythmés par la pensée philosophique allemande (Hegel, Marx, Nietzsche, Weber et leurs épigones) et les polémiques qu'elle suscite. La germanophilie philosophique, derrière laquelle se profile le spectre de la barbarie à venir, déferle sur l'Europe.

Il est aujourd'hui difficile de comprendre comment – et surtout à quel point – l'œuvre de Nietzsche, a pu exercer un tel attrait sur la vie philosophique de l'Europe du XIX^e siècle, une œuvre qui représente une inversion complète des valeurs sur lesquelles les différentes cultures européennes s'étaient bâties depuis le Haut Moyen Âge. L'universalisme des Lumières avec ses prétentions positivistes (accéder à la totalité de la connaissance) et jusnaturalistes (légiférer pour les hommes au-delà de leurs différences culturelles et imposer les normes du bien et du juste) suscitèrent chez Nietzsche une violente critique de la raison, soupçonnée de n'être pas ce qu'elle prétend être. En outre, le christianisme, l'humanisme, la recherche du bien commun, l'universalisme, la recherche du sens et de la finalité de l'histoire, la transcendance de la raison et de l'esprit : tout cela n'est pour Nietzsche que des « idoles » de l'esprit. Son objectif est d'en finir avec le ressentiment et la mauvaise conscience inhérents à la croyance en Dieu, les notions factices du bien et du mal, les règles morales qui brident la puissance de la vie, le courage des aristocraties et la force du Surhomme. La pensée nietzschéenne mobilise l'idéalisation de la Grèce ancienne, des systèmes philosophiques contradictoires, la critique de la religion chrétienne, la mystique, l'idéalisation de temps héroïques. Elle exprime le mépris ouvert du peuple. La critique par Cassirer de l'influence de Nietzsche sur l'œuvre de certains philosophes, ne laisse aucune place au doute : « Il y a une relation indirecte entre le cours général des idées que nous pouvons étudier chez Spengler ou

Heidegger et la vie politique et sociale allemande durant la période suivant la Première Guerre mondiale. [...] Une philosophie qui donne libre cours à de sombres prédictions quant au déclin et à l'inévitable destruction de la culture humaine.⁴⁰⁴ » L'œuvre de Nietzsche annonce, en effet, le temps des violences en Europe. Ennemie intraitable de la morale et de l'éthique, voire de l'État moderne, cette œuvre a contribué à exacerber les rivalités nationalistes en Europe, en approfondissant la crise des cultures européennes consécutive à l'effondrement de l'unité théologique et institutionnelle de la chrétienté. Nietzsche a voulu abattre tous les piliers sur lesquels l'Europe était fondée.

Pour bien comprendre l'influence de Nietzsche sur la vie philosophique et politique de son siècle, il convient d'y voir le symptôme de la mobilisation des forces des Anciens Régimes européens qui, malgré le terrain cédé au libéralisme politique et aux forces révolutionnaires du capitalisme, sont restées jusqu'à la Première guerre mondiale suffisamment puissantes pour freiner l'émergence d'une société nouvelle. L'essor du modernisme politique et culturel, du capitalisme industriel, de la bourgeoisie a longtemps masqué les capacités de résistance des tenants de l'ordre ancien et la force de ces derniers à retarder la modernisation capitaliste, y compris l'industrialisation. La compréhension des rapports dialectiques entre ces deux dynamiques contradictoires est d'autant plus difficile que l'élitisme nietzschéen est issu du même substrat que le darwinisme social dont on connaît les liens avec la philosophie libérale et le capitalisme. Mais le paradoxe n'est qu'apparent puisque l'élitisme et le darwinisme social convergent dans leur opposition à la démocratie sociale et politique des Lumières. Le mot « élite » n'entrera dans le langage courant qu'à la fin du XIX^e siècle mais les théories élitistes n'attendront pas de pouvoir être nommées pour connaître leur diffusion dans les sociétés européennes avides de souveraineté et décidées au combat intellectuel contre le nivellement politique et culturel qu'elle croient deviner dans l'avènement des pratiques démocratiques. Nietzsche fut le principal artisan de cette lutte. En empruntant au darwinisme social son pessimisme tout en en rejetant son hypothèse « progressiste », Nietzsche voit le monde comme un théâtre de lutte permanente pour la domination et l'asservissement, conditions nécessaires à la créativité. Il exalte les rêves et les réalisations des artistes et des philosophes, figures archétypiques de cette volonté de puissance dont il fit la pierre angulaire de sa pensée. Que la glorification de l'élite passe par l'asservissement du reste de l'humanité n'est pas de nature à infléchir le point de vue de Nietzsche sur la nécessité de cette glorification.

L'exaltation de l'élite et de la volonté de puissance dont elle est le fer de lance lui permet de développer sa critique farouche de la modernité : l'Europe du XIX^e siècle est en prise à une dégénérescence et à une crise d'autorité dont la bourgeoisie – objet de son mépris obsessionnel – est responsable. Le parlementarisme à l'anglaise est l'une des principales

⁴⁰⁴ Ernst Cassirer, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 99.

cibles de la vindicte nietzschéenne. Seul en Europe l'Empire tsariste trouve grâce à ses yeux : si la Russie tsariste pouvait parvenir à dominer l'Asie et l'Europe, l'Europe occidentale pourrait rompre avec le parlementarisme fossoyeur des fondements de la culture européenne.

Nietzsche ne peut accepter l'ascension de la bourgeoisie incapable, selon lui, de produire la tension indispensable à la véritable créativité. La démocratie, incapable de reconnaître et de glorifier les grands hommes et la société d'élite, est la plaie de la modernité. Ancré dans un « radicalisme aristocratique » et assis sur les valeurs d'un passé largement imaginaire, la recherche d'une caste de surhommes ne se limite pas, pour Nietzsche, à l'exaltation du raffinement esthétique de ces derniers mais également à celle de l'exercice « musclé » du pouvoir politique par l'aristocratie : les vrais aristocrates doivent savoir faire preuve de cruauté et être prêts à sacrifier nombre d'êtres humains dans l'intérêt des hommes supérieurs. Le surhomme de Nietzsche doit donc non seulement atteindre la perfection spirituelle mais également avoir la force d'être un guerrier accompli capable d'exercer le pouvoir brut. La guerre était aussi nécessaire à la nation que l'esclavage et l'asservissement à la société. Nietzsche y voit la seule possibilité de résorber la crise européenne.

Ce qui est frappant chez les philosophes allemands du XIX^e siècle, c'est l'importance accordée à la religion dans la vie des sociétés européennes, que ce soit pour la combattre (Marx et Nietzsche) ou pour magnifier son rôle (Hegel et Weber). La philosophie européenne est moins ancrée sur la pensée de la Grèce ancienne que sur une version purement mystique de la religion chrétienne. L'évolution intellectuelle de l'Europe au XIX^e siècle ne participe pas « d'un retour aux racines chrétiennes, à la forme théologique et scolastique de la pensée religieuse, avec ses schémas providentialistes et eschatologiques⁴⁰⁵ », comme l'affirme Georges Corm. Le XIX^e siècle allemand n'est en aucune façon « un retour du patrimoine intellectuel de l'Europe du Moyen Âge, qui [en aurait changé] certes la forme, le mode d'expression et l'usage courant, mais non la structure de base.⁴⁰⁶ » La philosophie allemande du XIX^e siècle (hormis celle de Marx), en s'attaquant au *ratio* des Lumières, a mis à mal le *logos* qui, emprunté à l'antiquité grecque, avait irrigué – comme nous l'avons montré – la théologie chrétienne et la pensée européenne du XI^e siècle jusqu'aux Lumières incluses.

Les obstacles à la compréhension de la Shoah

La question de l'insertion du nazisme dans le fil de l'histoire européenne et la question corollaire de l'unité (ou de l'absence d'unité) de l'Europe dans le temps ont reçu diverses réponses. Deux thèses avec, pour chacune d'elles, quelques variantes s'affrontent.

⁴⁰⁵ Georges Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2002, p. 210.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 210.

La première thèse se fonde sur l'idée que la philosophie des Lumières a opéré une rupture dans la culture occidentale et que l'utopie prétendument progressiste dont elle était porteuse est responsable de la naissance du totalitarisme qui, de la Révolution française et la Terreur à la révolution bolchévique, a corrompu les valeurs portées par la culture européenne. Le fascisme et le nazisme ne seraient que la réponse, la réaction, que l'Europe aurait cru bon d'opposer au totalitarisme et au danger de l'expansionnisme soviétique. La philosophie des Lumières doit donc être sortie de l'épuration de la culture européenne et, pour en finir avec les mythes du progressisme, renouer avec les valeurs chrétiennes qui ont précédé la naissance de cette utopie aux conséquences meurtrières. La principale critique que l'on peut adresser à une telle vision de l'histoire porte également sur l'explication qu'elle autorise du nazisme : une réaction de défense contre le monstre du totalitarisme communiste et dès lors consécutive à une cause extérieure à l'Europe. Cette philosophie anti-Lumières ne s'oppose pas pour autant à l'appréhension de l'Europe comme une catégorie homogène.

La deuxième thèse reprend de la première l'idée d'une rupture opérée par les Lumières dans l'histoire de l'Occident mais pour en tirer un enseignement diamétralement opposé à celui de la prétendue nocivité de l'utopie progressiste. C'est au contraire la pensée anti-Lumières – qui s'est épanouie principalement dans une Allemagne en crise économique et idéologique mais qui a suscité un attrait certain dans le reste de l'Europe – que l'on retrouverait à la source de la barbarie ayant ensanglanté le XX^e siècle. Les Lumières auraient, pour le bienfait de l'humanité, occupé le champ laissé libre par une théologie chrétienne impuissante à comprendre la modernité. Le refus obstiné du patrimoine des Lumières et des acquis de la Révolution française, figures présumées du déclin de l'Europe occidentale, aurait provoqué un choc des visions du monde conduisant à la barbarie. Ces orientations diverses de l'imaginaire européen (les Lumières n'ayant pas irrigué tous les pays européens de la même manière) auxquelles s'ajoutent les querelles sur les racines gréco-romaines et/ou judéo-chrétiennes de l'Europe et les différentes analyses sur le rôle de la religion dans les sociétés modernes (déchristianisation ou retour du religieux) conduiraient à considérer l'Occident comme une construction mythique plutôt que comme une réalité homogène et clairement définie.

Nous pensons que ces deux thèses sont infondées. Nous avons démontré que l'émergence de l'État à la jonction de la théologie pontificale et du droit romano-canonique, la naissance de la culture européenne comme civilisation du droit civil, la Renaissance et son humanisme mis à la disposition d'une promotion de l'Europe, la Réforme et la naissance des nations, les Lumières à l'origine de l'exigence d'autonomie et d'émancipation de l'individu, de l'universalisme (et de son envers : le relativisme) et de la laïcité (déjà latente à l'époque médiévale) et la crise culturelle multiforme du XIX^e siècle traçaient l'épuration de la civilisation européenne. Il n'y a donc pas de rupture, de discontinuité, entre l'Antiquité et le Moyen Âge ni entre ce dernier et la Renaissance, mais une dynamique impulsée par le christianisme européen qui, en s'ouvrant à la connaissance profane, devait conduire à l'humanisme de la

Renaissance et à l'appréhension scientifique du monde et, en posant lui-même les bases de la sécularisation, à la rationalité des Lumières et à l'État moderne. Il y a au contraire un continuum depuis la civilisation gréco-romaine – avec le Moyen Âge comme point nodal – jusqu'aux conflits mondiaux dévastateurs de la première moitié du XX^e siècle. Toutefois, cette analyse ne fournit aucun moyen de comprendre la barbarie née au sein de l'Europe au mitan du XX^e siècle. Comment cette civilisation héritière de la culture gréco-romaine, du génie du christianisme, de la révolution rationaliste sans équivalent dans les autres civilisations, a-t-elle pu accoucher du nazisme ? La question même échappe à la raison que l'Europe est censée incarner.

L'extension de la pensée anti-Lumières à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, à travers l'approche romantique de l'âme du peuple, sera l'un des terreaux de l'antisémitisme en Allemagne. La réaction romantique aux Lumières, perçues comme porteuses d'une perte d'identité, fut en effet à l'origine de l'idéologie *völkish* que l'on trouve exposée, notamment dans l'œuvre, déjà citée, de Thomas Mann⁴⁰⁷. Georges Mosse, dans son ouvrage consacré aux racines intellectuelles du III^e Reich⁴⁰⁸, le montre clairement : « La pensée *völkish* était, après tout, héritière d'une longue évolution de la pensée allemande qui tendait à un rationalisme et à un idéalisme abstraits. L'association du romantisme et de la popularisation de l'idéalisme allemand produisit des intellectuels qui avaient pour idéal de considérer le monde *sub specie aeternitatis* (sous l'angle de l'éternité). Leurs préoccupations ne portaient guère sur les banales affaires quotidiennes.⁴⁰⁹ » Cette prose anti-Lumières de Mann, que l'on retrouve chez de nombreux auteurs, tels Herder ou Tröltzsch, ne sera pas sans influence sur la montée de l'antisémitisme en Europe et l'avènement du nazisme. Zeev Sternell⁴¹⁰ développera une thèse voisine de celle de Mosse, faisant de la tradition anti-Lumières en Europe – tradition opposée notamment au rationalisme – la matrice du nazisme. Sans nier l'influence néfaste du romantisme allemand du XIX^e siècle, il nous semble que ces analyses sont doublement insuffisantes. D'une part, même s'il est vrai que la religion est restée au centre des débats de ce XIX^e siècle et qu'elle fut utilisée comme une digue contre la pensée des Lumières, le romantisme allemand ne s'est pas contenté de rejeter le rationalisme des Lumières ; il a, dans le même temps, congédié tout ce qui constituait l'armature intellectuelle du christianisme dans son rapport à la raison. Le christianisme, passé au tamis du romantisme allemand du XIX^e siècle, ne fut qu'une vague mystique dépourvue de tout appareil critique, de toute capacité déductive. Ce qui importe donc dans ce XIX^e siècle européen, ce n'est pas qu'il ait rejeté les Lumières, c'est qu'il ait combattu avec succès la raison – plus précisément le *logos* (vierge, à la différence de la raison promue par les Lumières, de toute dimension scientiste). D'autre

⁴⁰⁷ Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, op. cit.

⁴⁰⁸ Georges Mosse, *Les racines intellectuelles du III^e Reich*, Calmann-Lévy, Paris, 2006.

⁴⁰⁹ Ibid, p. 42-43.

⁴¹⁰ Zeev Sternell, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006.

part, au risque de choquer, il nous semble que l'étude des racines de l'antisémitisme ne permet pas de percer la nature profonde du nazisme, ni d'ailleurs de comprendre la Shoah. Celle-ci ne peut se comprendre si elle est ramenée à une « simple » destruction des Juifs d'Europe⁴¹¹, résultat paroxystique d'un antisémitisme ayant réduit ses ennemis au stade de sous-hommes. Voir la Shoah comme manifestation ultime de l'antisémitisme – culminant dans un meurtre de masse inouï et unique dans l'histoire de l'humanité en raison de son ampleur, de sa systématicité et de son mode opératoire – obscurcit l'analyse. L'antisémitisme fut, si l'on ose dire, une condition de possibilité de la Shoah mais n'épuise pas, selon nous, la question de la compréhension de cette dernière, *a fortiori* de celle du nazisme.

Les tentatives d'interprétation du phénomène nazi et de la seconde Guerre Mondiale ont également rendu quasi incompréhensible le sens profond de la première Guerre Mondiale. Si celle-ci a marqué les esprits de ses contemporains par son ampleur (c'était la première fois qu'une guerre faisait dix millions de victimes en un peu moins de cinquante mois), ce n'était pas la première fois qu'une guerre faisait un grand nombre de morts et, après elle, la Seconde guerre mondiale en fera six fois plus. Aussi l'attention portée, au lendemain de celle-ci, aux souffrances des civils, aux exterminations de masse et à la terreur nucléaire firent oublier Verdun, la Somme et les Dardanelles et firent presque passer la Grande guerre pour une guerre d'opérette. Depuis trente ans, toutefois, un puissant courant de recherches nous fait apparaître la Grande guerre sous un jour nouveau : une histoire nourrie d'anthropologie, attentive à la réalité des combats, au consentement des hommes à la violence, une approche culturelle, prenant en compte les formes de mobilisation et la façon dont les nations et les familles ont affronté la catastrophe, l'étude des peuples oubliés (tels les Belges), le rôle des femmes et des enfants nous permettent d'appréhender le premier conflit mondial d'un autre œil. Ce conflit fut bien un ébranlement du monde, plongeant ses racines dans la seconde moitié du XIX^e siècle, impliquant les empires coloniaux, bouleversant les hiérarchies, favorisant l'émergence des totalitarismes. Un conflit d'une telle ampleur, embrasant l'ensemble de l'Europe, reste en partie une énigme, qu'il s'agisse des raisons ayant présidé à son déclenchement ou de l'acharnement des combattants pendant plus de quatre ans – une énigme qui impose que l'étude de la Grande guerre soit désormais menée en repoussant les limites temporelles et spatiales permettant de la circonscrire et en privilégiant une approche anthropologique.

Beaucoup a été dit du rôle de la Grande Guerre dans la montée du nazisme et le déclenchement du second conflit mondial : l'humiliation infligée au peuple allemand par le traité de Versailles ; la séparation de millions de citoyens du Reich de leur patrie au gré de l'attribution des territoires aux nouveaux États (pays baltes, Pologne, Tchécoslovaquie) ; la vision nazie de l'histoire (l'Allemagne trahie par le complot juif, communiste et socialiste en

⁴¹¹ Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 1985.

1918 ; l'anti-Allemagne au pouvoir aidée par une bourgeoisie et une aristocratie veule et décadente ; la sacralisation du martyrologue de l'Allemagne et des véritables Allemands). Mais n'a-t-on pas oublié les atrocités dont l'Allemagne s'est rendue coupable lors de la Grande Guerre et imagine-t-on aujourd'hui que le traité de Versailles fut avant tout destiné aux réparations des attentats contre les navires marchands, des bombardements des villes par avion, des entorses répétées aux Conventions de Genève dans les camps de prisonniers, des tortures de civils et des viols en Belgique et dans le nord de la France ? La Grande Guerre et ses atrocités n'ont pu, au lendemain du second conflit mondial, trouver leur vraie place. Ce point aveugle de l'Histoire de l'Europe est d'une importance cruciale car la première Guerre Mondiale fut avant tout une guerre de civilisation : « Le recul de civilisation, spécifique et momentané [qu'on a cru pouvoir discerner] dans le totalitarisme nazi, s'était produit bien avant, entre 1914 et 1918 ; les totalitarismes du XX^e siècle, nazisme compris, n'ont été, dans une large mesure, qu'une des répliques consécutives à ce premier ébranlement.⁴¹² », alors que les guillemets pour désigner les « atrocités allemandes » furent maintenus par les historiens jusqu'à la fin du XX^e siècle. Pour Mosse, le concept d'ensauvagement (*brutalisation* au sens anglais du terme) rend compte du tournant culturel opéré lors du premier conflit mondial. Ce concept établit le lien entre « l'expérience de guerre totale et le phénomène totalitaire, lien sans lequel toute analyse du nazisme reste insatisfaisante.⁴¹³ »

Si le premier conflit mondial fut une guerre totale, c'est avant tout parce qu'il fut culturel et spirituel et qu'il épousa les lignes de fractures entre les nations. Il est intéressant d'observer, à cet égard, que John Keegan, dans *The face of the battle*⁴¹⁴, rejetant la formule de Clausewitz selon laquelle la guerre est « la continuation de la politique par d'autres moyens », considère la guerre comme un acte culturel. Les valeurs spirituelles et le vocabulaire associé (mystique du combat, union sacrée) ont habité les représentations des hommes des pays belligérants et les ont persuadés qu'ils participaient à un combat pour la nation : au cours du XIX^e siècle, les religions se sont nationalisées mais les nations se sont sacralisées. La défense de la patrie se plaça ainsi au cœur d'une intense mystique : « La Grande Guerre, guerre sainte et guerre des saints, forme d'abord un diptyque. Les combattants-chevaliers y imitent les saints. La guerre est sainte parce que grande, longue, acceptée comme une épreuve à visée eschatologique et qui n'en finit pas. Selon les appartenances spirituelles, elle se décline en imitation du Christ, imitation de la vierge et des saints, imitation de la patrie.⁴¹⁵ ». C'est donc la morale nationale et religieuse qui sous-tend l'Union sacrée.

Cela explique que contrairement à une idée reçue, l'immense majorité de la population, qu'il s'agisse des combattants ou de l'arrière, soit restée pendant la totalité du conflit fortement favorable à la poursuite des combats et que les cas de refus et de mutineries furent

⁴¹² Stéphane Audoin-Rouzeau & Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Folio Histoire, 2009, p. 58.

⁴¹³ Ibid, p. 59.

⁴¹⁴ John Keegan, *The face of the battle*, London, Jonathan Cape, 1976.

⁴¹⁵ Stéphane Audoin-Rouzeau & Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, op. cit., p. 163.

très rares (et plus souvent dictés par la non pertinence d'un ordre d'un supérieur que par un refus de se battre)⁴¹⁶. Cela explique également que la propagande fut un processus horizontal : « Les dessinateurs d'albums pour enfants, les journalistes, les écrivains, les cinéastes, les musiciens, les artistes qui ont réalisé les affiches, les cartes postales ou encore les illustrations des livres et des journaux, les instituteurs dans leurs classes, les professeurs dans les lycées, les intellectuels et les universitaires, les prêtres dans les églises, les pasteurs dans les temples, les rabbins dans les synagogues et, d'une manière générale, les élites cultivées, celles de l'arrière comme de l'avant, tous ou presque tous ont participé, d'une manière ou d'une autre à une propagande de guerre, le plus souvent spontanée ». Cela ne signifie pas pour autant que la grande guerre (pas plus que la seconde) soit assimilable à une guerre de religion.

Toujours est-il qu'il est impossible d'expliquer, fût-ce partiellement, le nazisme par une opposition d'ordre religieux à la pensée des Lumières alors que la première Guerre Mondiale fut, entre autres, une lutte de l'Union sacrée sous-tendue par la morale religieuse contre un ennemi qui, tenu à juste titre pour responsable d'atrocités, ne pouvait être considéré comme chrétien. Le nazisme est d'abord un nationalisme : la nation, pour Hitler, était la configuration politique propre à la modernité européenne dont les membres définissent leur identité par l'appartenance à une langue, une histoire et un territoire. Le nationalisme est ce par quoi le peuple se constitue en communauté substantielle, ce qui divinise l'esprit du peuple. Par ailleurs, le nazisme fit sienne la thèse selon laquelle le peuple allemand est porteur de l'Esprit du monde et du sens de l'Histoire. L'idéologie nazie y ajouta la naturalisation de l'idée, de l'universel, de la culture, qui se définissent par le sang et la race. Parce que l'idée est le peuple allemand défini comme entité naturelle, « le véritable idéalisme n'est que la subordination de l'intérêt personnel et de la vie individuelle à la collectivité.⁴¹⁷ » Le nazisme est donc un « total-naturalisme, qui récuse toute différence entre l'humain et la nature.⁴¹⁸ » L'idéologie nazie résulte ainsi de la combinaison d'un contexte hérité du XIX^e siècle européen, qui attribuait à la nation allemande une mission historique, et d'une naturalisation de l'histoire fondée sur une reprise du darwinisme et de la métaphysique hégélienne. La naturalisation de l'altérité permit d'aborder celle du Juif sous l'angle de la biologie : « la découverte du virus juif est l'une des plus grandes révolutions que le monde ait jamais connu », selon Hitler. Dès lors, la question juive n'était plus une question d'humanité, elle était une simple question d'hygiène politique. Le nazisme est l'événement majeur de la modernité européenne et n'est en aucune façon un accident de parcours sur le chemin du progrès. L'événement qu'est le

⁴¹⁶ Un autre argument, politico-militaire, a joué un rôle crucial dans la mobilisation et le dénouement du conflit. En 1917, lors de la prise de pouvoir par les généraux Hindenburg et Ludendorff en Allemagne, un certain de Gaulle en conclut que, les officiers allemands ayant appris la désobéissance au pouvoir civil, l'Allemagne était condamnée à perdre la guerre : ce sont les politiques qui gagnent les guerres ; les militaires doivent les préparer, non en définir les modalités. Pour ne pas avoir appliqué cette maxime (héritée de Clausewitz), l'Empire allemand se révéla incapable de mobiliser sa population. La France si, et la République tint bon.

⁴¹⁷ Jean Vioulac, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 117.

⁴¹⁸ *Ibid*, p. 118.

nazisme appartient en propre à la civilisation européenne. Qu'un penseur de la stature de Carl Schmitt ait pu adhérer au nazisme (bien plus fortement qu'Heidegger) et même le faire entrer dans le cadre des catégories de droit, de souveraineté et d'État montre bien que cet événement n'est pas extérieur à l'esprit européen mais, au contraire, qu'il lui appartient en propre.

Mais cela ne nous renseigne guère sur les causes profondes de la Shoah, d'autant que la thèse intentionnaliste (qui fait de l'extermination des Juifs un projet conçu par Hitler dès les années 1920 et poursuivi jusqu'à son terme) est désormais abandonnée au profit de la thèse fonctionnaliste (qui fait de la Shoah un événement largement improvisé à l'automne 1941)⁴¹⁹. L'étude de la genèse du nazisme ne fournit donc qu'un éclairage très partiel de la question de l'extermination des Juifs. Certes, *Mein Kampf* déborde d'un antisémitisme obsessionnel mais la construction de la figure du Juif comme entité étrangère et inassimilable était familière à la pensée européenne depuis l'Antiquité. Si le Juif est inassimilable, c'est que sa morale religieuse transcendante entre en conflit avec l'immanence de la politique et son incarnation dans l'État. La Shoah fut l'application totale de la politique eugéniste propre à l'Allemagne nazie qui entendait achever l'homogénéisation du peuple par la suppression de toute altérité et d'abord par l'éradication des Juifs en raison de leur fidélité à la transcendance du Dieu unique. Mais, si le Juif est coupable de sa fidélité à la Révélation de l'Unique et comme témoin de cette Révélation, l'éradication des Juifs a également procédé d'une volonté de liquider l'héritage judéo-chrétien et d'en finir avec toute forme de transcendance. Himmler se disait d'ailleurs fondamentalement plus antichrétien qu'antisémite.

Le système d'extermination mis en place à partir de 1941 fut porté par une armée de fonctionnaires exécutant les ordres de la hiérarchie. La liquidation des Juifs fut ainsi prise dans un dispositif administratif et industriel rendant la mort anonyme et conduisant à la dépersonnalisation des victimes : il s'agissait de « morceaux », de « pièces » que l'on traitait pour en faire de l'engrais. Le dispositif d'extermination ne consistait pas à tuer des personnes mais à « liquider » des choses. La destruction attentait ainsi non seulement à la vie des victimes mais également à leur mort en les dépossédant par avance de ce qui singularise un homme. Mais il ne faut pas se tromper : le mode opératoire et le vocabulaire consacré à anonymiser les victimes étaient une façon de tenir la mort et la mise à mort à distance⁴²⁰. Aucun nazi n'a jamais pu croire que les hommes et les femmes qui étaient envoyés dans les chambres à gaz et réduits en cendres dans les crématoires n'étaient pas des êtres humains. Si une telle entreprise de mort fut possible sans que les dignitaires du régime et les exécuteurs n'éprouvent un quelconque sentiment de culpabilité, c'est qu'en amont des digues avaient cédé, que certains des fondements de la civilisation européenne avaient été détournés de leur

⁴¹⁹ Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴²⁰ Plusieurs auteurs (voir Ernst Traveso) ont établi un parallèle – toute proportion gardée – entre ce processus et la Terreur : avec l'introduction de la guillotine, l'exécution déshumanisa la mort ; le bourreau devenait un simple fonctionnaire qui faisait fonctionner un appareil.

sens profond et finalement sapés. Poser cette hypothèse est, selon nous, la seule façon de résoudre l'énigme de la Shoah.

Le nazisme et son rapport à l'Antiquité

La Grèce exercera une véritable fascination sur les XVIII^e et XIX^e siècles allemands et, plus on se rapprochera de la fin du siècle, plus l'Antiquité sera « érigée en modèle pour le présent ⁴²¹ ». En 1806, Wilhelm von Humboldt établit un parallèle entre la Prusse défaite à Iéna par les troupes napoléoniennes et la Grèce soumise par Philippe de Macédoine. La défaite infligée à la coalition des cités emmenée par Athènes marquera la fin de la glorieuse Grèce, celles des cités libres et des œuvres de l'esprit, et Démosthène sera le symbole du héros tragique de cette Grèce finissante. Humboldt s'attachera à écrire l'histoire de la chute de la Grèce et à faire de celle-ci la préfiguration de la défaite des États allemands face à Napoléon : « La décadence des États grecs sous l'assaut des Macédoniens puis des Romains doit laisser transparaître celle des États allemands sous l'assaut de Napoléon. Et doit faire ressortir que les vainqueurs sont toujours inférieurs aux vaincus. Les peuples barbares ont pratiquement toujours vaincus les plus cultivés, les nations partiales, calculatrices et agitées, leurs voisins plus humains et se consacrant avec droiture et loyauté aux activités politiques. ⁴²² » Mais, selon Humboldt, dans un second temps, dans sa lutte pour la liberté, la nation cultivée (l'Allemagne) finit par surpasser les Barbares vainqueurs (les Français). De là découlera le programme germano-grec de Humboldt : en raison de la « similitude indéniable » de l'Allemagne et de la Grèce, ce programme doit s'organiser autour du concept de *Bildung*, l'identité allemande devant s'élaborer en imitant l'identité grecque. Ainsi au début du XIX^e siècle, alors que la France s'attache, après Thermidor et la chute de Robespierre, à mettre à distance l'Antiquité grecque qui avaient nourri les illusions funestes des Jacobins, l'Allemagne emprunte le chemin inverse et fait de la Grèce l'emblème de la Modernité : la connaissance des Grecs, ajoute Humboldt, ne nous est pas seulement « agréable, utile et nécessaire ; il n'y a qu'en elle que nous trouvons l'idéal de ce que nous voulons être nous-mêmes et de ce que nous voulons engendrer. ⁴²³ »

Nietzsche tirera de l'esprit grec une hostilité à l'égalitarisme caractérisant, selon lui, la modernité (nier la hiérarchie entre les individus et entre les cultures lui faisait horreur) et fera part de son espoir d'une régénération de la civilisation européenne grâce à la renaissance de l'esprit grec en Allemagne. Heidegger promouvra l'écoute de la parole portée par l'« aurore

⁴²¹ Franz Rosensweig, *Hegel und der Staat*, 1920. Trad. fr. *Hegel et l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

⁴²² Cité par Ernest Oberkamp, *Latium und Hellas, Wilhelm von Humboldt et l'antiquité classique*, in (B. Savoy & D. Blanckstein eds.) *Les frères Humboldt. L'Europe de l'esprit*, 2014, p. 58.

⁴²³ Anthony Andurand, *Le mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 79.

grecque », synonyme d'authenticité de la pensée. Pour Heidegger, l'allemand et le grec ancien seraient les deux seules langues « pensantes ».

Les écrits nazis, *Mein Kampf* en premier lieu, fourmillent eux aussi de références à l'Antiquité gréco-romaine. Mais les idéologues nazis ajouteront à la similitude germano-grecque présumée le postulat de la « nordicité » des Grecs. Comment l'exaltation de la germanité, dont le national-socialisme s'est nourri, a-t-elle pu cohabiter avec l'hypothèse, formulée par Alfred Rosenberg, que les Grecs étaient un peuple du Nord et, plus encore, avec l'idée de Hitler d'une « unité de race » entre Germains, Grecs et Romains ? Certes l'impérialisme de la philosophie grecque, le souvenir de la puissance de l'Empire romain et la beauté de la statuaire antique ne pouvaient laisser indifférents ceux qui prétendaient régner sur le monde. Mais le racisme obsessionnel du nazisme semblait exclure toute référence autre qu'à une germanité stricte et une aryanité attestée historiquement. De plus, en matière d'exaltation de la fierté nationale, les nazis pouvaient puiser dans l'histoire de l'Allemagne nombre de modèles à donner en exemple à leurs contemporains : l'histoire de la Prusse et du Saint Empire, les chevaliers teutoniques et une profusion de types de caractères (discipline, volonté hégémonique, esprit de conquête), et semblaient n'avoir nul besoin d'un recours à l'Antiquité gréco-romaine. Malmener à ce point la généalogie ne pouvait répondre qu'à une volonté de réécrire le passé au bénéfice du prestige du Reich. La volonté de Hitler d'effacer les traces de l'humiliation et du traumatisme nés du diktat du Traité de Versailles passait par la renaissance de la fierté nationale mais la thérapie que cela impliquait ne pouvait se limiter à sa dimension militaire et à une refonte de la géographie de l'Europe. Il fallait à Hitler pouvoir en modifier l'histoire en rehaussant le prestige culturel des Germains. La rudesse et le manque de prestige culturel de la germanité devaient, grâce à un discours fantasmé sur les origines, être gommés par le prestige de Périclès et de César, par les œuvres impérissables de Platon et de Cicéron.

Mais cette réécriture de l'Histoire et de la généalogie des peuples est encore plus fantaisiste qu'il y paraît à première vue. Si, selon Hitler et Rosenberg, les Grecs sont un peuple nordique, c'est que le lien de filiation ne va pas des Grecs aux Germains mais des Germains aux Grecs. Tout vient d'Allemagne et c'est elle qui a donné naissance aux civilisations grecques et romaines. Plutôt que de faire table rase de l'Antiquité gréco-romaine au profit des Antiquités germaniques comme les y avaient encouragé les nationalistes culturels, les nazis préférèrent faire de ces dernières la matrice fictive des civilisations prestigieuses et ainsi se réapproprier le patrimoine germanique comme pierre d'angle de l'Antiquité. On comprend que cette fable ait pu être élaborée pour être mise au service des fantasmes du nazisme. Tout, en effet, dans l'Antiquité gréco-romaine était susceptible de nourrir ces fantasmes où se conjuguent les dimensions esthétiques, racialistes et philosophiques : la perfection des corps représentés par la statuaire grecque, la maîtrise parfaite de la société spartiate, le modèle parfait de la domination impériale exercée par Rome, la preuve apportée par les guerres médiques de la nécessité d'une conception raciale de

la société, la perversion de Rome par le judaïsme et le christianisme. Le combat racial dans lequel le Reich s'est engagé n'est que la réplique, face aux mêmes ennemis, de ceux auxquels la Grèce et l'Empire romain furent confrontés.

Ce qu'il y a de plus surprenant dans le fantasme généalogique et racialisé érigé en dogme par le national-socialisme, c'est que ses postulats sont prouvablement faux, c'est-à-dire effectivement réfutables. Il est vrai que, comme l'a montré Hannah Arendt, la propagande totalitaire se caractérise par « [son] mépris radical pour les faits en tant que tels.⁴²⁴ » Il est non moins vrai que la fable d'une Antiquité germano-gréco-romaine a pu trouver des partisans parmi les « historiens » allemands. Si la race germanique est mère de toutes les grandes civilisations, ses descendants les plus directs et les plus purs – les Allemands – ont un droit de regard et de prédation sur les descendants de ces civilisations et les territoires qu'ils occupent. Mais il nous semble que l'utilisation de la référence antique dans la construction du sujet nazi et de l'héroïsme mythique de la race allemande ne fut ni exclusivement ni peut-être principalement destinée à fonder un déterminisme racial. L'appropriation par l'Allemagne nazie de l'Antiquité grecque fut également un prétexte pour enrôler la philosophie grecque à son service et faire des philosophes grecs soit des maîtres-penseurs soit des repoussoirs.

Platon sera présenté dans les années 1930 et 1940 comme le penseur du concept d'État raciste et le promoteur de celui de dictature. Précisons, tout d'abord, que, si Karl Popper a pu définir dans son ouvrage *La société ouverte et ses ennemis* (rédigé entre 1938 et 1943 mais publié en 1945) le « programme politique de Platon [comme] parfaitement totalitaire⁴²⁵ », c'est qu'il a montré les différences irréductibles entre les principes qui commandent la position politique de Platon et la pensée libérale et démocratique issue des Lumières et mis en évidence des traits de la philosophie politique de Platon qui vont dans le même sens : son opposition à la démocratie de la Grèce antique, le parallèle indiscutable entre les institutions prônées par Platon et certaines mesures adoptées par les systèmes totalitaires. Rien ne justifie pour autant le jugement de Popper. Les carences et les lacunes de l'interprétation poppérienne furent maintes fois mises en évidence⁴²⁶ : Platon n'est ni un démocrate ni un partisan d'un système totalitaire ; Platon est un aristocrate. Il va donc de soi que voir chez le Platon penseur de l'État le philosophe officiel du III^e Reich et du national-socialisme ne résiste pas à l'examen. Mais il importe de comprendre comment les idéologues nazis ont pu se découvrir des affinités avec l'auteur de la *République* et consentir des emprunts plus nombreux et plus directs à ce dernier qu'à Nietzsche, par exemple. Comment se peut-il que, en 1933, ait pu paraître un livre intitulé *Platon et Hitler* ?

Dès les débuts de la République de Weimar, les platoniciens ignorent le Platon théoricien des idées car tenant d'un certain humanisme pour ne s'intéresser qu'au Platon politique,

⁴²⁴ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, t. 3, Points Essais, 2005 [1958], p. 88.

⁴²⁵ Karl Raymond Popper, *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*, Londres, Butler and Tanner, 1945. Trad. fr. *La société ouverte et ses ennemis. Tome 1 : L'ascendant de Platon*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 139.

⁴²⁶ Monique Dixsaut, *Contre Platon. Tome 1 : Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993.

théoricien de la cité idéale et de la régénération de la communauté. Platon est alors réduit à son rôle de penseur de l'État et son œuvre au triptyque constitué de « la *République*, du *Politique* et des *Lois* ». L'idéalisme platonicien, à la différence de la philosophie de Kant, avatar des Lumières, serait un réalisme lucide dont « seul un lecteur superficiel pourrait dire qu'il s'agit d'un inaccessible et céleste idéal kantien ⁴²⁷ ». Moyennant une telle amputation de l'œuvre de Platon, il n'est guère difficile de faire du philosophe athénien un esprit nordique, une figure de la résistance à la décadence du monde grec et un partisan du déterminisme racial – lequel, sans s'y réduire, évoque irrésistiblement le racialisme. Par ailleurs, la distinction, toute platonicienne, entre *vita activa* et *vita contemplativa* oppose le philosophe qui souvent cède à la rhétorique creuse voire à la sophistique (et dont la figure exemplaire est Socrate) aux citoyens qui agissent et sont engagés dans la vie locale. En faisant de Platon un philosophe dont la contemplation n'est jamais dissociée de l'action, les théoriciens du nazisme peuvent alors voir en Platon l'opposant à la sophistique et à la rhétorique, manifestations de la décadence, et le défenseur d'une quête de la connaissance mise au service de la formation des hommes et de l'édification d'une cité idéale. Ce que Platon, en dépit des efforts déployés n'a pu éviter – la décadence d'Athènes et la dégénérescence du peuple athénien –, ses descendants aryens, parce qu'ils appartiennent à la même race, pourront le mener à bien. Autre élément de l'œuvre de Platon, le recours au lexique militaire flatte les penchants militaristes de ses exégètes nazis.

Cet adoubement de Platon, fondé sur une distorsion de la philosophie platonicienne, se prolongera en une dénaturation de l'œuvre et de la biographie du philosophe athénien : un parallèle, voire une affinité, sera établi entre Platon et Hitler, entre la *République* et *Mein Kampf*. Pour ce faire, les philosophes et historiens nazis procéderont à une réécriture eugéniste de l'histoire : témoin d'une époque de dégénérescence raciale provoquée par la guerre du Péloponnèse, Platon aurait professé la rénovation de la cité athénienne sur des bases racistes, ce racisme conduisant à l'eugénisme ; pour qu'Athènes soit à nouveau dirigée par une caste supérieure composée d'hommes nordiques, Platon aurait plaidé pour l'élimination des enfants victimes d'un handicap. Ces lois de la nature, que *Mein Kampf* présente comme le cœur du national-socialisme, Platon en aurait anticipé le caractère impérieux. Les lois de sa cité idéale ne seraient que l'application des desseins de la nature. Le nazisme proposerait seulement des solutions un peu plus civilisées que celle de Platon : la sélection des meilleurs nécessite l'élimination des individus ratés qui devront être stérilisés plutôt que condamnés à mort comme Platon l'aurait exigé. Ces principes raciaux, s'ils furent la cible, à l'époque de Platon, des sophistes, hommes de race asiatique, auront pour ennemis, à l'époque de Hitler, les égalitaristes héritiers de la Révolution française.

⁴²⁷ Kurt Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, Georg Bondy, 1933, cité par Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

La sacralisation de Platon, sorte d'athlète de la pensée et du corps, est à la mesure de la disqualification de son maître Socrate, l'oriental, le sous-homme décadent, et de son élève Aristote, vulgaire logicien et « vulgarisateur schématisant »⁴²⁸. Outre sa laideur, incompatible avec les canons de l'esthétique nordique et aryenne, Socrate est honni pour avoir été le corrupteur de la jeunesse athénienne. Sa laideur physique est à l'image du caractère torve de son esprit : la philosophie de Socrate est opposée à l'inégalitarisme et à l'élitisme grecs ; sa conception unitaire de l'homme est hostile à la conception traditionnellement hiérarchique des Grecs ; son individualisme a sapé non seulement les fondements inégalitaires de la communauté grecque mais a dissous les notions de peuple et de race. Socrate ne fut donc pas seulement le symptôme de la décadence de l'esprit grec dans une Athènes en proie à un déclin démographique, il en fut également l'un des artisans.

Le sort réservé à Aristote n'est guère plus enviable. Contemporaine de l'hellénisme et de la perte de prestige de la cité athénienne, l'œuvre d'Aristote ne serait que le produit d'une époque de décadence raciale et intellectuelle et porterait à ce titre une responsabilité dans la décadence de l'éducation grecque. Que le penseur de la *Politique*, dont le concept clé d'animal politique sera pourtant plagié par les idéologues nazis sous l'appellation de *politischer Mensch*, et qui a mis en garde ses contemporains contre les risques du métissage des Grecs avec des peuples de races étrangères n'ait trouvé aucun écho chez les intellectuels nazis et n'ait jamais bénéficié de quelque circonstance atténuante n'est pas la moindre des énigmes. Outre le caractère rédhibitoire, car historiquement malvenue, de sa pensée politique, Aristote sera accusé d'être le théoricien d'une pensée désincarnée, aveugle à la complémentarité du corps et de l'esprit. Une telle accusation adressée à l'inventeur de l'hylémorphisme est encore plus surprenante : pour Aristote – rappelons-le – un être vivant est l'unité indissociable d'une âme et d'un corps.

Mais, par-dessus tout, ce que les idéologues nazis ne pouvaient accepter de la pensée aristotélécienne, c'est bien sûr sa conception de l'homme en tant qu'animal politique possédant le *logos*, attribut propre à l'homme indissociable de son désir de vivre en communauté et poutre maîtresse de la raison. Le passage au crible du *logos* aristotélécien aurait réduit en miettes, car prise dans un réseau de contradictions, la « pensée » des théoriciens du nazisme.

La Shoah comme crime contre le logos et comme destin de l'Europe

L'examen de cette falsification de la philosophie grecque ne suffit pas à comprendre le nazisme, *a fortiori* à lever l'énigme de la Shoah. Les travaux de Hannah Arendt nous permettent d'en appréhender certains aspects et d'en inférer des éléments de réponse. Son analyse des origines du totalitarisme dans *Le système totalitaire*⁴²⁹ nous fournit, en effet, deux

⁴²⁸ Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1939 [Trad. Française : *Le Mythe du XX^e siècle*, 1986].

⁴²⁹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, t. 3, op. cit.

éléments essentiels. Arendt met tout d'abord en garde contre une surinterprétation du rôle de l'antisémitisme. Comme nous l'avons déjà affirmé ci-dessus, l'erreur selon Arendt serait de voir la haine des juifs comme la raison fondamentale de leur extermination – tout en veillant à ne pas tomber dans l'erreur inverse qui consisterait à considérer celle-ci comme résultant d'une forme d'opportunisme, comme accidentelle. L'antisémitisme des nazis ne peut se réduire en termes de bouc émissaire. Il est distinct, pour Arendt, de l'antisémitisme des chrétiens faisant du peuple juif un peuple déicide. Dans l'Allemagne nazie, l'antisémitisme est fondé sur une théorie raciale et une critique sociale (le rôle de la finance juive) qui renvoient aux deux visages de l'identité juive : la judéité (appartenance à une communauté ethnique ramenée par la doctrine nazie à une dimension biologique), le judaïsme (appartenance à une communauté religieuse identifiée à une pratique sociale). Toutefois, en dépit de ses préventions sur les risques de surestimation du rôle de l'antisémitisme dans l'extermination des juifs, Arendt semble hésiter à remettre en cause l'existence d'un fort lien de causalité. Certes Arendt prend soin de démontrer que le développement de l'antisémitisme fut favorisé par l'affaiblissement conjoint de l'État-nation et de l'identité juive : « La naissance et la croissance de l'antisémitisme moderne se sont accompagnés d'un phénomène auquel elles étaient directement liées : l'assimilation des juifs, la laïcisation et le dépérissement des anciennes valeurs religieuses et spirituelles du judaïsme. Ce qu'il s'est passé, en fait, c'est qu'une grande partie du peuple juif s'est trouvée en même temps menacée, de l'extérieur d'extinction physique, et de l'intérieur de désintégration⁴³⁰ », de telle sorte que rattacher le sort des juifs au péril ancien de la destruction du peuple hébreu est, pour Arendt, une erreur historique. Mais, en faisant, par exemple, de l'Affaire Dreyfus une sorte de « répétition générale de la tragédie de la Shoah », elle établit un lien fort et direct entre l'antisémitisme – seule cause réelle de l'accusation portée contre Dreyfus – et l'extermination des juifs par l'Allemagne nazie.

Mais l'autre élément introduit par Arendt est d'une importance cruciale. Elle souligne en effet tout d'abord que le nazisme, bien qu'il constitue l'avènement d'un phénomène sans précédent, n'en est pas pour autant un accident de parcours de l'histoire européenne ; il fait partie intégrante de celle-ci et en est un « pur » produit. Si le nazisme, en tant qu'idéologie, se distingue de toute autre forme politique, c'est « qu'il s'est établi sur la base du principe nihiliste du “tout est permis”.⁴³¹ » En réalité, Arendt attribue ces fondements nihilistes aux divers types de totalitarismes, dont le totalitarisme soviétique. Nous pensons, à la différence d'Arendt, que ce dernier relève plutôt du « tous les moyens sont permis pour parvenir à nos fins » qui n'obéit pas aux mêmes fondements logiques que le « tout est permis » qui, lui, a ouvert la voie à la volonté d'extermination. C'est aussi en ce sens que le nazisme n'est pas un avatar de l'autoritarisme car caractérisé par une « absence de racines et [une] négligence des

⁴³⁰ Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme. Les origines du totalitarisme, t. 1*, Points Essais, 2005 [1951].

⁴³¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme, t. 3, op. cit.*, p.116

intérêts nationaux.⁴³² » Arendt fait de cette maxime du « tout est possible » le principe directeur du nazisme. Deux questions se posent alors : comment en est-on arrivé à un tel nihilisme ? Si tout est possible, pourquoi avoir « choisi » le peuple juif comme cible de l'extermination ? Hannah Arendt répond partiellement à la première question et ne répond pas à la seconde ; elle ne la pose d'ailleurs pas, du moins en ces termes directs.

C'est la sécularisation de la société et la mise au rebut des impératifs religieux qui, pour Arendt, a rendu possible l'acceptation de cette maxime du « tout est possible ». Si « la perte de la foi est [...] la distinction la plus importante entre la période présente et les siècles antérieurs », c'est que la croyance millénaire en une vie éternelle, en un au-delà où la vie terrestre trouve sa sanction, en disparaissant a emporté avec elle son pouvoir structurant de la vie sociale. La mort de Dieu, que Hannah Arendt reprend de la fameuse apostrophe de Nietzsche, se traduit politiquement par la mort de la loi. Si Dieu est mort, ou n'existe pas, tout est possible, y compris le pire ; tout principe juridique est annihilé, toute morale est disqualifiée. C'est pourquoi Arendt souligne l'athéisme clairement revendiqué du nazisme. Aussi passe-t-elle du « tout est possible » au « tout est permis » qui caractérise encore plus précisément l'idéologie nazie et son absence de morale. Mais sur le plan juridico-politique, la mort de la loi impliquée par le « tout est permis » n'entraîne pas la disparition de toute règle mais une relativisation de la morale et sa soumission à une hypothèse idéologique : « Les systèmes totalitaires tendent à montrer que l'action peut être basée sur n'importe quelle hypothèse et que, dans le cours d'une action conduite de manière cohérente, l'hypothèse particulière deviendra vraie.⁴³³ » Le système totalitaire s'affranchit ainsi du consensus implicite noué entre les hommes par l'intermédiaire de règles morales élémentaires dont le rétablissement – Arendt n'omet pas de le rappeler – ne saurait se limiter à l'élaboration de règles purement abstraites qui, comme la défense des droits de l'homme et la politique induite, aboutissent à l'impasse et l'impuissance, quand elle ne se retournent pas contre leurs propres principes.

Si le nazisme a pu faire du « tout est permis » son principe directeur et le mettre en pratique, c'est que, sous l'effet combiné des retombées du romantisme allemand du XIX^e siècle qui a dépouillé le christianisme de sa composante logique, de la sécularisation et de la perte de transcendance que celle-ci implique, du libéralisme politique hérité des Lumières et considéré comme l'extension à l'infini des droits individuels, l'Europe au lendemain du premier conflit mondial a mis un terme à la période où, juchée sur les épaules d'Aristote, le *logos* avait constitué au travers des siècles son armature intellectuelle. Le nazisme n'a pu être possible que grâce à l'abolition du principe de non contradiction. Il ne s'agit pas simplement d'une formalisation du « tout est permis » mis en évidence par Arendt. Il s'agit également de la mise à nu de la logique – plus exactement de l'absence de logique – du nazisme.

⁴³² *ibid*, p. 156.

⁴³³ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*

Le principe de non contradiction permet de civiliser – c'est-à-dire de contraindre le désir de tuer. En effet, le meurtre habite l'esprit de l'homme mais la fonction de l'État est de canaliser ce fantasme. L'État ne dispose que d'une seule arme : le principe de non contradiction, puisque tuer autrui, c'est se tuer soi-même. L'abolition de la non contradiction conduit à la souveraineté de ce fantasme, lequel conduit au nihilisme. Ce point, qui complète et fonde logiquement le point de vue de Hannah Arendt sur le « tout est permis », nous amène à la question non résolue par celle-ci : pourquoi le régime nazi après s'être accaparé le « tout est permis » a-t-il entrepris l'extermination du peuple juif ? L'énoncé même de cette question, qui hante la conscience européenne depuis l'écrasement de l'Allemagne nazie, fait qu'il est impossible d'y répondre. Les catégories juridiques et politiques pour tenter de définir la « solution finale » (expression d'ailleurs peu étudiée en tant que telle) – génocide, crime contre l'humanité, holocauste, shoah – furent toujours impuissantes à caractériser adéquatement le phénomène.

Selon nous, l'extermination des juifs ne fut qu'un moyen, non l'objectif des nazis. Le but ultime fut la néantisation des juifs. La différence, en dépit des apparences, est de taille. Il s'est agi en effet, non d'exterminer le peuple juif, mais d'effacer son existence, de pouvoir faire comme s'il n'avait jamais existé. La volonté de toute-puissance de Hitler, la volonté de création d'une œuvre divine par l'avènement d'hommes-dieux a engendré la nécessité d'effacer les origines du peuple aryen voué à l'immortalité. Placés en position de mythe d'origine, les juifs devaient être effacés de l'histoire de l'humanité. L'immortalité des hommes-dieux et la libération de l'humanité passaient par l'effacement de toute trace de cette origine. On voit bien ici que la métaphore du bouc émissaire est inopérante. Celle des nazis emportés par une folie meurtrière impossible à maîtriser l'est tout autant. Toute l'action de l'État nazi fut mise au service de cet objectif de néantisation, objectif prioritaire par rapport aux autres buts de guerre. Avant d'approfondir ce point, notons encore une fois, dans l'énoncé même des objectifs des nazis, une violation de la non contradiction : vouloir effacer ses origines, c'est vouloir s'effacer soi-même. C'est pourquoi, quand Arendt critique le système de valeurs totalitaires parce qu'émancipé de la morale et du consensus humain sur le bien, elle passe à côté d'un point essentiel (en partie en raison du fait, déjà mentionné, qu'elle tente d'appréhender les diverses formes de totalitarisme avec une même grille de lecture), puisque pour les nazis les notions de bien et de mal ne sont pas pertinentes et que la « question juive » ne relève même pas du juridique, seulement d'opérations de police. Arendt a raison de parler de superfluité mais elle a tort, selon nous, d'affirmer qu'« une seule chose semble claire : le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus. Les manipulateurs de ce système sont aussi convaincus de leur propre superfluité que de celle des autres, et les meurtriers totalitaires sont d'autant plus dangereux qu'ils se moquent [...] d'avoir jamais vécu ou de n'être jamais nés. » Ce qui importait pour les nazis, c'est que les juifs ne fussent jamais nés.

Tuer les juifs pour se séparer de ses origines (désir derrière lequel se profile le fantasme de l'auto-engendrement et de l'immortalité), se séparer de ses origines pour les effacer, les effacer pour assurer la pureté de la race aryenne qui, dès lors, pourra dominer le monde : ce lien causal entre désir de puissance et purification (par séparation puis effacement) n'a pas été suffisamment étudié. Pourtant, tous les moyens mis en œuvre dans le processus d'extermination témoignent de son omniprésence. Puisque l'effacement de la population juive était un prérequis à la purification et, donc, à la préservation de soi, « l'annihilation des juifs [était] un acte de légitime défense », comme le déclara le Feldmaréchal Manstein. On remarquera, outre les incidences juridiques d'une telle inférence, le terme d'« annihilation » – la réduction à rien –, le terme d'extermination n'ayant d'ailleurs été que rarement utilisé dans la prose nazie. Otto Georg Thierack, Ministre du Reich à la Justice parlait, lui, d'« annihiler [les juifs] par le biais du travail. » Comme tout acte de légitime défense, le meurtre d'un juif ne relève donc pas de la justice : « la préservation de soi ne connaît pas de loi », conclut Manstein. Par un tour de passe-passe, le peuple juif ne relève plus de la justice mais de la seule police : comme le dit Thierack, « je pars de la constatation que la Justice ne peut contribuer que faiblement à l'extermination. Je crois, au contraire, qu'en livrant des personnes à la police, qui peut prendre ses mesures indépendamment des corps de délits définis par la loi, on peut obtenir de bien meilleurs résultats. » Notons toutefois qu'avant de trancher définitivement la question juive avec la solution finale, s'affirma le besoin d'en circonscrire la population.

Tous les dignitaires du régime nazi firent, à partir de 1935, allusion au désir de se séparer des juifs : se séparer de ses origines pour rendre l'Europe *judenrein*, avant de concevoir en 1941 d'en effacer l'existence. Cette idée de la séparation par encerclement ne fut que le prélude à une stratégie plus générale, des ghettos aux camps de la mort. Le plan Madagascar⁴³⁴, ébauché par Goering en 1938, resta à l'état d'ébauche mais s'il reçut l'aval de Hitler avant d'être abandonné, c'est qu'il devait permettre d'isoler et de circonscrire sur une île l'ensemble des juifs et interdire toute possibilité de mouvement à cette population préalablement recensée. Ce point est important car, si le projet ébauché en raison de l'urgence de la question juive ne vit jamais le jour, l'idée du recensement avait fait son chemin et, dans son sillage, celle de l'effacement. Les documents retrouvés à l'issue de la guerre montrent en effet que quand, en un lieu donné, le nombre résultant de la différence entre le nombre de juifs recensés et le nombre de juifs éliminés, aboutissait à « zéro », les registres ne faisaient pas mention de ce nombre, qui aurait été une manifestation du dénombrement de la population juive, donc de son existence. Le résultat de la soustraction laissait place à un espace vierge : il ne s'agissait pas de réduire une population à zéro mais de provoquer son effacement, symbolisé par l'ensemble vide. De la nullité au vide, il y a un pas important : la nullité suppose une énumération et la possibilité d'une existence ; l'absence n'évoque pas la

⁴³⁴ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Folio Histoire, 2011 [1966].

possibilité d'une présence. Selon Joachim von Ribbentrop, Ministre du Reich aux affaires étrangères, les nazis devaient se « débarrasser des juifs jusqu'au dernier [...], les juifs devaient être, non pas vaincus, mais détruits », le seul moyen d'anéantir tous les juifs étant d'anéantir « chaque juif », d'où l'obsession, chez Ribbentrop, du « dernier juif ».

Effacer les juifs passait par l'effacement de toutes les traces qu'ils avaient laissées. L'idée de purification, que l'on retrouve dans tous les textes nazis, ne se limitait pas à la purification du sang allemand, à « rendre au sang sa pureté naturelle », comme l'écrivit Alfred Rosenberg, ministre du Reich aux Territoires occupés de l'Est et théoricien du Troisième Reich. Il ne devait, en outre, ne subsister aucune trace, même archéologique. Les ruines du ghetto de Varsovie, par exemple, furent méticuleusement rasées. Dès 1942, un commando spécial, sous la houlette de Heydrich, fut chargé d'effacer soigneusement les traces. À Sobibor et Treblinka, dont la contribution à la solution finale était considérée, en 1943, comme accomplie, toute trace des camps fut effacée, même les terrains furent reboisés. Le secret le plus complet accompagnait cet effacement : « c'est une affaire des plus secrètes qu'il y ait, c'est même la plus secrète », écrivit Odilo Globocnik, chef de la SS de Lublin. Dans les consignes données aux responsables de l'exécution des rafles, Himmler indiquait que « les opérations [devaient] être effectuées sans paroles inutiles et sans aucun commentaire. » Mais, plus significatif encore, la purification nécessitait également d'effacer les traces symboliques. Comme l'expliquait Rosenberg, à propos de la mystique allemande, « l'âme qui veut prendre conscience de cette mystique doit accomplir d'abord une œuvre de purification intérieure, éteindre en elle toutes les images et tous les symboles. » Il convenait, en particulier, de « supprimer une fois pour toutes le soi-disant Ancien Testament comme livre religieux, pour rédiger enfin un cinquième évangile, et seul sera qualifié pour cela un homme qui éprouvera un profond désir de purification. » Il faut bien voir que ce désir d'effacer toute trace laissée par le processus d'annihilation des juifs, mais également de toute trace laissée par les juifs eux-mêmes, ne relevait pas du désir d'échapper, au terme du processus, à l'accusation de crime. En effet, d'une part, l'idée de devoir rendre des comptes ne venait pas à l'esprit des nazis pour qui l'éventualité d'une défaite était inenvisageable. D'autre part, il ne s'agissait nullement, dans les esprits des nazis, de crimes mais d'actes de légitime défense et de prophylaxie. D'ailleurs, au procès de Nuremberg, les dignitaires du régime nazi plaideront, pour la plupart, non-coupables⁴³⁵. L'effacement des traces, notamment symboliques, procédait bel et bien du désir de néantisation des juifs : ils n'avaient jamais existé, même leur Livre n'avait jamais été écrit. Si l'on veut une preuve supplémentaire de la pertinence de cette

⁴³⁵ La plupart des accusés se définirent comme *nicht schuldig*, non par cynisme, par déni de leurs crimes (qu'ils ne reconnaissent pas comme tels) ou par stratégie mais parce que convaincus d'avoir agi pour le bien de l'humanité. Otto Olendorf, responsable, comme chef de l'*Einsatzgruppe D*, de la mort de près de cent mille personnes en Ukraine et dans le Caucase, assumera l'ensemble de ses actes et, animé par le désir de collaborer avec la Cour, se fera le vibrant défenseur de son engagement dans le nazisme, tout en sachant qu'un tel système de défense le conduirait à la peine capitale. Eichmann, plus de quinze ans après les faits, contestera, jusqu'au pied de la potence, avoir été l'auteur d'actes contraires au bien et dira ne regretter qu'une chose : n'avoir pas pu contribuer à tuer la totalité de la population juive européenne.

interprétation, écoutons l'adresse de Himmler en octobre 1943, à Posen, capitale du *Warthegau* de Pologne aux cadres de la SS, puis aux *Reichsleiter* et aux *Gauleiter* à propos de la solution finale : « c'est une page glorieuse de notre histoire qui n'a jamais existé, n'a jamais été écrite et ne le sera jamais. »⁴³⁶

Effacer l'existence de ceux qui, de par leur antériorité, se situent aux origines du peuple qui alors pourrait s'auto-engendrer est la manifestation même, comme déjà mentionné, de la contradiction. Même Rosenberg dans *Le Mythe du XX^e siècle*⁴³⁷ le reconnaît. Le fait que, sous la direction de Mengele, on ait procédé à des expérimentations sur les femmes juives pour tenter de percer le mystère de la gémellité relève également de cette contradiction : comment en effet l'examen de sous-hommes saurait-il renseigner sur les surhommes ? Comme toujours en pareil cas, c'est-à-dire quand on prend une position intenable sur le plan logique, on en vient à s'attaquer au langage : comme le dit Orwell, on le « taille jusqu'à l'os.⁴³⁸ » Dans la terminologie nazie, les juifs, par exemple, formaient un « antipeuple » ou un « pseudo-peuple »⁴³⁹. Les notes de service donnèrent lieu à des acrobaties sémantiques : Rudolph Hoess, commandant du camp d'Auschwitz-Birkenau, était dépeint comme « un bon commandant de camp, [qui fut] dans ce domaine un véritable pionnier, grâce à de nouvelles méthodes d'éducation. » En dehors des discours de Himmler, qui par avance en avait effacé l'histoire, le mot « extermination » n'apparaissait jamais. Tous les procédés linguistiques pour détourner les mots de leur sens furent utilisés : le contre-sens délibéré comme dans le célèbre « *Arbeit macht frei* » à l'entrée d'Auschwitz ou le « nous n'oublierons jamais le camp de Breendonk, le paradis des juifs » que ces derniers devaient chanter à l'entrée du camp ; l'équivalence métonymique de l'inscription « interdit aux juifs et aux chiens », à l'entrée des squares, permettant l'interchangeabilité des deux termes, ou l'utilisation de la formule « Homme, tue ce chien », lancé au chien lâché sur un juif. « Changer les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres », comme l'a écrit Poliakov⁴⁴⁰, c'est-à-dire tordre le langage au point de lui faire dire le contraire de ce qu'il signifie, ne témoigne pas seulement, dans les exemples cités, de l'incroyable cruauté des nazis. Cela témoigne de la contradiction qui habite l'ensemble de la politique nazie et de ses fondements nihilistes.

Mise hors la loi du peuple de la Loi, néantisation du peuple juif, effacement de son existence : c'est, selon nous, la seule façon de comprendre la Shoah et de l'insérer dans l'histoire de l'Europe – une inscription dans l'histoire de l'Europe au prix de la négation de son armature intellectuelle. Si la Shoah constitue l'événement crucial de la post-modernité, c'est qu'elle n'est en aucune façon un accident de parcours sur la route du progrès de

⁴³⁶ François Roux, *Auriez-vous crié « Heil Hitler » ? Soumission et résistance au nazisme : l'Allemagne vue d'en bas (1918-1946)*, Paris, Max Milo, 2011.

⁴³⁷ Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1939 [Trad. Française : *Le Mythe du XX^e siècle*, 1986].

⁴³⁸ George Orwell, *1984*, Folio, 1972 [1949].

⁴³⁹ Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine ordinaire. Le III^e Reich et les Juifs*, Paris, Calmann-Levy, 1951.

⁴⁴⁰ Léon Poliakov, *Auschwitz*, Folio Histoire, 1964.

l'Europe mais, au contraire, l'accomplissement de ses déterminations. Auschwitz est la singularité – au sens systémique de l'événement qui condense la dynamique du processus dans lequel il s'insère – qui révèle l'essence même de la post-modernité européenne : le nihilisme. Seul Marx, Nietzsche et Heidegger en avaient compris partiellement le sens et avaient pu ainsi anticiper l'avènement d'un processus d'annihilation. Dès 1842, Bauer et Marx avaient mis en évidence le nihilisme constitutif du destin européen qui conduit l'universel à se déployer en une dynamique d'annihilation du singulier : « Nombre d'esprits doivent être broyés et brisés, un monde d'esprits doit s'offrir en holocauste afin que la substance devienne sujet.⁴⁴¹ »

La compréhension des conflits meurtriers de la première moitié du xx^e siècle, en particulier du nazisme et de la Shoah, est indispensable, non seulement à l'appréhension de l'identité historique et anthropologique de l'Europe mais également à celle de l'Europe actuelle et de la crise identitaire qu'elle traverse depuis lors.

Les meurtres de masse en Amérique et en Europe ont ceci de commun qu'ils font partie intégrante de l'histoire du continent où ils furent perpétrés et qu'ils procèdent d'une forme de suprémacisme racial assumé. Mais les similitudes s'arrêtent là.

Outre que le massacre des Indiens, *a fortiori* la traite et l'esclavage des Noirs, ne relèvent pas d'une volonté génocidaire, les crimes, de part et d'autre de l'Atlantique, se détachent d'un substrat anthropologique très spécifique. La passion des Pères pèlerins anglais, puis américains, fut alimentée par un héritage puritain et surtout apocalyptique. Probablement parce que la société américaine portait en elle, dès les origines, une propension révolutionnaire, l'Apocalypse de l'Ancien Testament y eut un impact considérable : « Je serai leur Dieu, ils seront mon peuple » (Ézéquiél, 37, 20-27). L'Apocalypse de Saint-Jean fut également une source essentielle du sentiment religieux des puritains : après avoir affronté victorieusement l'Antéchrist et Satan, le Christ établira son règne pour mille ans, au terme desquels les justes iront au ciel et les damnés en enfer. L'héritage apocalyptique et puritain fournit ainsi à la société américaine la certitude de vivre sur la Terre promise et d'être les membres de la nation rédemptrice, le peuple élu étant paré des vertus nécessaires au sauvetage du monde. Cette idéologie millénariste, qui donnera ultérieurement sa force à l'hégémonisme américain et à une certaine forme d'anti-européanisme, fournit l'arrière-plan « religieux » d'une lutte sans merci contre des populations, souvent associées à la figure du diable, qui n'avaient pas leur place sur la Terre promise, aux côtés de ceux qui étaient chargés par Dieu d'édifier un empire de la liberté.

La destruction des Juifs d'Europe procéda, elle, d'une politique eugéniste visant à achever l'homogénéisation des peuples européens par la suppression de toute altérité et d'abord par l'éradication des Juifs coupables de leur fidélité à la transcendance du Dieu unique, de leur

⁴⁴¹ Bruno Bauer & Karl Marx, *La trompette du jugement dernier sur Hegel l'athée et l'Antéchrist. Un ultimatum*, [Trad. fr. Paris, 1972], p. 61.

fidélité à la Révélation de l'Unique et coupables d'être témoins de cette Révélation. L'éradication des Juifs eut également pour vocation d'éliminer l'héritage chrétien et d'en finir avec toute forme de transcendance. C'est le rejet des impératifs religieux qui conduisirent au « tout est possible » ; c'est la disparition de la croyance millénaire en une vie éternelle qui emporta avec elle son pouvoir structurant de la vie sociale. C'est la mort de Dieu qui conféra aux Nazis le droit – pour ne pas dire le devoir – de vouer les Juifs au néant.

Bibliographie

- ADAMS Brook, *America's Economic Supremacy*, New York, The Macmillan Company, 1900.
- ADAMS John, *Écrits politiques et philosophiques* (choix de textes, introduction, traduction et notes de Jean-Paul Goffinon), Presses universitaires de Caen, 2 volumes, 2004.
- ADORNO Theodor W. & HORKHEIMER Max, *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974 [1944].
- ALBERT Michel, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- ALBRIGHT Madeleine K. & VAN DER VEER Jeroen, *OTAN 2020 : une sécurité assurée, un engagement dynamique*, Bruxelles, OTAN, mai 2010.
- ALEXINSKY Grégoire, *La Russie moderne*, Paris, Flammarion, 1912.
- ALLAIS Maurice, *La crise mondiale d'aujourd'hui. Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires*, Éditions Clément Juglar, 1999.
- ANDERSON Perry, *American Foreign Policy and its Thinkers*, Verso Books, 2015.
- ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972.
- ARENDT Hannah, *Sur l'antisémitisme. Les origines du totalitarisme, t. 1*, Points Essais, 2005 [1951].
- ARENDT Hannah, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme, t. 2*, Points Essais, 2005 [1951].
- ARENDT Hannah, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme, t. 3*, Points Essais, 2005 [1951].
- ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Folio Histoire, 2011 [1966].
- ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.
- ARENES Jacques, CAILLE Alain & CHEVRIER Marc, *L'anthropologie de Marcel Gauchet*, Parole et Silence Éditions.
- ARKUSH David & LEE Leo (Eds.), *Land of Ghosts. Chinese Impressions of America from the Mid 19th Century to Present*, University of Chicago Press, 1989.
- ARON Raymond, *La république impériale*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ARTUR DU PLESSIS Laurent, *Le monde s'embrace*, Paris, Éditions Jean-Cyrille Godefroy, 2013.
- ARTUS Patrick, BETBEZE Jean-Paul, DE BOISSIEU Christian & CAPELLE-BLANCARD Gunther, *La crise des subprimes*, Paris, La Documentation Française, 2008.
- ASCHIERI Mario, « La cité-État italienne du Moyen Âge. Culture et liberté », *Médiévales*, 48, 2015, pp. 149-164.

- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- AUDOIN-ROUZEAU Stéphane & BECKER Annette, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Folio Histoire, 2009.
- BADIE Bertrand, *Nous ne sommes plus seuls au monde. Un autre regard sur l'« ordre international »*, Paris, La Découverte, 2016.
- BADIE Bertrand & VIDAL Dominique (Dir.), *La cassure. L'état du monde 2013*, Paris, La Découverte, 2012.
- BAECHLER Jean, *Les origines du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1971.
- BALTRUSAITIS Jurgis, *Anamorphose ou Thamatus Opticus*, Paris, Flammarion, 1996.
- BARNES Joe & STOLL Richard J., *Preemptive and Preventive War: A preliminary Taxonomy*, James Baker III Institute for Public Policy Rice University, March 2007.
- BARRET-KRIEGEL Blandine, *État de droit ou Empire ?*, Paris, Bayard, 2002.
- BARZASHKA Ivanka & RICKER Thomas, "Iran's New Dual Track: A Challenge to Negotiations?", *Federation of American Scientists*, July 2012.
- BAUDRILLARD Jean, *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.
- BAUER Bruno & MARX Karl, *La trompette du jugement dernier contre Hegel l'athée et l'Antéchrist. Un ultimatum*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- BAYLIN Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- BEARD Charles Austin, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, The Macmillan Company, 1925.
- BEBLAWI Hazem & LUCIANI Giacomo, *The Rentier State*, Istituto Affari Internazionali, 1987.
- BELIN Célia, « Les protestants évangéliques aux États-Unis et la politique étrangère américaine », *Annuaire Français des Relations Internationales*, Vol. VII, 2006, pp. 670-679.
- BELISSA Marc & BOSC Yannick, *Républicanismes et droit naturel : Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen - L'esprit des Lumières et de la Révolution*, Paris, Kimé, 2009.
- BENTHAM Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Library of Economics and Liberty. <http://www.econlib.org>.
- BERCOVITCH Sacvan, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven and London, Yale University Press, 1975.
- BERCOVITCH Sacvan, *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- BERMAN Harold, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983. [Traduction française : Raoul Audoin, *Droit et révolution : Les sources théologiques de la tradition juridique occidentale*, Librairie de l'Université d'Aix en Provence, 2002.]

- BERMANN Morris, *The Twilight of American Culture*, New York, Norton, 2000.
- BESSIS Sophie, « De quoi les révolutions arabes sont-elles le nom ? », Entretien avec Didier Eribon et Farida Belkacem, *La Revue Internationale et Stratégique*, 88, automne 2011, pp. 57-65.
- BILLION Didier, « Monde arabe : l'onde de choc », *La Revue Internationale et Stratégique*, 88, automne 2011/3, pp. 53-56.
- BLACKBURN Robin, *The Making of New Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, London-New York, Verso, 1997.
- BLACKSTONE William, *Commentaires sur les lois anglaises*, Bruxelles, J.-L. de Boubers, 1774.
- BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas & THOMAS Dominic (Dir.), *Vers la guerre des identités. De la fracture coloniale à la révolution ultranationale*, Paris, La Découverte, 2016.
- BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris, 1999.
- BOCK-COTE Mathieu, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.
- BORD Benjamin, *Du Bouclier antimissile aux nouvelles relations américano-russes (2000-2011)*, L'Harmattan, 2012.
- BORGHES Alphonse R., *Précis de l'histoire de la Constitution d'Angleterre depuis Henri VII jusqu'à Georges II*, Paris, Ponthieu, 1828.
- BOTZ-BORNSTEIN Thorsten, *La Chine contre l'Amérique. Culture sans civilisation contre civilisation sans culture ?*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- BOULNOIS Olivier, « Sexe, différence et union sexuelle au Moyen Âge », in *Scénographie du couple humain dans le texte occidental*, Émile Van Balberghe, Bruxelles, 2004, p. 120.
- BOURDIEU Pierre & PASSERON Jean-Claude, *Les héritiers*, Paris, Les Éditions de minuit, 1964.
- BOUSQUET François, « Putain » de saint Foucault. *Archéologie d'un fétiche*, Paris, Pierre Guillaume de Roux, 2015.
- BOUTMY Émile, *La notion de l'État aux États-Unis*, https://archive.org/stream/sc0000267829_00000000926985.
- BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone, 2016.
- BOWMAN Shearer Davis, *Masters and Lords*, Oxford University Press, 1993.
- DE BRACON Henry, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*, <https://archive.org/details/delegibusetconsu02brac>
- BRADFORD William, *Histoire de la colonie de Plymouth. Chroniques du Nouveau Monde, 1620-1647*, Labor et Fides, 2004.
- BROWN Wendy, « Néolibéralisme et fin de la démocratie », *Vacarmes* 29, 2004, 86-93.
- BRZEZINSKI Zbigniew, « Balancing the East, Upgrading the West. US Grand Strategy in an Age of Upheaval », *Foreign Affairs*, vol. 91, n°1, janvier-février 2012.

- BUJON DE L'ESTANG François, « Quatre ans de politique étrangère de Barack Obama », *Revue des Deux Mondes*, Octobre-Novembre 2012, pp. 83-99.
- BRAGUE Rémy, *Europe. La voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999.
- BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée : L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion, 1985.
- BRAUDEL Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.
- BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution française*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 [1790].
- BUTTERFLY L.H., FABER Leonard C. & GARETT Wendell D. (Eds.), *Diary and Autobiography of John Adams*, I, Harvard University Press, 1961.
- CAINE Peter J. & HOPKINS Antony G., *British Imperialism. Volume 1 : Innovation and Expansion, 1688-1914*, London and New York, Longmann, 1993.
- CAMUS Albert, « Réflexions sur une démocratie sans catéchisme », *La Gauche*, juillet 1948.
- CANNING Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale, 1300-1450*, Éditions Universitaires de Fribourg, 2003.
- CARITAT Nicolas, Marquis de Condorcet, *Lettres d'un citoyen des États-Unis à un Français*, Philadelphie, 1788.
- DE CARMOY Hervé & ADLER Alexandre, *Où va l'Amérique d'Obama ?*, Presses Universitaires de France, 2011.
- CAROTHERS Thomas, *Democracy Policy Under Obama: Revitalization or Retreat?*, Carnegie Endowment for International Peace, 2011.
- CARPENTER Joel A., *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, 1997.
- CARTELIER Jean, « Christian Marouby, l'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance, Le seuil, Paris, 2004 », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, 1/2005 (n° 48), p. 211-218.
- CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966.
- CASSIRER Ernst, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- CASTEL Robert & HAROCHE Claudine, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi : entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.
- CASTORIADIS Cornelius, « La création de la démocratie », *Le Débat*, 38, 1986.
- CASTORIADIS Cornelius, *Le délabrement de l'Occident*, Paris, Seuil, 1995.
- CASTORIADIS Cornelius, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1882-1983. La création humaine II*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- CHALIAND Gérard & BLIN Arnaud, *America is back. Les nouveaux Césars du Pentagone*, Paris, Bayard, 2003.
- CHAMBON Jean-Louis (Dir.), *La Chinamérique. Un couple contre nature ?*, Paris, Eyrolles, 2011.

- CHANIAL Philippe, *La sociologie comme science politique*, Paris, La Découverte, 2011.
- CHATELET Gilles, *L'enchantement du virtuel*, Éditions rue d'Ulm, Paris, 2010.
- CHAUNU Pierre, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Flammarion, Paris, 1982.
- CHAUSSINAND-NOGARET Guy, *Comment peut-on être intellectuel au siècle des Lumières ?*, André Versaille Éditeur, 2011.
- CHEVENEMENT Jean-Pierre, *1914-2014, L'Europe sortie de l'Histoire ?*, Paris, Fayard, 2013.
- CLARY Françoise, *La destinée manifeste des États-Unis au XIX^e siècle. Aspects culturels, géopolitiques et idéologiques*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2000.
- CLASTRES Pierre, « De l'éthnocide », *L'Homme*, Volume 14, 1974, pp. 101-110.
- CLINTON Hillary, « *La question n'est pas de savoir si notre pays peut ou doit diriger le monde mais comment il le dirigera à l'avenir* », Council of Foreign Relations, 15 juillet 2009.
- CLINTON Hillary, "America's Pacific Century", *Foreign Policy*, November 2011.
- CLOUSCARD Michel, *Néofascisme et idéologie du désir*, Delga, 1972.
- CLOUSCARD Michel, *Critique du libéralisme libertaire*, Delga, 2005.
- COHEN-TANUGGI Laurent, *Le droit sans l'État. Sur la démocratie en France et en Amérique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- CONSTANT Benjamin, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, [1819, Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris], *Cahiers de Psychologie politique*, n° 13, 2016.
- COOKE Jacob E., *The Federalist*, Middleton, Wesleyan University Press. Traduction française Gaston Jèze, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1967.
- CORM Georges, *Orient-Occident. La fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002.
- CORM Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2002.
- CORM Georges, « La notion historique d'Occident : une construction mythologique aux conséquences funestes », *Questions Internationales*, n° 41, janvier-février 2010, La Documentation Française, pp. 68-77.
- CORTESE Ennio, « Théologie, droit canonique et droit commun. Aux origines du droit savant », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2002, 146, pp. 57-74.
- COTTRET Bernard, *La Révolution américaine : la quête du bonheur, 1763-1787*, Paris, Perrin, 2003.
- COTTRET Bernard, *Karl Marx : Une vie entre romantisme et révolution*, Paris, Perrin, 2007.
- CRETE Liliane, *Les puritains*, Éditions Olivetan, 2012.
- DE CREVECOEUR J. Hector St. John, *Letters from an American Farmer*, Londres, 1783.
- DAHAN Gilbert, « Genèse 2, 23-24 dans l'exégèse chrétienne du Moyen Âge occidental », in *Scénographie du couple humain dans le texte occidental*, Émile Van Balberghe, Bruxelles, 2004.

- DALLEK Robert, *Nixon and Kissinger: Partners in Power*, New York, Harper Collins, 2007.
- DAVID Charles-Philippe (Dir.), *Théories de la politique étrangère américaine*, Presses Universitaires de Montréal, 2012.
- DE PRIMIS Roberto, *Vers une indifférence transatlantique. Les relations États-Unis – Europe, entre tensions et partenariat*, Chaire Raoul-Dandurand en Études stratégiques et diplomatiques 18, 2009.
- DEBRAY Régis, *Contretemps. Éloges des idéaux perdus*. Paris, Gallimard, 1992.
- DEBRAY Régis, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010.
- DEBRAY Régis, « Contre les fanatismes », *Revue des deux mondes*, avril 2015, pp. 8-18.
- DELCOURT Barbara, PAYE Olivier & VERCAUTEREN Pierre (Dir.) *La gouvernance européenne. Un nouvel art de gouverner ?*, Bruxelles, Academia/Bruylant, 2007.
- DELSOL Chantal, *Les Pierres d'angle, à quoi tenons-nous ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.
- DELSOL Chantal, *La haine du monde. Totalitarismes et fausse modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.
- DELSOL Chantal & Mattéi, Jean-François (Dir.), *L'identité de l'Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- DETIENNE Marcel, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, Paris, 2003.
- DOBBIN Frank & SUTTON John R., « The Strength of a Weak State : the Rights Revolution and Rise of Human Resource Management Divisions », *American Journal of Sociology*, 104, 2, 1998, pp. 441-476.
- DUBIEN Arnaud, « L'énergie, vulnérabilité stratégique persistante de l'Ukraine », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, Vol. 37, 2006, 165-180.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- DUNN Susan, *Sister Revolutions. French Lightning, American Light*, New York, 1999.
- DUPONT Florence, « Rome ou l'altérité incluse », *Rue Descartes*, n° 37, 2002/3, pp. 41-54.
- DUPONT Florence & VALETTE-CAGNAC Emmanuelle (Dir.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin.
- DURKHEIM Émile, *L'année sociologique, vol. II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 [1897-1898].
- EHRENBERG Alain, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile-Jacob, 1998.
- ENGELS David, *Le déclin: La crise de l'Union Européenne et la chute de la République romaine. Analogies historiques*, Paris, Le Toucan, 2012.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas, Origine et destin de la communauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- FACON Isabelle, « Sécurité, souveraineté, autorité internationale : la politique militaire de la Russie », *Questions internationales*, n° 57, 2012, 58-68.
- FERRONE Vincenzo & ROCHE Daniel, *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999.

- FERRY Luc, *Philosophie politique, Tome II. Systèmes des philosophies de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- FOUGEYROLLAS Pierre, *La nation, essor et déclin des sociétés modernes*, Paris, Fayard, 1987.
- FRACHON Alain & VERNET Daniel, *La Chine contre l'Amérique. Le Duel du Siècle*, Grasset, 2012.
- FRANK Robert, *Pour l'histoire des relations internationales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- FRANKLIN Benjamin, *Mes Mémoires*, Traduction française Édouard Laboulaye, Éditions Gascogne, 1971 [1725-1757].
- FREIDEL Frank, *Francis Liber, Nineteenth Century Liberal*, Louisiana State University, 1947.
- FREUND Julien, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004 [1965].
- FRIEDBERG Aaron, "The Great Debate", *The National Interest*, June 22, 2011.
- FROIDEVAUX Camille, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- FROMM Erich, *Avoir ou être ? Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, Postface de Ruth Nanda Anshen, Traduction française Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1978.
- FUKUYAMA Francis, *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*, New Haven, The Yale University Press, 2006.
- FURET François & RICHEL Denis, *La Révolution française*, Paris, Fayard, 1965.
- FURET François, « L'idée de république et l'histoire de France au XIX^e siècle », in (François Furet et Mona Ozouf, Dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, 1993.
- FURET François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Lafont/Calmann-Levy, 1995.
- FURET François, *La Révolution française*, Quarto Gallimard, Paris, 2007.
- FURET François & NOLTE Ernst, *Fascisme et communisme*, Flammarion, Paris, 1995.
- GADDIS John Lewis, *We Know Now. Rethinking Cold War History*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- GAUCHET Marcel, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales*, mai-juin 1979.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.
- GAYRAUD Jean-François, *L'art de la guerre financière*, Paris, Odile Jacob, 2016.
- GHORRA-GOBIN Cynthia, *Les États-Unis, entre local et global*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.
- GOBBI Romolo, *Un grand peuple élu*, Lyon, Parangon, 2002.
- GODECHOT Jacques, *La pensée révolutionnaire 1780-1799*, Paris, Armand-Colin, 1969.
- GODIN Christian, *La démoralisation. La morale et la crise*, Paris, Champ Vallon, 2014.

- GOLDGEIER James, “A Realistic Reset with Russia”, *Hoover Institution Stanford University*, August 3, 2009.
- GOLDMAN Lucien, *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955.
- GOLUB Philip, *Power, Profit and Prestige. A History of American Imperial Expansion*, Pluto Press, 2010.
- GORZ André, « Le travail dans la sortie du capitalisme », *ÉcoRev'. Revue critique d'écologie politique*, n° 28, janvier 2008.
- GOSSETT Thomas, *Race. The Story of an Idea in America*, New York, Schocken Brooks, 1963.
- GOUGENHEIM Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, Paris, 2008.
- GRAEBER David, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our own Dreams*, New York, Palgrave, 1981.
- GRAHAM Thomas, “Hearing Before the Committee on Foreign Affairs House Representatives”, in Dmitri Trenin (Dir.) *Transatlantic Security in the 21st Century : Do New Threats Require New Approaches ?*, March 17th, 2010.
- DES GRAVIERS Jean, *Le droit canonique*, Collection « Que sais-je ? » 779, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
- GREEN Amy K., *L'Amérique après Obama*, Paris, Éditions Autrement, 2012.
- GRENOUILLEAU Olivier, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2006.
- GUIDERE Mathieu, *Le choc des révolutions arabes : de l'Algérie au Yémen, vingt-deux pays sous tension*, Autrement, Paris, 2012.
- GUILHAUMOU Jacques, *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.
- GUILHAUMOU Jacques, « La modernité politique de la Révolution française », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 36-1, 2006.
- GUILLOY Christophe, *La France périphérique : comment a-t-on sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion, 2014.
- GUSDORF Georges, *La révolution galiléenne*, Payot, Paris, 1969.
- GUSDORF, Georges, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1969.
- HAAS Richard N., *War of Necessity, War of Choice: A Memoir of Two Irak Wars*, Simon & Schuster Ome, 2009.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie et pratique*. Traduction française G. Raulet, Paris, Payot, 1975.
- HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988.
- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- HÄGELE Ulrich, “War is over”, *Revue des Sciences Sociales*, 2006, n° 35, pp. 62-75.
- HALIMI Serge, *Le grand bond en arrière*, Paris, Fayard, 2006.

- HAMILTON Nigel, *Bill Clinton: Mastering the Presidency*, Public Affairs, 2007.
- HARPER John Lamberton, *American Visions of Europe : Franklin D. Roosevelt, George F. Kennan, and Dean G. Acheson*, Cambridge University Press, 1996.
- HAYEK Friedrich, *La route de la servitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
- HAYOUN Maurice-Ruben, *Maimonide ou l'autre Moïse*, Pocket, Paris, 2004.
- HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, LGF, 1994.
- HAZARD Paul, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Hachette Littératures, Paris, 2006.
- HEGEL Georg W.F., *La raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 10-18, 2003 [1822-1830].
- HELVETIUS Claude-Adrien, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Paris, Champion, 2011 [1773].
- HENNETON Lauric, *Histoire religieuse des États-Unis*, Paris, Flammarion, 2012, p. 323.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- HILBERG Raul, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 1985.
- HILL Bill Ong, « Beyond the Rhetoric of Assimilation and Cultural Pluralism: Addressing the Tension of Separatism and Conflict in an Immigration Driven Multiracial Society », *California Law Review*, 81, n°4, July 1993.
- HOBBS Thomas, *Léviathan, ou Traité de la matière, de la forme et du pouvoir d'une république ecclésiastique et civile*, Paris, Gallimard, 2000 [1651].
- HODGSON Godfrey, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven, The Yale University Press, 2009.
- HOFFMANN Stanley, *Gulliver empêtré : essai sur la politique étrangère des États-Unis*, Paris, Seuil, 1971.
- HOFSTADTER Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- DE HOOP SCHEFFER Alexandra, *L'Amérique de Barack Obama à l'aune de la multipolarité*, Rapport CERI, Mai 2009.
- DE HOOP SCHEFFER Alexandra, « Après l'effet Obama. Réflexions sur la relation États-Unis/ Europe ou le triomphe du pragmatisme mutuel », *Question d'Europe* n° 54, 18 janvier 2010.
- HOBBSAWN Eric, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court vingtième siècle, 1914-1991*, Éditions Complexes, 1994.
- HOFFMANN Stanley, *Gulliver empêtré : Essai sur la politique étrangère des États-Unis*, Paris, Seuil, 1971.
- HODGSON Godfrey, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven, The Yale University Press, 2009.
- HOFSTADTER Richard, "Lincoln and the Self-Made Myth", in (Robert D. Marcus and David Burner, Editors), *The American Scene: Varieties of American History*. 1971.

- HOFSTADTER Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- HORKHEIMER Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Traduction française Denis Authier, Paris, Payot, 2010.
- HOWARD Dick, *Aux origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet-Chastel, 2008.
- HUME David, *Treatise of Human Nature*, Dover Philosophical Classics, 1739-1740.
- HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- ISRAELEWICZ Erik, *L'arrogance chinoise*, Grasset, Paris, 2011.
- JACOBI Friedrich Heinrich, *David Hume ou la croyance, réalisme et idéalisme, Liberté, Providence et raison* (1787), Traduction française L. Guillermit, in *Le réalisme de Jacobi*, Presses de l'Université de Provence, 1982.
- JEANNENEY Jean-Noël, *Au regard de l'histoire. Du printemps arabe à l'élection présidentielle*, Paris, Autrement, 2012.
- JEFFERSON Thomas, *Écrits politiques*. Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- KANTOROWICZ Ernst, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957 [Traduction française : *Les deux corps du roi*, Gallimard, Paris, 1989].
- KAPLAN Robert D., *The Coming Anarchy : Shattering the Dreams of the Post Cold War*, New York, Random House, 2000.
- KASPI André, *Barack Obama, la grande désillusion*, Paris, Plon, 2012.
- KAUFMANN Burton I., *The Presidency of James Earl Carter Jr.*, Lawrence, University Press of Kansas, 1993.
- KEEGAN John, *The face of the battle*, London, Jonathan Cape, 1976.
- KELLERHAIS Merle David, « Le Président Obama dévoile une nouvelle stratégie de défense », *IIP Digital*, 5 janvier 2012.
- KEMPF Jean, *Les mots des États-Unis*, Presses Universitaire du Mirail, 2002.
- KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1997.
- KERSHAW Ian, *Hitler, Tome 1 : 1889-1936, Hubris*. Traduction française Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris Flammarion, 1999.
- KERSHAW Ian, *Hitler, Tome 2 : 1936-1945, Nemesis*, Traduction Française : Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris Flammarion, 2000.
- KEYNES John Maynard, *Essays in Persuasion*, Palgrave Macmillan, 1931.
- KHALIDI Rashid, "Denis Ross, More Israeli than the Israelis", *Washington Report on Middle East Affairs*, January-February 2012, pp. 18-19.
- KING Desmond & LIEBERMAN Robert C., « L'État aux États-Unis : nouvelles perspectives de politique comparée. Pour en finir avec le mythe de l'État faible », *Revue Française de Sociologie*, 52, 3, 2011, pp. 481-507.

- KINNAN George F., *American Diplomacy, 1900-1950*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
- KISSINGER Henry, "Obama's Foreign Policy Challenge", *The Washington Post*, 22 April 2009.
- KISSINGER Henry, *De la Chine*, Fayard, 2012.
- KOLAKOWSKI Leszek, « Le besoin religieux », *Rencontres internationales de Genève*, La Baconnière, Neuchâtel, 1974.
- KOSIC Karel, *La crise des Temps modernes*, Paris, Éditions de la Passion, 2003.
- KRAUTHAMMER Charles, "The Unipolar Moment", *Foreign Affairs*, Vol. 70, n°1, 1990-1991, pp. 23-33.
- DE LA GORCE Paul-Marie, « Ce dangereux concept de guerre préventive », *Le Monde Diplomatique*, Septembre 2002.
- LANDES David, *L'Europe technicienne*, Gallimard, Paris, 1973.
- LACORNE Denis, *La crise de l'identité américaine*, Paris, Gallimard, 1997.
- LACORNE Denis, *De la religion en Amérique*, Folio Essais, 2012.
- LACOUR-GAYET Robert, *Histoire des Etats-Unis. Tome I : Des origines à la fin de la guerre civile*, Paris, Fayard, 1976.
- LAÏDI Zaki, *Le monde selon Obama. La politique étrangère des États-Unis*, Champs Actuel, Flammarion, 2012.
- LASCH Christopher, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*. Traduction française Frédéric Joly, Paris, Climats, 2002.
- LASCH Christopher, *La culture du narcissisme*. Traduction française Michel Landa Paris, Flammarion, 2006.
- LATOUCHE Serge, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.
- LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1981.
- LE GOFF Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Seuil, Paris, 2003.
- LE GOFF Jean-Pierre, *La démocratie post-totalitaire*, La Découverte, 2002.
- LEFORT Claude, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.
- LEGENDRE Pierre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001.
- LEGENDRE Pierre, *L'autre bible de l'occident : le monument romano-canonique. Études sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Fayard, Paris, 2009.
- VON LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, 1714.
- LERICHE Frédéric, *La puissance des États-Unis*, Presses Universitaires du Mirail, 2012.
- LEVET Bérénice, *Le crépuscule des idoles progressistes*, Paris, Stock, 2017.
- LEYMARIE Philippe, « Par procuration », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2012.

- LIEBERMAN Robert C., « Weak State, Strong Policy: Paradoxes of Race Policy in the United States, Great Britain, and France », *Studies in American Political Development*, 16, 2, 2002, pp. 138-161.
- LINCOT Emmanuel & COURMONT Barthélémy, *La Chine en défi*, Paris, Erick Bonnier, 2012.
- LIPPMANN Walter, *U.S. War Aims*, New York, Overseas Publishers Inc., 1944.
- LIPSET Seymour Martin, *American Exceptionalism: A Double-Edge Sword*, New York, Norton, 1996.
- LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, Paris, Vrin, 1997 [1690].
- LORENZI Jean-Hervé (Dir.), *La guerre des capitalismes aura lieu*, Paris, Perrin, 2008.
- LOSURDO Domenico, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2014.
- LÖWITH Karl, *Histoire et salut*, Paris, Gallimard, 2002 [1949].
- LUCE Henry R., « The American Century », *Diplomatic History*, Vol. 23, n°2, 1999, pp. 159-171.
- MAÏMONIDE, Moïse, *Guide des égarés*, Paris, Verdier, 2012.
- MANN James, *The Obamians: The Struggle Inside the White House to Redefine American Power*, New York, The Viking Press.
- MANN Thomas, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 2002 [1918].
- MARCHESIN Philippe, *Introduction aux relations internationales*, Paris, Khartala, 2010.
- MARIENSTRAS Élise, *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance 1763-1800*. Paris, Maspero, 1976.
- MARIENSTRAS Élise, *La résistance indienne aux États-Unis. XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Gallimard, 2014.
- MAROUBY Christian, *L'Économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- MARTHOZ Jean-Paul, « Le tournant Obama ou le "réalisme éthique" », *Grotius International*, 31 mars 2009.
- MARX Karl, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006 [1844].
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- MEDALIA Johnatan, *Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty: Background and Current Developments*, Congressional Research Service Report for Congress, February 12, 2013.
- MELANDRI Pierre, « Les États-Unis : la continuation de l'unilatéralisme par d'autres moyens », in Bertrand Badie & Guillaume Devin (Eds.) *Le multilatéralisme*, La Découverte, 2007, pp.195-214.
- MELENCHON Jean-Luc, *De la vertu*, Paris, L'observatoire, 2017.
- MENANT Sylvain, « La religion au crible des Lumières », in Louis Châtellier, Claude Langlois & Jean-Paul Willaim, (Dir.) *Lumières, Religions et Laïcité*, Riveneuve, Paris, 2009, 57-72.

- MICHEA Jean-Claude, *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Paris, Climats, 2006.
- MICHEA Jean-Claude, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.
- MICHELET Jules, *Histoire de la Révolution française*, Robert Laffont, Bouquins, 1979 [1833-1844].
- MICHELETTI Pierre (Dir.), *Afghanistan. Gagner les cœurs et les esprits*, Presses Universitaires de Grenoble, 2011.
- DE MONTESQUIEU Charles-Louis, *Notes sur l'Angleterre*, Paris, Édouard Laboulaye, 1875.
- MELEZE-MODRZEJEWSKI Joseph, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris, Fayard, 2011.
- MOSSE Georges, *Les racines intellectuelles du III^e Reich*, Paris, Calmann-Lévy, 2006.
- NAKAGAWA Hisayasu, *Des Lumières et du comparatisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- NASH Gary, *Red, White, and Black: The Peoples of Early America*, Prentice Hall, 1974.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1989 [1882].
- NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971 [1887].
- NOLL Mark A. & HARLOW Luke E. (Eds.), *Religion and American Politics*, Oxford University Press, 2007.
- NOLTE Ernst, *La guerre civile européenne. National-socialisme et bolchévisme*, Paris, Éditions des Syres, 1987.
- NYE Joseph Samuel, *Bound to Lead*, New York, Basic Books, 1990.
- NYE Joseph Samuel, *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go it Alone*, Oxford University Press, 2002.
- NYE Joseph Samuel, *The Future of Power*, Public Affairs, 2011.
- OBAMA Barak H., *Les rêves de mon père. L'histoire d'un héritage en noir et blanc*, Paris, Presses de la Cité, 2008.
- ONFRAY Michel, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Grasset, 1997.
- ORWELL George, *1984*, Folio, 1972 [1948].
- OZOUF Mona, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989.
- OZOUF Mona, *De Révolution en République. Les chemins de la France*, Paris, Quarto Gallimard, 2015.
- PAINE Thomas, *The Rights of Man. Answer to Mr. Burke's Attack*, 1791. Traduction française Claude Mouchard, *Les droits de l'homme. En réponse à l'attaque de M. Burke sur la Révolution française*, Belin, Paris, 1987.
- PAINE Thomas, *Common Sense*. Traduction française B. Vincent, *Le sens commun*, Paris, Gallimard, 2007.

- PALMER Robert Rosewell, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton University Press, 2014.
- PAPE Robert, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, 2006.
- PASOLINI Pier Paolo, *Écrits corsaires*, Paris, Flammarion, 1976.
- PASOLINI Pier Paolo, *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique*, Paris, Seuil, 2002.
- PATTEN Allen, « The Republican Critique of Liberalism », in (Collin Farrelly, Ed.) *Contemporary Political Theory : A Reader*, London, Sage Publications, p. 159-168.
- PATTERSON Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, 1982.
- PAXTON Robert, *The Anatomy of Fascism*, New York, Alfred Knopf, 2004.
- PENROSE Charles William, « Letters from Junius », *The Deseret Weekly* 39, 1889.
- PETRE-GRENOUILLEAU Olivier, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2006.
- PICQ Jean, *Une histoire de l'État dans l'Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Sciences Po Les presses, 2009.
- DU PLESSIS Laurent Artur, *Le monde s'embrace*, Éditions Jean-Cyrille Godefroy, 2013.
- POCOCK John Greville Agard, *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- POCOCK John Greville Agard, *Vertu, commerce et histoire*. Traduction française H. Aji, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- POLANYI Karl, *La Grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983.
- POLIAKOV Léon, *Bréviaire de la haine ordinaire. Le III^e Reich et les Juifs*, Paris, Calmann-Levy, 1951.
- POLIAKOV Léon, *Auschwitz*, Folio Histoire, 1964.
- POPPER Karl, *La société ouverte et ses ennemis, Tome 1 : L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.
- PRANTL Jochen « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes G », *Critique Internationale*, n° 56, 2012, pp. 39-56.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété*, Paris, Les introuvables, 2000 [1862].
- RACINE Jean-Luc, « Le paradigme pakistanais », *Hérodote* n° 139, La Découverte, 2010, pp.1-49.
- RAWLS John, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- REDEKER Robert, *Le progrès ? Point final*, Paris, Éditions Ovadia, 2015.
- REICH Robert, *The Work of Nations*. Traduction française *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.
- RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Presses Pocket, Paris, Gallimard, 1992 [1862].

RENAUT, Alain (Dir.), *Histoire de la philosophie politique. Tome IV : Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy.

RICE Condoleezza, *The American Cause*, 2005.

RICHOMME Olivier & MICHELOT Vicent (Dir.), *Le bilan d'Obama*, Paris, Sciences Po. Les Presses, 2012.

RICŒUR Paul, *La critique et la conviction*, Paris, Calman-Lévy, 1995.

ROGIN Mark, *Les démons de l'Amérique : essai d'histoire politique des États-Unis*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

ROHART Valérie, « Les États-Unis de retour dans la zone Pacifique », *ASEAN/États-Unis*, 17, novembre 2012.

ROMAN-AMAT Béatrice, « 1869-1945. Émergence d'une superpuissance », *Herodote.net*, octobre 2016.

ROSENBERG Alfred, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1939. Traduction française : *Le Mythe du XX^e siècle*, 1986.

ROSIER-CATACH Irène, DE LIBEIRA Alain, RASHED Marwan & BÜTTGEN Philippe (Dir.) *Les Grecs, les Arabes et nous : Enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, Paris, 2009.

ROSTOW Walt W., in E. Morrison (Ed.) *The American Style*, New York, Harper, 1958.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, 1762.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, 2009 [1762].

ROUVILLOIS Frédéric, *L'invention du Progrès, aux origines de la pensée totalitaire*, CNRS Éditions, 2010.

ROUX François, *Auriez-vous crié « Heil Hitler » ? Soumission et résistance au nazisme : l'Allemagne vue d'en bas (1918-1946)*, Paris, Max Milo, 2011.

SANGER David E, *Confront and Conceal Obama's Secret Wars and Surprising Use of American Power*, Crown Publisher, 2012.

SANGER David E., "Obama Sped Up Wave of Cyberattacks Againsts Iran", *The New York Times*, June 1, 2012.

SANTANDER Sebastian (Dir.), *Puissances émergentes : un défi pour l'Europe ?*, Paris, Ellipse, 2012.

SCHLESSINGER Arthur, *L'Amérique balkanisée : une société multiculturelle désunie*, Paris, Economica, 1999.

SCHMITT Carl, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », in *La notion de politique : théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009.

SCHÜLLER Margot, *Le partenariat économique Chine-Allemagne. Une interdépendance croissante*, Note du CERFA 91, Janvier 2010.

SCHUMPETER Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990 [1942].

SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988 [1922, 1969].

SCHWARZ Benjamin, "The Diversity Myth", *The American Monthly*, 275, p. 57-67.

- SHERWOOD Robert E., *Le Mémorial de Roosevelt d'après les papiers de Harry Hopkins*, Volume I, Plon, Paris, 1950.
- SHUSTA Robert M., LEVINE Deena R., WONG Herbert Z., OLSON Aaron T. & HARRIS Philip R., *Multicultural Law Enforcement: Strategies for Peacekeeping in a Diverse Society*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1995. [6th Edition, 2015].
- SIEGFRIED André, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1927.
- SINGER Peter, *La libération animale*, Traduction française Louise Rousselle, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2012.
- SKIDELSKY Robert, *John Maynard Keynes, 1883-1946. Economist, Philosopher, Statesman*, London, Penguin Books, 2003.
- SKINNER Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.
- SKRENTNY John David, 2006, « Law and the American State », *Annual Review of Sociology*, 32, 2006, pp. 213-244.
- SLEETER Christine & MCLAREN Peter, *Multicultural Education, Critical Pedagogy, and the Politics of Difference*, New York, State University of New York, 1995.
- SMITH Adam, *La richesse des nations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- SOLJENISTSYNE Alexandre, *Le déclin du courage*, Paris, Seuil, 1979.
- SOLJENISTSYNE Alexandre, *L'archipel du Goulag*, Paris, Fayard, 1972.
- SOLJENISTSYNE Alexandre, « Comment l'Ouest a-t-il pu décliner de son pas triomphal à sa débilite présente », *Courrier International*, N° hors série, 2011.
- SPENGLER Oswald, *Le déclin de l'Occident. Esquisse de l'histoire universelle*, Tome I, Paris, Gallimard, 1976 [1918-1922].
- STERNELL Zeev, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.
- STRAUSS Leo, “What is Political Philosophy?”, in Hilail Guilden (Editor) *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, New York, 1975, p. 20.
- STRAUSS Leo, *La cité et l'homme*, Agora, 1987.
- SUPIOT Alain, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*. Paris, Le Seuil, 2010.
- TACKETT Timothy, *Le roi s'enfuit*, Paris, La Découverte, 2004.
- TAGUIEFF Pierre-André, *Du progrès*, Paris, Libido, 2001.
- TAILLAT Stéphane, « Stratégie et politique étrangère américaine : la “doctrine” Obama », *Alliance Stratégique*, 29 février 2012.
- TAJFEL Henri, BILLIG Michael G., BUNDY R. P. & FLAMENT Claude, “Social categorization and intergroup behaviour”, *European Journal of Social Psychology*, Vol. 1, April/June 1971, pp. 149-178.
- THENARD Pierre, « L'administration Obama à la manœuvre », *La Revue Internationale et Stratégique*, N° 83, Automne 2011, 131-140.

- THOMAS Yann, « Les artifices de la vérité en droit commun », *L'homme*, 2005/3-4, pp. 113-130.
- DE TOCQUEVILLE Alexis, *L'Ancien Régime et la Révolution française*, Folio Histoire, 1987 [1856].
- DE TOCQUEVILLE Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF Flammarion, 1989-1993 [1864].
- TODD Emmanuel, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Folio Actuel, 2011.
- TOYNBEE Arnold J., *A Study of History*, London, New-York, Oxford University Press, 1988.
- TUCKER Josiah, *Collected Works*, Londres, Routledge, 1775-1782.
- VAÏSSE Justin, *Barack Obama et sa politique étrangère (2008-2012)*, Paris, Odile Jacob, 2012.
- VALERY Paul, « La crise de l'esprit », *La Nouvelle Revue Française*, 71, 1919, pp. 321-337.
- VAN RUYMBEKE Bertrand, *L'Amérique avant les États-Unis*, Paris, Flammarion, 2013.
- VANDAL Gilles, « L'exceptionnalisme comme fondement moral de la politique étrangère », in Charles-Philippe David (Dir.) *Théories de la politique étrangère américaine*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012.
- VANEIGEM Raoul, *Traité des savoir-vivre à l'égard des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1967.
- VINCENTI Luc, *E. Kant : Philosophie pratique*, Paris, Ellipses, 2007.
- VIOULAC Jean, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, 1763.
- WADE Robert Hunter, *The American Empire and its Limits*, London School of Economics and Political Science, 2002.
- WALZER Michael, *What it Means to Be an American*, New York, Marsilio, 1992.
- WHITE Graham & MAZE John, *Henry A. Wallace, His Search for a New World Order*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1995.
- WILLIAMS Walter L., « United States Indian Policy and the Debate over Philippine Annexion. Implications for the Origins of American Imperialism », *The Journal of American History*, Vol. 66, March 1980, pp. 810-831.
- WOLFF Francis, *Il n'y a pas d'amour parfait*, Paris, Fayard.
- WOOD Gordon S., *La création de la République américaine*. Traduction française : F. Delastre, Paris, Belin, 1991.
- WOODS Randal B., *A Changing of the Guard. Anglo-American Relations. 1941-1946*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990.
- WOODWARDS Bob, *Obama's Wars*, New York, Simon & Schuster, 2010.

WRIGHT Thomas, "Toward Effective Multilateralism: Why Bigger May Not Be Better", *The Washington Quarterly*, Volume 32, Issue 3, 2009, pp. 163-180.

ZAKARIA Fareed, *The Post-American World and the Rise of the Rest*, The International Bestseller, 2009.

ZINN Howard, *People's History of the United States. 1492-Present*, New York, Harper Collins Publisher, 2003.

ZOLLER Élisabeth (Dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005.