

CAHIERS D'ÉPISTÉMOLOGIE

Publication du *Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée*

Directeur: Robert Nadeau

Département de philosophie, Université du Québec à Montréal

Miettes pour une philosophie de l'histoire post-historiciste

Philippe Nemo

Cahier n° 2007

270^e numéro

UQÀM

<http://www.philo.uqam.ca>

Cette publication, la deux cent soixante-dixième de la série, a été rendue possible grâce à la contribution financière du *Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche* du Québec ainsi que du *Programme d'Aide à la Recherche et à la Création* de l'UQAM.

Aucune partie de cette publication ne peut être conservée dans un système de recherche documentaire, traduite ou reproduite sous quelque forme que ce soit - imprimé, procédé photomécanique, microfilm, microfiche ou tout autre moyen - sans la permission écrite de l'éditeur. Tous droits réservés pour tous pays./ All rights reserved. No part of this publication covered by the copyrights hereon may be reproduced or used in any form or by any means - graphic, electronic or mechanical - without the prior written permission of the publisher.

**Dépôt légal – 2^e trimestre 2000
Bibliothèque Nationale du Québec
Bibliothèque Nationale du Canada
ISSN 0228-7080
ISBN 2-89449-070-4**

© 2000 Philippe Nemo

Ce cahier de recherche a été publié grâce à l'assistance éditoriale de Michel Robillard, étudiant au programme de maîtrise en philosophie à l'UQAM.

Miettes pour une philosophie de l'histoire post-historiciste

Philippe Nemo

**Centre de Recherche en Philosophie Économique
ESCP-EAP
Paris**

nemo@escp-eap.net

Ce texte a été préparé pour le séminaire du GREC (Département de philosophie, Université du Québec à Montréal) du vendredi 19 mai 2000.

L'histoire nous confronte à un paradoxe. Plus on la pratique, plus on prend conscience de ce que le passé — tout le film des événements, tout le matériau de la culture — est « lourd », « non-manipulable », tant est massive la somme de générations et de circonstances qui l'ont produit. Impossible de croire qu'on pourrait changer le cours des événements, puisqu'on ne saurait s'affranchir des contraintes du passé. L'homme ne part jamais d'une table rase. L'histoire est une leçon de fatalisme.

A un autre point de vue, on a le sentiment, au contraire, d'une singulière « légèreté » de l'histoire. Car le chercheur constate que ces réalités historiques complexes, parce qu'elles sont apparues à un certain moment, à la faveur de certaines circonstances, à l'initiative de certains acteurs, dont les motivations peuvent souvent être connues avec précision, sont essentiellement contingentes. D'autres décisions auraient pu être prises, les événements auraient pu tourner tout autrement, et alors d'autres idées, d'autres valeurs, d'autres institutions se seraient imposées. L'histoire redevient alors ouverte, matière à projets. Il cesse d'être absurde de vouloir forger délibérément le futur. Même le sens du passé semble pouvoir, lorsque certaines réalités seront advenues, être rétrospectivement métamorphosé et aboli. L'histoire devient une leçon de liberté. Les deux impressions sont cependant trompeuses. Si l'historien uniquement attaché aux faits est condamné au fatalisme, le philosophe uniquement attaché aux idées risque de l'être à l'utopie.

Je me demande s'il n'existe pas une autre approche qui permettrait d'échapper à ces deux formes de non-sens. Ce serait celle d'une philosophie de l'Histoire qui s'appuierait systématiquement sur la connaissance empirique sérieuse que procure le travail des historiens, mais qui refuserait le prosaïsme de ces derniers et qui, conformément à la vocation principale de la philosophie, considérerait que l'événement particulier ne prend un sens que rapporté au contexte le plus large

qui est accessible à la réflexion étant donné le développement du savoir humain de l'époque. Celui qui adopterait cette perspective serait peut-être alors en mesure de discerner, dans le cours des événements historiques, les lignes de développement, de régression, mais aussi les points de fracture et d'hésitation où l'action humaine peut trouver prise rationnelle. Il pourrait faire des choix qui aient un sens, qui ne soient pas les choix de la taupe. Il structurerait un *champ des possibles*.

J'ai employé l'expression maudite « philosophie de l'Histoire ». Ce n'est pas, en effet, parce que les historicismes, depuis Condorcet, Comte, Hegel ou Marx, ont erré — comme l'a si bien montré Karl Popper — que l'esprit humain doit s'abstenir désormais de toute réflexion générale sur l'Histoire, non plus d'ailleurs que sur l'Evolution ou la Cosmologie (dont je dirai quelques mots pour finir).

Plutôt que des considérations méthodologiques abstraites sur ce que pourrait être une philosophie de l'histoire ainsi conçue, je voudrais, dans ce qui suit, énumérer quelques exemples, que j'espère non-triviaux, où se fait particulièrement bien sentir le paradoxe de la nécessité et de la contingence en histoire culturelle. Ces exemples sont puisés dans le matériau amassé tout au long du travail que je mène depuis des années sur l'histoire des idées politiques¹.

J'essaierai de montrer, sur ces exemples, comment l'histoire hésite souvent et comment, loin de dérouler inexorablement un scénario écrit « dans le marbre », elle bascule dans un sens ou dans l'autre pour des « riens », et comment néanmoins, à partir de ces « riens », elle se joue à créer des réalités vénérables et formidables — comme une coulée de lave qui ne s'est écoulée à droite plutôt qu'à gauche sur la pente du volcan le jour de l'éruption qu'en raison d'un accident infime du terrain, mais qui se solidifie ensuite pour l'éternité géologique. Ainsi naissent des religions,

¹ Premier volume paru : *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, PUF, 1998.

des codes moraux, des civilisations, des institutions, des visions du monde. Les artefacts de l'histoire deviennent alors en effet du marbre, mais du marbre posé, on le voit bien, sur un socle d'argile. Car si à Dieu, qui crée lui aussi *ex nihilo*, on peut prêter un dessein, fût-il impénétrable, le même crédit peut-il être accordé à l'histoire humaine ?

J'énumérerai simplement ces exemples sans les développer (je donnerai oralement les précisions nécessaires)².

1) *La création de la Torah par les avatars successifs de l'histoire politique des Hébreux*

Il est assez bouleversant que la Torah, le plus sacré des textes sacrés, ait été constitué à la faveur d'un processus où les contingences politiques interviennent à tout moment.

J'évoquerai certains moments cruciaux de la constitution de la Torah, éclairés par la théorie des quatre « documents », yahviste, élohiste, deutéronomique, sacerdotal. Les documents yahviste et élohiste doivent leur rédaction à la séparation des royaumes de Jérusalem et de Samarie. Le document deutéronomique à la réforme de Josias, le document sacerdotal aux circonstances de l'Exil. Leur fusion s'échelonne en plusieurs étapes, dont chacune a aussi sa raison politique. La rédaction définitive du texte est due à l'initiative des gouverneurs judéo-perses Esdras et Néhémie, à l'époque de la reconstruction du Temple. Leur motivation était de procurer un texte sûr et unique pour toute la diaspora. Les juifs ayant obtenu des Perses le droit de vivre selon leur Loi, et étant présents sur toute l'étendue de l'Empire, il fallait bien que les satrapes, administrateurs et juges perses disposassent d'un texte de référence stable. Un des aspects les plus troublants de ces « coups de pouce » des événements historiques sur la constitution du texte

² J'aurais pu évoquer d'autres exemples : la création de la raison scientifique par la Cité grecque, la création de l'égalité devant la loi, donc de l'homme occidental, par ces mêmes Grecs, la création de la propriété privée, donc de *l'ego* humain, par le droit romain, la mise sous tension eschatologique du temps de l'Histoire par la morale biblique... Certains de ces autres exemples pourront être évoqués dans la discussion.

le plus nécessaire — celui qui prétend normer, pour l'éternité, toute existence individuelle et collective — est l'accent mis peu à peu sur Jérusalem, ville cananéenne au moment de la création de la « confédération israélite » des premiers temps, et qui va devenir peu à peu le centre de l'Etat, du monde, du cosmos, par une série d'inflexions infiniment improbables.

2) *La création du judaïsme par les Pharisiens*

.Après la catastrophe de 70-74, c'est-à-dire la « guerre juive » et la répression terrible menée par Titus, il n'y a plus en Israël de roi juif, plus de Temple, plus d'espoir possible en Jérusalem, du moins dans un avenir prévisible ; les révoltés ont été impitoyablement éliminés, qu'il s'agisse des Zélotes, des Esséniens ou des Sadducéens.

Les Romains sont soucieux, malgré tout, de trouver un *modus vivendi* avec le peuple juif, aux particularités religieuses si affirmées. C'est pourquoi ils traitent avec les Pharisiens, qui n'avaient pas été en pointe dans la lutte parce qu'ils visaient moins à la restauration de l'Etat qu'à l'obtention de la liberté religieuse.

Les Pharisiens obtiennent des Romains l'autorisation d'ouvrir à Jamnia (ville de la côte, près de Jaffa) une école destinée à former des rabbins et donc à développer le service des synagogues. Ce centre reprendra progressivement certaines fonctions judiciaires du Sanhédrin. C'est sous l'égide de cette école qu'en 90 le canon de l'Ancien Testament juif est définitivement fixé, ainsi que la liturgie³. Après la révolte de Simon Bar-Kosiba, l'école sera transférée à Tibériade, en Galilée. Elle est animée par des Pharisiens modérés et dirigée par des patriarches appartenant notamment à la famille Hillel.

Un autre facteur historique joue alors un rôle important dans la transformation du judaïsme : le décentrement vers l'Orient non-romain.

³ Notamment les *prières quotidiennes individuelles* ou les *prières communautaires* récitées à la synagogue.

Lors des événements de 70, beaucoup de rabbins avaient fui à Babylone où existait une communauté de diaspora active et prospère. Cette communauté, enrichie de nouveaux exilés, put s'organiser sous la direction d'un « exilarque » qui se disait de descendance davidique (cette organisation bénéficia de la tolérance du pouvoir parthe, puis perse sassanide). A Babylone aussi on fonda des écoles rabbiniques supérieures et, vers le III^e siècle, le judaïsme babylonien commença à gagner en importance sur le judaïsme palestinien. Cette prééminence fut confirmée après l'arrivée des musulmans au VII^e siècle. Pendant cette période se constitua une nouvelle tradition écrite, base du judaïsme pendant toute l'ère chrétienne jusqu'à aujourd'hui : le *Talmud*, somme de la Michna (commentaires de la Torah rédigés dans les trois premiers siècles de notre ère) et de la Guemara (commentaires des précédents).

Le « Talmud de Jérusalem » a sans doute été achevé vers le milieu du V^e siècle, à Tibériade (où les Romains suppriment le patriarcat vers 425). Il commente 39 traités de la Michna. Le « Talmud de Babylone », achevé aux VII^e-VIII^e siècles, est plus long (quelque 6 000 pages) et mieux construit ; c'est lui qui va s'imposer comme texte de référence dans tout le judaïsme rabbinique.

On peut ainsi dire que c'est du redémarrage de la religion mosaïque à partir d'une et d'une seule des branches de la société juive, le pharisaïsme, qu'est sorti le judaïsme actuel, pendant qu'une autre branche, certes non moins « juive », l'essénisme, se prolongeait dans le christianisme.

Que nous enseigne cette portion d'histoire éclairée par l'érudition moderne ? D'abord que, contrairement à une opinion reçue, judaïsme et christianisme sont donc des religions exactement contemporaines. Elles sont nées toutes deux à la suite de la même rupture dans l'histoire du peuple biblique. Certes, elles se réfèrent toutes deux à l'Ancien Testament. Mais chacune d'elles a constitué une nouvelle écriture sacrée, qui est sa vraie norme immédiate : la *patristique* qui a

forgé la doctrine chrétienne (et notamment établi le *credo*) et le *Talmud* qui a forgé les croyances et pratiques du judaïsme, et ces deux corpus sont contemporains, datant des sept ou huit premiers siècles de notre ère.

On peut remarquer, ensuite, que certains des traits qui nous paraissent aujourd'hui les plus caractéristiques du judaïsme, qui constituent presque désormais, pour la communauté juive, une « nature », se sont forgés, en réalité, à partir de cette bifurcation.

Le judaïsme rabbinique, ayant fait le choix d'un rejet de l'hellénisme et de la romanité et d'un repli sur les communautés de Diaspora, oubliera la dimension prosélyte et universaliste qui était celle de la religion biblique jusqu'à cette date. Il va donc devenir ethnocentré et s'enfermer dans une pratique des mariages endogamiques qui créera au fil des siècles une quasi-race.

L'accent mis sur l'orthopraxie, plutôt que sur la doctrine, se comprend par la nécessité absolue de conserver la communauté dans un monde où l'Etat ni le territoire nationaux n'existent plus et où la diaspora, sans ces pratiques, risquerait de se dissoudre dans les sociétés hôtes. Il est vrai que ce processus s'enclanche dès l'Exil, mais c'est le judaïsme rabbinique qui le couronne. Or rien n'est plus étranger, en un sens, à l'esprit prophétique, que ce poids donné à la lettre.

De même, dans cette refondation rabbinique du judaïsme vont s'effacer, ou du moins passer au second plan, certains traits essentiels de la religion biblique antérieure, le messianisme apocalyptique, la foi dans une intervention miraculeuse de Dieu dans l'histoire, tout ce qui s'était fait jour dans la littérature prophétique du temps de l'Exil, puis, de façon de plus en plus exacerbée, à partir de la persécution d'Antiochus Epiphane, traits qui s'étaient exprimés surtout dans l'essénisme et que conservera en partie le christianisme.

3) *La constitution du credo chrétien sous l'égide de l'Empire romain*

Le christianisme, lui, s'épanouissant au sein de l'Empire romain en ses deux parties, grecque et latine, va voir sa doctrine développée par des « gentils » de formation intellectuelle grecque. On a souvent observé, du moins aux Temps modernes, que c'était cette circonstance qui avait donné à la théologie chrétienne son visage distinctif, cette forme philosophique, cette onto-théologie systématique si différente de la *hokhmah* talmudique.

Chacun sait que le concile de Nicée a joué un rôle crucial dans l'élaboration de la doctrine trinitaire, et plus généralement les conciles œcuméniques tenus sous l'égide de l'Empire ont été la condition *sine qua non* pour que s'établisse une doctrine chrétienne unitaire.

Par ailleurs — même si ce dossier est moins documenté que les précédents — il existe une relation subtile entre le monarchisme romain et la conception que le christianisme va se faire de Dieu. En effet, on sait que, bien avant la conversion de Constantin, il existait à Rome un monothéisme païen (qui culmine avec la « théologie solaire » en honneur sous les Sévères puis sous Aurélien, qui fait ériger un temple au *Sol invictus*) et philosophique (qui remonte, lui, aux premiers philosophes grecs)⁴. Les théoriciens politiques comme Dion Chrysostome, ou les néopythagoriciens comme Diotogène ou le Pseudo-Ecphante, posent que l'Empereur est le représentant terrestre de ce Dieu unique, qui règne sur le cosmos mais mandate son lieutenant pour gouverner la Terre sans partage. La cour impériale romaine aux temps du dominat, comme plus tard la cour byzantine, est à l'image de la cour céleste de ce Dieu.

Il va donc se passer une chose étrange. Le culte que les chrétiens rendront à leur Dieu se moulera à bien des égards sur le culte que les sujets romains rendent au *Dominus mundi*. La gémulation, l'encensement sont des aspects du cérémonial impérial transposés tels quels dans la liturgie

⁴ Cf. notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 412 sqq.

romaine.⁵ D'une façon générale, le Dieu chrétien, grandiose, vertical, solaire, transcendant, emprunte à la sacralité de cette monarchie sacrée qu'était l'Empire romain, lui-même forgé à bien des égards sur les monarchies sacrées hellénistiques.

C'est là une inflexion étrangère au prophétisme biblique qui ne cesse de critiquer les rois et le principe même de la royauté⁶. Les juifs rabbiniques, dans leur refuge de Babylone, et n'ayant pas constitué d'Etat, voient par définition la transendance divine à travers d'autres prismes. Ce prisme-là ne sera sérieusement remise en cause au sein du christianisme que par la Réforme.

4) *La création de l'Eglise romaine par les Francs*

On sait que la France est la « fille aînée » de l'Eglise. Il serait plus juste de dire qu'elle en est la mère. C'est en effet à la suite de l'accord politique passé entre les papes (Zacharie en 751, puis Etienne II en 754) et Pépin le Bref, que la papauté s'est vu reconnaître comme l'unique patriarcat de l'Occident latin.

Les deux parties avaient un intérêt vital à cet accord. Rome était mortellement menacée par les Lombards. Le pape ne pouvait faire appel au *basileus* pour se défendre : celui-ci était lui-même menacé, au même moment, par l'avancée arabe en Orient. Quand bien même il eût pu envoyer une armée pour secourir ses sujets romains, cette intervention n'aurait guère fait l'affaire du pape, qui était quasi-indépendant de Byzance depuis des lustres et aurait, en cas de retour du *basileus* sur la scène italienne, été réduit au statut de simple patriarche provincial et de fonctionnaire révocable.

⁵ Autre exemple fort instructif de la perméabilité des valeurs religieuses aux logiques politico-sociales : le geste occidental de la prière (les mains jointes), est, d'après Marc Bloch (*La société féodale*), un décalque du geste féodal de l'hommage. On prie Dieu comme on fait allégeance à son seigneur. Les Anciens priaient les mains ouvertes.

⁶ Cf. le texte célèbre de 1 S 8, 4-9, et notre présentation, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 471-473.

Faire appel aux Francs était donc, pour lui, une solution habile : ils le débarrasseraient des Lombards, repasseraient ensuite les Alpes, le reconnaîtraient comme chef spirituel de la chrétienté latine, et, *last but not least*, lui reconnaîtraient la souveraineté temporelle sur l'Italie centrale. Pépin, de son côté, « maire du palais » détenteur depuis longtemps du pouvoir de fait, avait besoin du pape pour obtenir le pouvoir de droit, déposer Childéric, devenir roi légitime des Francs et fonder la dynastie carolingienne.

C'est sur ces bases que l'accord fut scellé, puis dûment exécuté. Pépin, puis ses enfants, furent « sacrés », comme l'avaient été auparavant des rois Wisigoths, à l'imitation de l'onction des rois d'Israël — une invention prodigieuse des clercs qui remplaçait la légitimité magique de la lignée mérovingienne par une sacralité proprement biblique. L'accord fut renforcé ensuite, toujours à l'initiative de Rome, par la *renovatio imperii*, la reconstitution de l'Empire romain d'Occident en faveur de Charlemagne, fils de Pépin. L'Empire romain était « transféré » aux Francs. Désormais, il y avait deux chrétientés, l'une orientale, avec son Empereur grec et son patriarche de Constantinople, l'autre occidentale, avec son Empereur franc (puis « romain-germanique ») et son pape de Rome.

Ce fut, réellement, la cause de la naissance de l'Eglise romaine catholique et apostolique dont s'inaugura alors la longue carrière. Car ce fut Charlemagne qui imposa la liturgie romaine (et la règle bénédictine, également romaine) à tout l'Empire (il ne put l'imposer à Milan, la vieille rivale politique de Rome). Rome seule n'y fût jamais parvenue. En récompense, ce rustre brutal qu'était Charlemagne fut autorisé à ajouter un article au Credo (le *filioque*)...

Le destin de l'Eglise romaine n'allait cesser, à partir de là, de diverger de celui de l'Eglise orthodoxe, jusqu'au schisme officiel de 1054.

Je ne vois pas comment échapper à cette conclusion : si les rois Mérovingiens avaient été un peu moins « paresseux », le catholicisme n'aurait pas existé.

5) *La création de l'Occident par la papauté*

Y aurait-il, sans l'Occident, une modernité, une science ? Or l'identité occidentale est le fruit improbable de la rencontre de trois civilisations, l'hellénisme, la romanité et la civilisation biblique, rencontre opérée seulement aux XI^e-XIII^e siècles à l'initiative de quelques clercs inspirés.

Le principe d'une explication de la naissance de l'« Occident » est présenté dans le livre admirable d'un auteur américain, Harold J. Berman⁷, et j'ai développé moi-même substantiellement cette problématique, tant dans mon *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* que dans un article spécialement consacré à cette unique question.⁸

Le dossier est vaste et je ne puis, ici, qu'évoquer très rapidement quelques faits saillants.

L'esprit de la « Révolution papale » : de la dialectique du zéro et de l'infini à une arithmétique du plus et du moins

Au XI^e siècle, mille ans après la promesse de la Parousie, il apparaît aux âmes ferventes que le retour du Messie se fait singulièrement attendre. On pressent que si le Messie ne revient pas, c'est qu'il manque quelque chose, qu'une condition n'est pas remplie : l'humanité n'est pas digne que le Messie fasse d'elle à nouveau son séjour.

Certains hommes, théologiens, papes, moines, en concluent que les chrétiens doivent faut changer fondamentalement d'attitude intellectuelle et morale. Ici la contingence de l'histoire revêt l'aspect de la prophétie. Si ces hommes, comme Hildebrand (Grégoire VII) et ses partisans,

⁷ Harold J. BERMAN, *Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983.

⁸ Philippe Nemo, « Athènes, Rome, Jérusalem », in *L'Union européenne et les Etats-nations, The European Union and the Nation-State*, Actes du colloque de l'ESCP de janvier 1996, Presses de l'ESCP, 1997.

d'Humbert de Moyenmoutiers, de saint Pierre Damien ou Hugues de Die, à saint Thomas Beckett, à Lanfranc, à saint Anselme et à saint Bruno, n'eussent pas existé et si on ne sait quelle mouche ne les avait pas piqués, rien ne se serait passé, et nous serions peut-être encore en train de chasser dans les forêts médiévales vêtus de grossiers tissus.

Le point de départ, en effet, est entièrement spirituel. Il y avait eu, jusque-là, des chrétiens dans le monde ; ces hommes eurent le sentiment qu'il fallait désormais christianiser le monde. Alors que les chrétiens s'étaient contentés de vivre dans le monde en pérégrins, en attendant que Dieu daigne apporter de l'extérieur le salut, et en abandonnant le monde à son péché et à son idolâtrie (raison pour laquelle, au Haut Moyen Âge, les hommes qui occupent « le haut du pavé » sont les moines, parce qu'ils coupés du monde et de sa souillure, parce qu'ils sont voués à la contemplation et à la prière et ont déjà un pied sur l'échelle qui monte au Ciel), il convient désormais que les chrétiens transforment le monde, l'améliorent, y fassent advenir plus de justice, de paix, d'ordre, moins de violence et de cruauté, donc qu'ils « mettent la main à la pâte » et entreprennent l'effort de connaissance et d'action qu'implique ce programme messianique. Dieu a parlé, il a dit tout ce qui était nécessaire ; mais les hommes ne l'ont pas encore bien compris. Dieu attend. La balle est dans le camp des hommes. Quand ils auront agi, Jésus reviendra. Tel est le but vers lequel le pape, *pastor angelicus*, se persuade qu'il doit conduire son troupeau.

La naissance de ce projet dans la tête des papes et de leurs entourages va produire des effets « civilisationnel » inouïs. En effet, comme la coopération des hommes est désormais perçue comme nécessaire au perfectionnement de la Création, la faculté humaine par excellence, la raison, est mobilisée. Or la raison est mesure et nombre, et non un « tout ou rien ». C'est ce que disent la théologie et la philosophie du temps (saint Anselme, Pierre Lombard, Abélard...).

Les doctrines anselmiennes de l'expiation et de l'Incarnation

On le voit nettement, par exemple, dans la doctrine de l'expiation chez saint Anselme. Dans l'Antiquité chrétienne et au haut Moyen Âge, l'expiation est conçue comme un « tout ou rien ». Pour saint Augustin, l'homme, par son péché, mérite la mort. Il est vrai que quelques uns sont sauvés par grâce. Mais c'est là un miracle qui ne dépend pas des hommes. Les hommes sont ontologiquement misérables, des néants par rapport à Dieu. Leurs œuvres ne contribuent en rien au salut, selon la thèse « pessimiste » de saint Augustin que reprendra à son compte la première Réforme.

Saint Anselme ne le nie pas : le péché n'est pas rachetable par les seules puissances humaines. Mais Anselme fait subir à la thèse une inflexion décisive. Cela n'est vrai, dit-il, que du *péché originel*, en effet infini, et qui ne peut être compensé par des œuvres humaines, par nature finies. Or le péché originel a été racheté, expié par la Croix. Il ne reste donc aux hommes individuels à expier que leurs péchés particuliers. Or ceux-ci ne sont pas infinis comme le péché originel : ils sont finis et connaissables.

D'où leur accessibilité à la mesure. Une *arithmétique du plus et du moins* va relayer la *dialectique du zéro et de l'infini* prévalant dans le christianisme ancien.

Le même saint Anselme, dans sa doctrine de l'Incarnation (*Cur Deus homo ?*), confirme cette inflexion essentielle. La thèse, en gros, est que l'Incarnation était *nécessaire* au salut. Il fallait que Dieu se fît homme pour que l'homme pût se faire Dieu. Il fallait une *médiation* entre la Terre et le Ciel pour que le chemin de l'une à l'autre ne soit pas purement « vertical », mais devienne un itinéraire progressif, où l'homme puisse monter pas à pas, à la faveur d'efforts qui soient à sa portée.

L'art occidental illustre au même moment ces tendances, en représentant la Croix et de l'homme de douleurs dont on dessine, peint ou sculpte avec fascination les plaies (alors que les Christs orthodoxes demeurent des icônes nimbées de gloire et comme irréelles).

Au XII^e siècle apparaît d'ailleurs le thème théologique du Purgatoire, espace permettant d'apurer les comptes contractés ici-bas (donc chaque bonne ou mauvaise action accomplie compte dans le bilan final ; on ne peut plus arguer d'un déficit excessif de son compte pour jeter l'éponge et se réfugier dans l'abstention).

Surtout, on redécouvre le droit romain savant de Justinien qui est réétudié à Bologne par Irnerius à l'initiative de la papauté. Nécessité existentielle, et non simple curiosité intellectuelle (en ce dernier cas, le *corpus* de Justinien, dont des manuscrits, quoique rares, étaient disponibles en Occident depuis leur publication, auraient été réétudiés depuis longtemps). En effet, le droit romain est œuvre de raison par excellence, il permet de mesurer ce qui est *mien* et *tien*. On n'avait pas besoin du droit romain quand on n'avait pas besoin de mesure, quand on croyait seulement au « tout ou rien » du salut et de la perte.

De même, peu après, on va redécouvrir la philosophie — c'est-à-dire la science — grecque. On n'avait pas besoin non plus de cette autre expression de la raison humaine quand on n'avait pas besoin de connaître le monde, mais seulement de le fuir.

Les principales mesures prises par la papauté

Christianiser le monde est donc le grand programme de la papauté médiévale. Rappelons l'ensemble des mesures prises par les papes réformateurs à cet effet entre le XI^e et le XIII^e siècle (on parle traditionnellement de la « Réforme grégorienne », mais Berman préfère parler de « Révolution papale ») :

- La libération de l'Eglise de l'emprise laïque, par l'élection du pape par un conclave de cardinaux dès 1059, par le refus de l'investiture laïque, par la centralisation administrative qui transforme la papauté en monarchie quasi-absolue, la première du genre au Moyen Âge, mais affranchit par cela même les clergés nationaux du poids politique et du pillage économique des rois et seigneurs laïques ;
- La réforme intérieure de l'Eglise par la lutte contre la simonie et le nicolaïsme.
- L'imposition du célibat des clercs, qui permet de transformer l'Eglise en un corps social autonome, aux richesses inaliénables, qui sera capable d'être un véritable « pouvoir spirituel » exerçant une influence sur le reste des hommes (ce que résume l'expression *libertas ecclesiae*) ;
- La promotion d'un droit canonique nouveau, qui mettra la technique du droit romain au service d'une inspiration évangélique : ainsi le droit sera-t-il christianisé, et inversement la morale chrétienne passera dans le droit, au prix de compromis, certes, mais en échange de l'acquisition d'une puissance effective de transformation.
- L'utilisation de la législation comme outil de transformation sociale (les ordonnances générales de Saint Louis).
- La papauté va encourager la naissance des universités, dans le sillage de Bologne
- Elle va susciter la création et gérer le développement des ordres mendiants, ordres monastiques d'un nouveau genre, activistes plus que contemplatifs, tournés vers la conversion du monde et spécialement des hérétiques.
- Elle va provoquer la tenue des grands conciles œcuméniques, véritables assemblées constituantes de la chrétienté qui, en réglant les grands problèmes de discipline ecclésiastique, de morale de la famille, de l'économie et du commerce, de la guerre et de la paix, en promouvant d'une manière générale les voies de droit contre les voies de fait, restructurent la société en

profondeur (cette remise en ordre se fait, il est vrai, aux dépens des hérésies et au prix d'une véritable mise hors la loi des juifs)

- Ces transformations rendent possible une extraordinaire expansion géopolitique des pays catholiques : Reconquista espagnole, Croisades, conquête du Nord-Est germanique ou *Drang nach Osten...*

Unicité de cette cristallisation historique

Berman souligne que cette inflexion décisive ne s'est produite qu'en Occident. Elle ne s'est pas produite, évidemment, dans les cultures non gréco-romaines (sans laïcité et sans science), non plus que dans les cultures non-bibliques (sans eschatologie messianique). Mais elle ne s'est pas non plus produite dans une culture qui est à l'évidence à la fois gréco-romaine et chrétienne, Byzance. Irrémédiablement séparée, nous l'avons vu, de l'Eglise romaine, l'Eglise orientale est restée totalement à l'écart de la « Révolution papale ».

Par suite, dans toute l'orthodoxie, on continue à rester dans un esprit mystique de « tout ou rien ». On croit au miracle et non à la mesure, à l'apocalyptique et non à l'ouvrage modéré et progressif de la volonté et de la raison. Société où les cierges brûlent toute la journée dans les églises et les monastères omniprésents, où le monachisme et tout le clergé restent essentiellement contemplatifs, où l'on continue à se contenter de prier.

De cette coupure, provoquant une durable incompréhension réciproque, toute l'œuvre de Dostoïevski porte tragiquement témoignage. Dans la justement célèbre « Légende du Grand Inquisiteur » des *Frères Karamazov* est durement instruit le procès de l'Eglise romaine. Elle est coupable d'avoir accepté un compromis avec la Terre, d'avoir cessé d'exiger de tous les hommes un inconditionnel Amour. Mais Dostoïevski ne voit pas que, si l'amour consiste à aider réellement les pauvres, il peut conduire à composer avec le monde ; que vouloir aller au Ciel par

étapes et avec méthode, ce n'est pas renoncer au Ciel ; que la « verticalité » orthodoxe peut être inversement immorale.

Ainsi l'orthodoxie, grecque, romaine et chrétienne, n'a pas été *occidentale*. Voilà pourquoi, en particulier, la Russie est scientifiquement et économiquement handicapée par rapport aux pays occidentaux. Voilà pourquoi les Russes, aujourd'hui encore, estiment plus l'homme capable de se tuer par l'alcool ou par le jeu, pourvu qu'il soit aimant, que l'homme (le Germanique pesant, pour ne pas parler du prosaïque Anglo-Saxon) qui travaille, compte et prévoit.

6) *La création de l'étatisme par la France*

Notre dernier exemple nous fait changer de registre et d'époque, mais il suscite la même interrogation philosophique sur l'auto-genèse de l'Histoire.

Parmi les pays démocratiques occidentaux comparables, la France est assurément celui où l'Etat a le plus grand poids. Les prélèvements obligatoires atteignent un sommet, plus du quart de la population active appartient à la fonction publique, l'Etat dirige une partie considérable de la vie économique et sociale, et la totalité, ou peu s'en faut, de l'éducation et de la culture. *Last but not least*, l'opinion publique française paraît s'accommoder de cette situation.

Il convient de s'interroger sur ses causes. S'agit-il d'un atavisme, d'un « tempérament » national ? C'est, bien plutôt, le résultat de l'histoire.

C'est en France que la féodalité est allée le plus loin dans le sens d'une fragmentation et d'une quasi-pulvérisation de l'Etat. L'Etat n'a donc pu être rétabli dans ce pays, aux Temps modernes, que par la poigne de fer de l'absolutisme. Le droit romain, la doctrine de Bodin, la théorie du « droit divin » des rois ont durci l'absolutisme français aux XVII^e- XVIII^e siècles. Puis le jacobinisme a transfiguré cet absolutisme en étatisme totalitaire (dont doivent être dédouanés les rois). Napoléon a créé le bonapartisme, paradigme politique fusionnant absolutisme et

jacobinisme. Le bonapartisme a trouvé appui à son tour dans le saint-simonisme, doctrine « constructiviste » impliquant l'appropriation de tous les moyens humains et économiques par les ingénieurs d'Etat. Le gaullisme s'est appuyé sur cette « technocratie ». Enfin, sous le Front populaire d'abord, puis depuis l'arrivée au pouvoir de Mitterrand, cette longue tradition absolutiste-étatiste est entrée en résonance et en mutuel renfort avec les dogmes socialo-communistes. C'est ainsi que s'est peu à peu créé l'Etat du monde ayant le plus grand nombre de fonctionnaires et le plus vaste secteur public, et où l'on sacralise le plus l'Etat à tous égards — même si, désormais, l'attracteur européen et l'ouverture mondiale exercent une notable contre-influence.

De nouveau, il est aisé de mettre en évidence les points d'inflexion et de bifurcation de cette histoire. Mais je voudrais, en mettant en parallèle les évolutions idéologique et sociétale respectives de la France et de l'Angleterre, souligner à quel point ces deux pays étaient proches et n'ont divergé qu'en raison de circonstances fortuites.

Malgré des différences qui remontent au Moyen Âge, les deux pays étaient encore très comparables, sur les plans culturel, politique, social et économique, au temps des Tudors et des premiers Stuarts. Il ne faut pas croire, en particulier, que l'absolutisme français ait vraiment existé avant Louis XIV. Julian Franklin a bien montré que, avant Bodin, la tradition des parlementaires français est encore nourrie de droit romain et canonique et qu'elle est favorable au partage du pouvoir, soucieuse de limiter la prérogative royale, de garantir les droits individuels des sujets contre le règlement « faisant grief ».

C'est seulement ensuite que les choses se gâtent. Alors que l'Angleterre passe au protestantisme le plus radical, qui, ressuscitant la défiance de l'Ancien Testament à l'égard de l'Etat, Babylone de perdition, débouche sur les idées d'indépendance de la société civile, de tolérance religieuse,

de limites constitutionnelles explicitement opposées aux prétentions de l'Etat, idées qui s'épanouiront en Amérique, la France vire, elle, en quelques rapides étapes, à l'absolutisme despotique, au contrôle de la pensée et au dirigisme économique.

Ce sont, je pense, les Guerres de religion, l'instabilité chronique des grands féodaux, la psychologie particulière de brutes comme Richelieu et Louis XIV, qui ont joué un rôle essentiel dans cette évolution. En tout cas, il n'y a strictement aucune raison de penser qu'elle ait été commandée en profondeur par quelque « atavisme » français. Au contraire, la fronde des Parlements, sévèrement réprimée par Louis XIV, renaît dès l'avènement de Louis XV, et, encouragée par l'exemple anglais que Montesquieu fait connaître, par les œuvres de Grotius et de Pufendorf traduites par Barbeyrac, elle détermine la fermentation des esprits qui va conduire à 1789.

Je ne dirai pas que cela ait été un pur « accident de l'histoire » que 1789 ait conduit à son tour au jacobinisme et à la Terreur. Sans doute était-il déjà trop tard, la destruction de la société civile et de la classe moyenne par l'absolutisme étaient déjà allées trop loin, ou, plus exactement, les options politiques et économiques prises au XVII^e siècle avaient empêché qu'apparaisse en France la classe moyenne, industrielle et commerciale, qui se développait à grande vitesse, au même moment, en Angleterre et en Amérique (*gentry, yeomanry, freeholders...*). Il ne s'est donc pas trouvé, en France, la masse de modérés qui a permis aux transitions anglaises d'être sensiblement moins compulsives. Seulement les « aristocrates » face à la populace malheureuse et haineuse...

Mais cela n'infirmes pas ma « thèse » : je ne dis pas que tout peut être changé à n'importe quel moment, je ne nie pas le poids des faits accomplis, des logiques enclanchées⁹. Mais je pense que,

⁹ D'autant que fait que la France ait transformé en cauchemar, en 1792, une révolution commencée en 1789 sous des auspices libérales a rendu nécessaire aussitôt après une nouvelle *overdose* d'absolutisme,

contrairement à l'adage, l'histoire « repasse les plats », même si ce ne sont pas exactement les mêmes. Elle fournit d'autres opportunités, ouvre de nouvelles brèches. Dans la structure infiniment complexe des sociétés, il semble qu'il y ait toujours de nouvelles « entrées » où placer le levier qui les fera basculer. La France est, actuellement, étatiste. Mais l'histoire n'est jamais finie. Les Français pourront faire, sous peu, des démocrates libéraux très présentables. Après tout, les Allemands viennent de plus loin... Bien plus, je crois que les Anglo-Américains, à leur tour, entraînés sur *une* voie historique, sont passés à côté d'autres développements possibles. Je ne suis pas sûr que leur conception de la liberté soit la seule digne d'être retenue. Mais j'en dirai plus dans la discussion.

Elargissement

J'aimerais que celle-ci soit une occasion d'élargir la problématique ci-dessus esquissée. Car la « philosophie de l'histoire » ne doit pas, je pense, se limiter à l'histoire au sens étroit du terme. Il semble que, bien au-delà de la sphère humaine, à savoir dans toute la biosphère et même la cosmologie, le même mixte de contingence et de nécessité soit à l'œuvre.

Il me semble que si la pensée occidentale a connu, avec la révolution copernicienne et la fin du géocentrisme, le changement traumatisant qu'a analysé Alexandre Koyré, si la découverte, par Lamarck, Darwin et Spencer du fait et de la logique de l'Evolution a eu sur la pensée philosophique un immense impact dont témoignent, chacune à sa façon, les œuvres de Marx, de Nietzsche ou de Bergson, un changement non moins lourd d'implications se profile avec la prise de conscience de ce qu'on pourrait appeler *l'historicité du cosmos*.

Nous savons aujourd'hui, non seulement que les civilisations sont mortelles, mais que l'est aussi le système solaire, dont les « jours » sont comptés et dont chacun des « jours », dans le passé, a

l'Empire napoléonien. Dans ce cas, on a un scénario d'auto-renforcement : une fois prise une certaine direction, on a le sentiment que les efforts mêmes pour d'en dégager vous y renferment plus sûrement.

compté, c'est-à-dire a déterminé des inflexions successives, chaque fois hautement « improbables », des structures géologiques, de l'atmosphère et du climat de tous les astres du système solaire, ainsi que l'apparition ou de la non-apparition, l'évolution ou de la disparition de la vie sur ces mêmes astres - et au-delà, puisque, nous le savons désormais avec certitude après l'avoir longtemps supposé, des planètes existent autour d'autres étoiles que le soleil.

Est achevée l'époque où l'on pouvait croire en l'éternité du mouvement des sphères. Nous pouvons retracer l'épopée des peuples, mais aussi, désormais, celui des planètes. Nous savons par exemple que si la Terre, lors de l'accrétion des corpuscules du nuage primitif qui a produit le système solaire, se fût trouvée positionnée à quelques millions de km en moins ou en plus de sa distance actuelle du soleil, il lui serait sans doute advenu le même destin que, respectivement, la fournaise de l'effet de serre sur Vénus, ou l'enfer du refroidissement de Mars par déficit du même effet de serre. Alors il n'y aurait pas eu de vie sur terre, pas d'humanité — pas d'Iliade et d'Odyssée, pas de guerre de Cent Ans, pas de quatuors de Beethoven... La moindre ride gravitationnelle au sein de la galaxie pouvait priver l'être de son berger.

La Terre est donc un « miracle », mais il faut bien voir que rien ne garantit que ce miracle se perpétuera.

En 1994, les vingt-et-un morceaux de la comète de Shoemaker-Lévy sont tombés sur la planète Jupiter. Tous les télescopes du monde étaient braqués sur l'évènement, prévisible depuis quelques semaines. On a vu se produire des chocs gigantesques, dégageant une énergie prodigieuse, suffisante pour pulvériser la planète Terre si elle se fût trouvée là. Toute l'atmosphère sud de Jupiter a été assombrie pendant des mois. C'était la confirmation expérimentale du scénario imaginé depuis longtemps pour expliquer les grandes mutations de l'histoire terrestre, par exemple la disparition des dinosaures (et avec eux de 75% des autres

espèces animales alors vivantes) à la fin de l'ère secondaire, il y a 65 millions d'années (on a supposé qu'un astéroïde tombant sur la Terre avait provoqué la formation d'un immense nuage qui fit passer de +20° C à - 10° C la température moyenne de la planète). En l'occurrence, cette catastrophe fit place nette aux mammifères et aux oiseaux, d'où l'apparition des primates, d'où l'Homme... Sans elle, nous n'existerions pas.

Seulement, qui dit que la prochaine catastrophe cosmologique sera aussi providentielle ? Aucun astronome n'a tenté de démontrer qu'il était « nécessaire » que la comète Shoemaker-Lévy tombe sur Jupiter, astre inhabité, plutôt que sur la Terre. Précisément, rien n'était moins nécessaire : une variation infinitésimale de l'onde gravitationnelle qui a décroché la comète de sa trajectoire aurait pu faire qu'elle croise l'orbite de notre planète et non celle de Jupiter.

Il semble que ces perspectives obligent à repenser à nouveaux frais bien des problèmes philosophiques. On objectera qu'Epicure et Lucrèce avaient déjà posé le problème. Je n'en suis pas sûr. Ils ne connaissaient ni l'Histoire, ni l'Evolution, ni la temporalité univoque du cosmos.

Quid de la Shoah, vue depuis les « murs » d'amas de galaxies ? Qu'est-ce que le « sens » humain, rapporté à ce contexte ? Ou doit-on choisir de se déconnecter du contexte, comme le fait Levinas, prenant le contrepied de Hegel ?¹⁰

Une seule chose me semble claire : la Création n'est pas terminée. Bergson avait raison contre ses adversaires thomistes.

¹⁰ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhof, La Haye, Introduction.

Les numéros parus à compter de l'année 1996 peuvent être téléchargés en format PDF à partir du site Internet du département de philosophie de l'UQÀM [<http://www.philo.uqam.ca>]. On y trouvera également une liste complète de tous les numéros parus depuis le début de la collection en 1981.

Tous les cahiers de recherche parus dans cette série sont par ailleurs disponibles à la Bibliothèque centrale de l'UQÀM ainsi qu'au Centre de documentation des sciences humaines.

NUMÉROS RÉCENTS

- François Blais** : *L'allocation universelle et la réconciliation de l'efficacité et de l'équité* (No. 9901);
- Michel Rosier** : *Max U versus Ad hoc* (No. 9902);
- Luc Faucher** : *Émotions fortes, constructionnisme faible et éliminativisme* (No. 9903);
- Claude Panaccio** : *La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie* (No. 9904);
- Jean Robillard** : *L'analyse et l'enquête en sciences sociales : trois problèmes* (No. 9905);
- Don Ross** : *Philosophical aspects of the Hayek-Keynes debate on monetary policy and theory, 1925-1937* (No. 9906);
- Daniel Vanderveken** : *The Basic Logic of Action* (No. 9907);
- Daniel Desjardins** : *Aspects épistémologiques de la pensée de J.A. Schumpeter* (No 9908);
- Daniel Vanderveken** : *Success, Satisfaction and Truth in the Logic of Speech Acts and Formal Semantics* (No 9909);
- Luc Faucher** : *L'histoire de la folie à l'âge de la construction sociale: Étude critique de L'âme réécrite de Ian Hacking* (No 9910);
- Jean-Pierre Cometti** : *Activating Art followed by " Further remarks on art and " arthood " in contemporary French aesthetics "* (No 9911);
- Daniel Vanderveken** : *Illocutionary Logic and Discourse Typology* (No 9912);
- Dominique Lecourt** : *Sciences, mythes et éthique* (No 2001);
- Claude Panaccio** : *Aquinas on Intellectual Representation* (No 2002);
- Luc Faucher, Ron Mallon**: *L'autre en lui-même : psychologie zombie et schizophrénie* (No 2003) ;
- Luc Faucher, Pierre Poirier** : *Psychologie évolutionniste et théories interdomaines* (No 2004) ;
- Christian Arnsperger** : *De l'altruisme méthodologique à l'animisme transcendantal : le capitalisme comme pathologie du corps et de l'âme* (No 2005);
- Claude Panaccio** : *Subordination et singularité. La théorie ockhamiste des propositions singulières* (No 2006);
- Philippe Nemo** : *Pour une philosophie de l'histoire post-historiciste* (No 2007).