

FRANCIS
FUKUYAMA

La fin
de l'histoire
et le dernier
homme



Champs essais

FRANCIS FUKUYAMA

La fin de l'histoire et le dernier homme

Le livre de Francis Fukuyama a suscité de multiples polémiques. On a cru le réfuter, avec facilité. N'annonçait-il pas la fin de l'Histoire, et le triomphe de la démocratie libérale? Or, si on a vu s'effondrer les derniers totalitarismes, on n'en a pas fini avec la violence, avec la guerre, avec l'injustice. Sans doute, et Fukuyama le sait bien. Son propos est autre. Sa perspective est mondialiste. Nous savons que la révolution est terminée, qu'un cycle s'est achevé, et que le nouveau n'est peut-être que le retour du pire ou l'extension de ce qui existe. Le devenir de la démocratie mérite qu'on médite les réflexions de Fukuyama, elles ne se réfutent pas aussi aisément qu'on le croit.

Né à Chicago en 1952, **Francis Fukuyama** est un philosophe, économiste et politologue américain d'origine japonaise. Il enseigne l'économie politique internationale à l'université Johns-Hopkins à Washington. Il est également l'auteur de *La Fin de l'homme* (Gallimard, 2004) et a publié, plus récemment, *D'où viennent les néo-conservateurs?* (Grasset, 2006).

En couverture: *L'Effondrement des enseignes lumineuses*, 1995. Collection Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris (acq. 1995).
© Jean-Michel Alberola - ADAGP, Paris 2008.
Photo © Florian Kleinfenn.

Flammarion

Prix France : 10,20 €
ISBN : 978-2-0812-1902-1



9 782081 219021

TABLE

Remerciements.....	9
En guise d'introduction.....	11

PREMIÈRE PARTIE

NOUVELLES QUESTIONS POUR UN VIEUX PROBLÈME

1. Notre pessimisme.....	27
2. La faiblesse des Etats forts – I.....	38
3. La faiblesse des Etats forts – II, ou manger des ananas sur la lune.....	48
4. La révolution libérale mondiale.....	64

DEUXIÈME PARTIE

L'ANCIEN ÂGE DE L'HUMANITÉ

5. Idée d'une Histoire universelle.....	81
6. Le mécanisme du désir.....	97
7. Les Barbares ne sont pas à nos portes.....	109
8. L'accumulation sans limite.....	117
9. La victoire du magnétoscope.....	126
10. Au pays de l'éducation.....	138
11. Réponse à la première question.....	156
12. Pas de démocratie sans démocrates.....	161

TROISIÈME PARTIE

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

13. Au début, une lutte à mort de pur prestige.....	173
14. Le premier homme	184
15. Des vacances en Bulgarie	194
16. « La bête aux joues rouges ».....	203
17. Grandeur et décadence du <i>thymos</i>	214
18. Le maître et l'esclave.....	225
19. L'Etat universel et homogène.....	233

QUATRIÈME PARTIE

LE SAUT DE RHODES

20. « Le plus froid de tous les monstres froids ».....	245
21. Les origines « thymotiques » du travail.....	258
22. Empires du ressentiment, empires du respect.....	270
23. L'irréalité du « réalisme ».....	281
24. Le pouvoir des impuissants	290
25. Intérêts nationaux	303
26. Vers une union pacifique.....	313

CINQUIÈME PARTIE

LE « DERNIER HOMME »

27. Au royaume de la liberté	323
28. Des hommes sans courage.....	339
29. Libres et inégaux.....	353
30. Droits parfaits et devoirs incomplets.....	362
31. « Les immenses guerres de l'esprit »	368
Notes.....	381
Bibliographie	433
Index	445

EN GUISE D'INTRODUCTION

Le présent ouvrage a pour origine un article intitulé « La fin de l'Histoire? », publié dans la revue *The National Interest* pendant l'été de 1989¹. Dans cet article, j'avais l'idée suivante : un consensus assez remarquable semblait apparu ces dernières années concernant la démocratie libérale comme système de gouvernement, puisqu'elle avait triomphé des idéologies rivales – monarchie héréditaire, fascisme et, tout récemment, communisme. Je suggérais en outre que la démocratie libérale pourrait bien constituer le « point final de l'évolution idéologique de l'humanité » et la « forme finale de tout gouvernement humain », donc être en tant que telle la « fin de l'Histoire ». Alors que les anciennes formes de gouvernement étaient caractérisées par de graves défauts et des irrationalités qui finissaient par entraîner leur effondrement, on pouvait prétendre que la démocratie libérale était exempte de ces contradictions fondamentales. Non que les démocraties stables d'aujourd'hui – comme la France, les États-Unis ou la Suisse – ne connussent ni injustices ni graves problèmes sociaux; mais ces problèmes venaient d'une réalisation incomplète des deux principes de liberté et d'égalité, fondements mêmes de toute démocratie moderne, plutôt que de ces principes eux-mêmes. Certains pays modernes pouvaient bien échouer dans l'établissement d'une démocratie libérale et d'autres retomber dans des formes plus primitives de gouvernement comme la théocratie ou la dictature militaire, l'*idéal* de la démocratie libérale ne pouvait pas être amélioré sur le plan des principes.

L'article original suscita une masse extraordinaire de commentaires et de controverses, d'abord aux États-Unis, puis dans toute une série de pays aussi différents que l'Angleterre, la France, l'Italie, l'Union soviétique, le Brésil, l'Afrique du Sud, le Japon et la Corée

du Sud. Les critiques prirent toutes les formes possibles, certaines d'entre elles reposant sur une mauvaise compréhension de mes intentions premières. d'autres s'attaquant de manière plus pénétrante au cœur même de ma position². Nombre de gens furent induits en erreur de prime abord par mon utilisation du mot « histoire » : prenant ce mot au sens conventionnel d'événements qui arrivent, certains relevaient la chute du mur de Berlin, le massacre de la place Tien An Men ou l'invasion du Koweït par l'Irak comme témoignages que « l'histoire continuait » et que j'étais *ipso facto* dans l'erreur.

Pourtant, ce dont je suggérais la fin n'était évidemment pas l'histoire comme succession d'événements, mais l'Histoire, c'est-à-dire un processus simple et cohérent d'évolution qui prenait en compte l'expérience de tous les peuples en même temps. Cette acception de l'histoire est très proche de celle du grand philosophe allemand G.W.F. Hegel. Karl Marx en a fait une partie de notre environnement intellectuel familier, en empruntant précisément à Hegel un concept qui est maintenant implicite lorsque l'on emploie des mots comme « primitif » ou « avancé », « traditionnel » ou « moderne », en se référant à différents types de société humaine. Pour ces deux penseurs, il existait un développement cohérent des sociétés humaines, depuis les organisations tribales fondées sur l'esclavage et la poly-culture, jusqu'à la démocratie libérale moderne et au capitalisme gouverné par la technologie, en passant par diverses sortes de théocraties, monarchies et autres aristocraties de type féodal. Ce processus évolutif n'était ni aléatoire ni inintelligible, même s'il ne fonctionnait pas toujours en ligne droite, et même si l'on pouvait se demander si l'homme était plus heureux ou meilleur du fait des conséquences de ce « progrès » historique.

Hegel aussi bien que Marx croyaient que l'évolution des sociétés humaines n'était pas infinie, mais s'achèverait le jour où l'humanité aurait mis au point une forme de société qui satisferait ses besoins les plus profonds et les plus fondamentaux. Les deux penseurs avaient ainsi établi une « fin de l'Histoire » : pour Hegel, c'était l'État libéral; pour Marx, la société communiste. Cela ne signifiait pas que le cycle naturel de la naissance, de la vie et de la mort allait s'arrêter, que des événements importants allaient cesser de se produire ou que les journaux pour les raconter allaient cesser de paraître. Cela signifiait, en revanche, qu'il n'y aurait plus de progrès possible dans le développement des institutions fondamentales et des principes sous-jacents, parce que toutes les grandes questions auraient été résolues.

Le présent ouvrage n'est pas une répétition de mon article originel, ni une tentative pour prolonger le débat avec les nombreux critiques

et commentateurs de cet article. C'est encore moins un compte rendu de la fin de la « guerre froide » ou tel autre de ces sujets à la mode dans la politique extérieure contemporaine. Même s'il se nourrit des récents événements mondiaux, son sujet revient sur une question très ancienne : est-il raisonnable pour nous, en cette fin de xx^e siècle, de continuer à parler d'une histoire de l'humanité cohérente et orientée, qui finira par conduire la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale? La réponse à laquelle j'arrive est positive, pour deux séries de raisons : la première est d'ordre économique et l'autre est liée à ce que l'on pourrait appeler la « lutte pour la reconnaissance ».

A l'évidence, il ne suffit pas d'en appeler à l'autorité de Hegel, de Marx ou de l'un de leurs successeurs actuels pour fonder la validité d'une histoire orientée. Depuis un siècle et demi qu'ils ont écrit, leur héritage intellectuel a été en butte à des assauts constants et universels. Les penseurs les plus profonds du xx^e siècle ont directement attaqué l'idée que l'histoire est un processus cohérent ou même intelligible; ils ont même refusé la possibilité que tout aspect de la vie humaine soit philosophiquement intelligible. Nous autres Occidentaux sommes devenus totalement pessimistes à l'égard de la possibilité d'un progrès d'ensemble dans les institutions démocratiques. Ce pessimisme profond n'est pas un accident, il est né des événements politiques réellement terribles de la première moitié du xx^e siècle : deux guerres mondiales épouvantablement destructrices, l'essor des idéologies totalitaires et le détournement de la science contre l'homme sous la forme de l'énergie nucléaire et de la destruction de l'environnement. Les expériences vécues par les victimes de la violence politique – depuis les survivants du nazisme et du stalinisme jusqu'aux rescapés des massacres de Pol Pot – nient bien évidemment toute idée de progrès historique. De fait, nous nous attendons tellement à ce que le futur nous apporte des nouvelles catastrophiques à propos de la santé et de la sécurité des politiques démocratiques que nous avons parfois du mal à reconnaître les bonnes nouvelles lorsqu'elles arrivent.

Et pourtant, la bonne nouvelle est arrivée. L'évolution la plus remarquable de ce dernier quart du xx^e siècle aura été la révélation de l'immense faiblesse inhérente aux dictatures mondiales apparemment si fortes, qu'elles soient le fait de la « droite » militaire et autoritaire ou de la « gauche » communiste et totalitaire. De l'Amérique latine à l'Europe orientale et de l'Union soviétique au Moyen-Orient et à l'Asie, bien des gouvernements « forts » se sont effondrés durant ces deux dernières décennies. Même s'ils n'ont pas toujours ouvert la

voie à des démocraties libérales stables, « la » démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre. En outre, les principes économiques du libéralisme – le « marché libre » – se sont répandus et ont réussi à produire des niveaux sans précédent de prospérité matérielle, aussi bien dans les pays industriellement développés que dans ceux qui, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, faisaient partie du tiers monde appauvri. Une révolution libérale dans la pensée économique a toujours accompagné – parfois avant, parfois après – l'évolution vers la liberté politique dans le monde entier.

Tous ces développements, si souvent recommencés avec la terrifiante histoire de la première moitié de ce siècle, alors que les régimes totalitaires – de gauche comme de droite – semblaient progresser, imposent d'examiner de nouveau s'il existe un lien plus profond qui les relie ou bien si ce ne sont que des incidents dus au hasard. En soulevant une fois encore le vieux problème (y a-t-il quelque chose comme une histoire universelle de l'humanité?), j'ai bien conscience de reprendre un débat commencé au tout début du XIX^e siècle, mais plus ou moins abandonné à notre époque en raison de la monstruosité des événements subis depuis par l'humanité. Tout en m'appuyant sur les idées de philosophes comme Kant ou Hegel, qui ont posé cette question bien avant moi, j'espère que les arguments présentés ici tiendront par eux-mêmes.

Ce volume présente avec une certaine audace non seulement *une* mais même *deux* tentatives séparées pour définir une telle « Histoire universelle ». Après avoir établi dans la première partie pourquoi nous avons besoin d'évoquer à nouveau la possibilité de celle-ci, nous proposerons dans la deuxième partie un début de réponse, en tentant d'utiliser la physique moderne comme régulateur ou comme mécanisme pour expliquer l'orientation et la cohérence de l'histoire. La physique moderne constitue en effet un excellent point de départ, parce que c'est la seule activité sociale importante qui, par l'effet d'un consensus général, soit à la fois cumulative et orientée, même si ses effets ultimes sur le bonheur de l'homme demeurent ambigus. La conquête progressive de la nature, rendue possible par le développement de la méthode scientifique aux XVI^e et XVII^e siècles, a réussi à constater certaines règles précises déterminées non par l'homme, mais par la nature et par ses lois.

Le développement des sciences physiques modernes a eu un effet uniforme sur toutes les sociétés qui l'ont connu, pour deux raisons. En premier lieu, la technologie confère des avantages militaires décisifs aux pays qui la détiennent; étant donné la permanence des possibili-

tés de guerre dans le système international des États, aucun d'eux, s'il tient à son indépendance, ne peut ignorer le besoin de moderniser sa défense. En second lieu, les sciences modernes de la nature uniformisent l'horizon des possibilités de production économique. La technologie permet l'accumulation infinie des richesses, donc la satisfaction d'un éventail de désirs toujours plus large. Ce processus garantit ainsi une homogénéisation croissante de toutes les sociétés humaines, quels que soient leurs origines historiques ou leurs héritages culturels. Tous les pays dont l'économie se modernise ont nécessairement tendance à se ressembler : ils doivent s'unifier à l'échelle nationale sur les bases d'un État centralisé, s'urbaniser, remplacer les formes traditionnelles d'organisation sociale (tribus, sectes et clans familiaux) par des divisions économiquement rationnelles et fondées sur l'efficacité fonctionnelle, et finalement pourvoir à l'éducation de leurs citoyens. Ces sociétés se sont trouvées liées entre elles de manière croissante par les marchés mondiaux et par la diffusion d'une culture de « consommation » universelle. En outre, la logique même des sciences physiques modernes peut paraître dicter une évolution générale en direction du capitalisme. L'expérience de l'Union soviétique, de la Chine et d'autres pays « socialistes » indique que, si des économies fortement centralisées suffisent pour atteindre le niveau d'industrialisation de l'Europe des années 1950, elles sont malheureusement inaptes à créer ce que l'on a appelé des économies complexes « postindustrielles », dans lesquelles l'information et l'innovation technologique jouent un rôle beaucoup plus important.

Toutefois, si le mécanisme historique représenté par la physique moderne suffit à expliquer une bonne part du changement historique et l'uniformisation croissante des sociétés contemporaines, il est insuffisant à rendre compte du phénomène de la démocratie. Il est hors de doute que les pays les plus développés de la planète sont aussi les démocraties les mieux réussies. Mais si les sciences physiques modernes nous guident vers les portes de cette « Terre promise » que paraît être la démocratie libérale, elles ne nous les font pas franchir, parce qu'il n'y a aucune raison économiquement nécessaire pour que l'avancement de l'industrialisation doive produire la liberté politique. Une démocratie stable est parfois apparue dans des sociétés de type préindustriel, comme cela s'est produit aux États-Unis en 1776. En revanche, on relève de nombreux exemples historiques et contemporains de capitalisme technologiquement avancé, coexistant avec un autoritarisme politique marqué, depuis le Japon du Meiji et l'Allemagne de Bismarck jusqu'à la Thaïlande et Singapour à l'heure actuelle. Dans de nombreux cas, les États autoritaires sont capables

de produire des taux de croissance économique irréalisables dans des sociétés démocratiques.

Notre première tentative pour établir le fondement d'une orientation de l'histoire n'est donc que partiellement réussie. Ce que nous avons appelé la « logique des sciences physiques modernes » est en fait une interprétation économique du changement historique, mais, à la différence de sa variante marxiste, elle conduit au capitalisme plutôt qu'au socialisme comme résultat final. Cette logique peut expliquer beaucoup de traits du monde où nous vivons : pourquoi nous, habitants des démocraties développées, sommes des travailleurs du tertiaire plutôt que des paysans arrachant péniblement à la terre de quoi vivre ; pourquoi nous appartenons à des syndicats ou des organisations professionnelles plutôt qu'à des tribus ou des clans ; pourquoi nous obéissons à l'autorité d'un supérieur bureaucratique plutôt qu'à un prêtre ; pourquoi nous savons lire et parlons une langue nationale commune.

Mais les interprétations économiques de l'histoire sont incomplètes et insatisfaisantes, parce que l'homme n'est pas simplement un animal économique. En particulier, elles ne peuvent pas réellement expliquer pourquoi nous sommes des « démocrates », c'est-à-dire des partisans du principe de la souveraineté populaire et de la garantie des droits fondamentaux sous la protection d'un code de lois. C'est pour cette raison que le livre s'oriente ensuite, dans sa troisième partie, vers une deuxième et parallèle explication du processus historique, explication qui cherche à recouvrir la totalité de l'homme et non pas uniquement son côté économique. A cette fin, il nous faudra revenir à Hegel et à l'explication non matérialiste qu'il propose de l'Histoire, fondée sur ce qu'il appelait la « lutte pour la reconnaissance ».

Selon Hegel, les êtres humains, tout comme les animaux, ont des besoins et des désirs naturels pour des objets placés en dehors d'eux-mêmes : nourriture, boisson, abri, et par-dessus tout préservation de leur propre corps. L'homme diffère toutefois fondamentalement des animaux parce qu'il désire en outre le « désir » des autres hommes, c'est-à-dire qu'il veut être « reconnu ». En particulier, il entend être reconnu comme être *humain*, c'est-à-dire un être doué d'un certain mérite ou d'une certaine dignité. Cette dignité est liée au premier chef à sa volonté de risquer éventuellement sa vie dans une lutte pour le seul prestige. Seul l'homme est en effet capable de dépasser ses instincts purement animaux – dont principalement l'instinct de conservation – pour poursuivre des principes et des buts plus élevés et abstraits. Selon Hegel, c'est le désir de reconnaissance qui conduit les

deux premiers rivaux et combattants à rechercher mutuellement que l'autre « reconnaisse » la nature d'être humain de son antagoniste, en mettant en jeu leur vie dans un combat mortel. Lorsque la peur naturelle de la mort conduit l'un des combattants à se soumettre, la relation du maître et de l'esclave est née. Les enjeux de cette bataille sanglante, aux premiers temps de l'Histoire, ne sont ni la nourriture, ni l'abri, ni la sécurité – mais le seul et pur prestige. Et c'est précisément parce que l'enjeu de la bataille n'est pas déterminé par la biologie que Hegel voit en lui la première lueur de liberté humaine.

Le désir de reconnaissance peut paraître de prime abord un concept peu familier, mais il est en réalité aussi ancien que la tradition de la philosophie politique occidentale et constitue en fait une partie intégrante de la personnalité humaine. Platon a été le premier à le décrire dans *La République*, lorsqu'il note que l'être humain est constitué de trois composantes : une partie désirante, une partie raisonnante et une partie qu'il appelait *thymos*, ou esprit de vie. Une bonne part du comportement humain peut s'expliquer par une combinaison des deux premiers éléments, le désir et la raison : le désir pousse les hommes à rechercher les choses situées en dehors d'eux-mêmes, cependant que la raison ou le calcul leur montrent le meilleur moyen de les obtenir. Mais en outre, l'homme cherche la reconnaissance de sa propre dignité ou du peuple ou des objets ou des principes que l'on investit de dignité. La propension à investir le moi d'une certaine valeur, et à exiger la reconnaissance de cette valeur correspond à ce que le langage courant actuel appellerait l'« estime de soi ». Cette propension à l'estime de soi naît de cette partie de l'être que Platon appelait *thymos*. Chez l'homme, cela ressemble à une sorte de sens inné de la justice. Les gens croient qu'ils ont une certaine valeur et si d'autres les traitent comme s'ils avaient une valeur moindre, ils éprouvent l'émotion de la *colère*. Inversement, lorsque les gens n'élèvent pas leur vie à la hauteur de ce qu'ils estiment être leur valeur, ils éprouvent de la *honte*; lorsque enfin ils sont évalués correctement en proportion de leur valeur, ils ressentent de la *fierté*. Le désir de reconnaissance et les émotions qui l'accompagnent – *colère*, *honte* et *fierté* – font partie intégrante de la vie de toute personnalité humaine. Selon Hegel, ce sont là les moteurs du processus historique tout entier.

Selon Hegel, le désir d'être reconnu comme être humain investi de dignité conduit l'homme du début de l'Histoire à des luttes à mort pour le prestige. L'issue de cette bataille est la division de la société humaine en deux classes : les « maîtres », qui n'ont pas hésité à risquer leur vie, et les « esclaves », qui y ont renoncé en raison de leur

peur naturelle de la mort. Pourtant, cette relation du maître et de l'esclave – qui a connu une telle variété de formes dans toutes les sociétés inégalitaires et aristocratiques qui ont caractérisé la majeure partie de l'histoire humaine – a finalement échoué à satisfaire le désir de reconnaissance des maîtres comme celui des esclaves. L'esclave était évidemment nié en tant qu'être humain, sous toutes les formes possibles; mais la reconnaissance dont jouissaient les maîtres était également insuffisante, puisqu'ils n'étaient pas reconnus par leurs semblables, mais simplement par des esclaves, dont l'« humanité » était par définition incomplète. L'insatisfaction née de la reconnaissance imparfaite qu'offraient les sociétés aristocratiques constituait une « contradiction » qui devait engendrer les étapes suivantes de l'Histoire.

Hegel pensait que la « contradiction » inhérente à la relation du maître et de l'esclave avait été finalement dépassée par la Révolution française (à laquelle on aimerait ajouter l'Indépendance américaine). Ces deux révolutions démocratiques ont en effet aboli la distinction entre maître et esclave, en faisant des anciens esclaves leurs propres maîtres, par l'établissement des principes de souveraineté populaire et du règne de la Loi. La reconnaissance intrinsèquement inégale des maîtres et des esclaves est alors remplacée par une reconnaissance réciproque et universelle, dans laquelle chaque citoyen reconnaît la dignité et l'humanité de tout autre citoyen; cette dignité est reconnue à son tour par l'État grâce à la reconnaissance de certains *droits*.

Cette interprétation hégélienne de la signification de la démocratie libérale contemporaine diffère assez largement de l'interprétation anglo-saxonne qui a servi de fondement théorique au libéralisme dans des pays comme l'Angleterre ou les États-Unis. Selon cette tradition, la quête orgueilleuse de la reconnaissance devait être subordonnée à l'intérêt personnel bien compris – combinaison du désir et de la raison en termes platoniciens – et particulièrement au désir de la conservation de soi et de son corps. Hobbes, Locke et les « pères fondateurs » comme Jefferson et Madison pensaient que les droits existaient comme moyens de préserver une sphère privée où les hommes pouvaient s'enrichir et satisfaire la partie désirante de leur âme³; Hegel, par contre, voit les droits comme des fins en soi, parce que ce qui satisfait pleinement les êtres humains n'est pas tant la prospérité matérielle que la reconnaissance de leur statut et de leur dignité. Avec les révolutions de France et d'Amérique, Hegel jugeait que l'histoire touchait à sa fin parce que l'aspiration qui avait déterminé le processus historique – le « désir de reconnaissance » – était désormais satisfaite dans une société caractérisée par la reconnais-

sance universelle et réciproque. Aucun autre arrangement des institutions sociales humaines n'était mieux à même de satisfaire cette aspiration, donc aucun changement historique vers un progrès plus grand n'était désormais possible.

Le désir de reconnaissance – ou *thymos* – peut ainsi fournir le maillon manquant entre l'économie et la politique libérales, qui faisait défaut à l'explication économique de la deuxième partie. Le désir et la raison sont ensemble suffisants pour expliquer le processus d'industrialisation et une bonne partie de la vie économique plus généralement. Mais ils ne sauraient expliquer l'aspiration à la démocratie libérale, qui naît en dernière analyse du *thymos*, de cette partie de l'âme qui exige la reconnaissance. Les changements sociaux qui accompagnent l'industrialisation poussée – en particulier l'éducation universelle – paraissent libérer une exigence certaine de reconnaissance qui n'existait pas auparavant chez les gens plus pauvres et moins éduqués. Le niveau de vie s'élevant, les populations devenant de plus en plus cosmopolites et de mieux en mieux éduquées, et la société dans son ensemble réalisant une plus grande égalité des conditions, les gens ont commencé à réclamer non pas simplement davantage de pouvoir, mais aussi la reconnaissance de leur statut. Si les gens n'étaient rien de plus que désir et raison, ils se contenteraient de vivre dans des États autoritaires consacrés à l'économie de marché, comme l'Espagne sous Franco, la Corée du Sud ou le Brésil du temps des colonels. Mais ils ont aussi une composante « thymotique » dans leur estime d'eux-mêmes et cela les pousse à réclamer des gouvernements démocratiques qui les traitent en adultes et non plus en enfants, et qui reconnaissent leur autonomie d'individus libres. Si le communisme est actuellement supplanté par la démocratie libérale, c'est parce que l'on a compris qu'il ne procurait qu'une forme très imparfaite de reconnaissance.

Comprendre l'importance de ce désir de reconnaissance comme moteur de l'histoire nous permet alors de réinterpréter bon nombre de phénomènes qui nous paraissent familiers comme la culture, la religion, le travail, le nationalisme et la guerre. La quatrième partie s'efforce de le faire et de projeter dans le futur certaines des trajectoires différentes que le désir de reconnaissance révélera. Un croyant religieux, par exemple, recherche la reconnaissance de ses croyances ou de ses dieux particuliers, cependant qu'un nationaliste cherchera la reconnaissance pour son groupe linguistique, culturel ou ethnique particulier. Ces deux formes de reconnaissance sont moins rationnelles que la reconnaissance universelle de l'État libéral, parce qu'elles sont fondées sur des distinctions arbitraires entre sacré et

profane, ou entre groupes sociaux humains. Pour cette raison, religion, nationalisme et « culture » – c'est-à-dire l'ensemble des habitudes et coutumes éthiques d'un peuple au sens large – ont été traditionnellement interprétés comme des obstacles à l'établissement d'institutions démocratiques réussies et d'économies de marché libres.

Pourtant, la réalité est beaucoup plus compliquée, car le succès de la politique et de l'économie libérales repose fréquemment sur des formes irrationnelles de reconnaissance que le libéralisme était précisément supposé abolir ou dépasser. Pour que la démocratie fonctionne, les citoyens ont besoin de développer une fierté irrationnelle dans leurs propres institutions démocratiques; ils doivent également développer ce que Tocqueville appelait l'« art de l'association », qui réside dans l'attachement orgueilleux à de petites communautés. Ces communautés sont fréquemment fondées sur la religion, le caractère ethnique, ou d'autres formes de reconnaissance qui sont très éloignées de la reconnaissance universelle sur laquelle l'État libéral est précisément fondé. La même remarque vaut pour l'économie libérale. Dans la tradition économique libérale de l'Occident, le travail est traditionnellement compris comme une activité essentiellement déplaisante, entreprise seulement en vue de satisfaire les désirs et de soulager les peines de l'homme. Mais dans certaines cultures à forte éthique laborieuse, telles que celle des « entrepreneurs » protestants qui ont créé le capitalisme européen, ou encore celle des élites qui ont modernisé le Japon après l'avènement de l'ère Meiji, le travail a été compris comme moyen de reconnaissance. A l'heure actuelle, l'éthique du travail dans de nombreux pays asiatiques n'est pas tant soutenue par des incitations matérielles que par la reconnaissance procurée en fonction de ce travail par les groupes sociaux imbriqués sur lesquels reposent ces sociétés. Ce phénomène suggère que l'économie libérale ne réussit pas simplement sur la base des principes libéraux, mais requiert également des formes irrationnelles de *thymos*.

La lutte pour la reconnaissance nous permet d'accéder aussi à la nature de la politique internationale. Le désir de reconnaissance qui entraîne à l'origine les combattants primitifs dans une bataille à mort pour le seul prestige conduit logiquement à l'impérialisme et à l'empire du monde. La relation du maître et de l'esclave au niveau domestique trouve naturellement sa réplique au niveau des États, où les nations dans leur ensemble cherchent la reconnaissance et entrent dans des conflits sanglants pour la suprématie. Le nationalisme, forme moderne – quoique non totalement rationnelle – de reconnais-

sance, a constitué le véhicule de cette lutte durant les siècles passés et la source des plus violents conflits de notre temps. C'est le monde de la « politique des puissances » tel que le décrivent les « réalistes » en politique étrangère, comme Henry Kissinger.

Mais si la guerre est fondamentalement provoquée par le désir de reconnaissance, il serait logique que la révolution libérale – qui abolit la relation du maître et de l'esclave en faisant des anciens esclaves leurs propres maîtres – eût des effets similaires sur les relations entre les États. La démocratie libérale remplace le désir irrationnel d'être reconnu comme plus grand que d'autres par le désir rationnel d'être reconnu comme leur égal. Un monde constitué de démocraties libérales devrait donc connaître beaucoup moins d'occasions de guerres puisque toutes les nations y reconnaîtraient réciproquement leur légitimité mutuelle. L'évidence empirique témoigne de fait que depuis deux cents ans, les démocraties libérales ne se comportent pas de manière impérialiste les unes envers les autres, même si elles sont parfaitement capables de faire la guerre à des États qui ne sont pas des démocraties et qui ne partagent pas leurs valeurs fondamentales. Le nationalisme est actuellement en plein essor dans des régions comme l'Europe de l'Est et l'Union soviétique, où l'on a longtemps refusé aux divers peuples leur identité nationale; même dans les plus vieilles et les plus calmes des nations, le nationalisme est en train d'évoluer. L'exigence de reconnaissance nationale en Europe de l'Ouest a été domptée et rendue compatible avec la reconnaissance universelle, un peu comme la religion il y a trois ou quatre siècles.

La cinquième et dernière partie de ce livre pose enfin la question de la « fin de l'Histoire » et de la créature qui naît à la fin, le « dernier homme ». Au cours de la discussion qui suivit l'article du *Nationl Interest*, beaucoup ont pensé que la possibilité de la fin de l'Histoire tournait en fait autour de la question suivante : y avait-il visiblement dans le monde actuel des alternatives viables à la démocratie libérale? La controverse se déchaîna aussi sur d'autres questions : le communisme était-il vraiment mort? la religion ou l'ultra-nationalisme pouvaient-ils revenir en force? etc. Mais la question la plus sérieuse et la plus profonde concerne la bonté de la démocratie libérale en elle-même, et pas seulement de savoir si elle réussira ou non à triompher de ses rivales actuelles. En supposant que la démocratie libérale soit pour l'instant à l'abri d'ennemis extérieurs, pouvons-nous affirmer que des sociétés démocratiques réussies pourraient le rester indéfiniment? Ou bien la démocratie libérale est-elle la proie de sérieuses contradictions internes, contradictions si graves qu'elles finiront par ruiner le système politique qu'elle constitue? Il

est trop évident que les démocraties contemporaines affrontent beaucoup de problèmes délicats, depuis la drogue, le vagabondage et le crime jusqu'aux dommages infligés à l'environnement et à la frivolité du consumérisme. Mais ces problèmes ne sont manifestement pas insolubles sur la base des principes du libéralisme, ni si graves qu'ils doivent conduire inéluctablement à l'effondrement de la société dans son entier, comme on a vu le communisme s'effondrer à la fin des années 1980.

Alexandre Kojève, grand commentateur de Hegel au *xx^e* siècle, a affirmé avec intransigeance que l'histoire s'est terminée parce que ce qu'il appelle « l'État universel et homogène » – pour nous, la démocratie libérale – a définitivement résolu la question de la reconnaissance en remplaçant la relation du maître et de l'esclave par la reconnaissance universelle et égale. Ce que l'homme a recherché durant le cours de l'histoire – et qui a déterminé les précédentes « étapes de l'histoire » – était la reconnaissance; dans le monde moderne, il a fini par la trouver et a été « totalement satisfait ». Cette assertion a été proclamée par Kojève avec le plus grand sérieux et nous devons de notre côté la prendre avec le même sérieux. Il est possible en effet de comprendre *le* problème de la politique pendant les millénaires de l'histoire humaine comme l'effort pour résoudre le problème de la reconnaissance. Celle-ci est le problème central de la politique parce qu'elle est à l'origine de la tyrannie, de l'impérialisme et du désir de domination. Pourtant, même si elle a une face obscure, elle ne saurait être simplement éradiquée de la vie politique, car elle est en même temps le fondement psychologique de qualités et de vertus comme le courage, l'esprit du bien public et la justice. Toutes les communautés politiques doivent faire appel au désir de reconnaissance, tout en se protégeant elles-mêmes de ses effets destructeurs. Si d'aventure un gouvernement constitutionnel trouvait une formule dans laquelle tous seraient reconnus de manière à éviter néanmoins l'émergence de la tyrannie, il aurait alors une prétention toute particulière à la stabilité et à la longévité parmi les régimes apparus sur la terre.

La reconnaissance accessible aux citoyens des démocraties libérales contemporaines est-elle toutefois « entièrement satisfaisante »? L'avenir à long terme de la démocratie libérale et les alternatives qui pourraient un jour se révéler à ce système dépendent par-dessus tout de la réponse à cette question. Dans la cinquième partie, nous esquissons deux réponses critiques, respectivement « de gauche » et « de droite ». La réponse de « gauche » pourrait dire que la reconnaissance universelle dans une démocratie libérale est nécessairement

incomplète, parce que le capitalisme crée des inégalités économiques et requiert une division du travail qui engendre *ipso facto* une reconnaissance inégale. A cet égard, le niveau absolu de prospérité d'une nation ne fournit aucune solution, parce qu'il y aura toujours des citoyens relativement pauvres, donc littéralement invisibles en tant qu'êtres humains pour leurs concitoyens plus aisés. En bref, la démocratie libérale continue à reconnaître inégalement des gens qui sont égaux en principe.

La seconde critique de la reconnaissance universelle, plus pernicieuse selon moi, vient de la « droite », qui a été profondément affectée par les effets niveleurs de l'idéologie égalitaire de la Révolution française. Cette droite a trouvé son porte-parole le plus brillant avec le philosophe Frédéric Nietzsche, dont les conceptions ont été anticipées à certains égards par ce grand observateur des sociétés démocratiques que fut Alexis de Tocqueville. Nietzsche estimait que la démocratie moderne représentait non pas l'émancipation des anciens esclaves, mais la victoire inconditionnelle de ces mêmes esclaves, et incarnait une sorte de moralité servile. Le citoyen typique d'une démocratie libérale était bien ce « dernier homme », formé à l'école des fondateurs du libéralisme moderne, qui avait renoncé à l'orgueilleuse croyance en sa propre valeur supérieure en échange d'une confortable préservation de soi. La démocratie libérale produisait des « hommes sans courage », entièrement faits de désir et de raison, habiles à trouver de nouvelles manières de satisfaire un essaim de passions mesquines grâce au calcul de l'intérêt égoïste à long terme. Mais le dernier homme manquait complètement de *thymos*, ou du désir d'être reconnu plus grand que les autres, désir sans lequel aucune excellence, aucune perfection n'est possible. Satisfait de son bonheur et incapable de ressentir quelque honte que ce fût devant son incapacité à s'élever au-dessus de ses passions médiocres, le dernier homme cessait enfin d'être humain.

A la suite de Nietzsche, nous sommes amenés à poser les questions suivantes : l'homme que la reconnaissance universelle et égalitaire – et rien de plus – satisfait totalement n'est-il pas un peu moins qu'un être humain complet, voire un objet de mépris, un « dernier homme » sans vaillance ni aspiration ? N'y a-t-il pas une part de la personne humaine qui recherche délibérément la lutte, le danger, le risque et l'audace, et cette partie ne reste-t-elle pas insatisfaite par le mot d'ordre « paix et prospérité » de la démocratie libérale contemporaine ? La satisfaction de certains êtres humains ne dépend-elle pas d'une reconnaissance intrinsèquement inégalitaire ? Le désir d'une reconnaissance inégale ne constitue-t-il pas en effet le fondement

d'une vie vivable, non pas simplement pour des sociétés aristocratiques périmées, mais aussi dans les démocraties libérales modernes? La survie future de celles-ci ne dépendra-t-elle pas, dans une certaine mesure, du degré selon lequel leurs citoyens chercheront à être reconnus non simplement comme égaux, mais bien comme supérieurs aux autres? Et la crainte de devenir de méprisables « derniers hommes » ne pourrait-elle pas conduire certains à s'affirmer de manière nouvelle et imprévue, au point de redevenir des « premiers hommes » semblables aux brutes primitives, engagés dans des luttes sanglantes – mais cette fois avec des armes redoutablement modernes?

Cet ouvrage cherche à poser ces questions. Elles viennent tout naturellement une fois que l'on s'est demandé s'il existe vraiment quelque chose comme le progrès, et si l'on peut bâtir une histoire universelle de l'humanité dotée d'une orientation et d'une cohérence. Les totalitarismes de droite comme de gauche nous ont trop occupés pour considérer sérieusement la dernière question à propos de la majeure partie de ce siècle; mais avec la fin de ce même siècle, l'affaiblissement de ces totalitarismes nous invite à reprendre ce vieux problème une fois encore.

PREMIÈRE PARTIE :

NOUVELLES QUESTIONS
POUR UN VIEUX PROBLÈME

NOTRE PESSIMISME

Un penseur aussi convenable et mesuré qu'Emmanuel Kant pouvait continuer de croire sérieusement que la guerre servait les desseins de la Providence. Après Hiroshima, nous savons désormais que toute guerre est – au mieux – un enfer nécessaire. Un théologien aussi pénétré que saint Thomas d'Aquin pouvait très sérieusement soutenir que les tyrans servaient les fins de la Providence, parce que s'il n'y avait pas eu de tyrans, il n'y aurait pas eu de martyrs. Après Auschwitz, celui qui utiliserait cet argument se rendrait coupable de blasphème [...]. Après ces événements épouvantables, qui se sont déroulés au cœur même du monde moderne éclairé et techniquement avancé, peut-on continuer de croire en un Dieu qui est nécessairement progrès ou encore en un Dieu qui manifeste Sa puissance sous la forme d'une Providence infiniment clairvoyante?

Emile Fackenheim, *God's Presence in History*¹.

On peut avancer sans grand risque de se tromper que le xx^e siècle a fait de nous tous des pessimistes profonds.

En tant qu'individus, nous pouvons garder notre « optimisme » sur nos perspectives de santé et de bonheur. Une tradition constante fait par exemple que les Américains ont la réputation de garder espoir dans leur avenir personnel. Mais lorsqu'on en vient aux questions plus vastes, comme de savoir s'il y a eu ou s'il y aura progrès dans l'histoire, le verdict est très sensiblement différent. Les esprits les plus mesurés et les plus sérieux de ce siècle n'ont discerné aucune raison pour penser que le monde se dirige dans son ensemble vers ce que nous considérons en Occident comme des institutions politiques décentes et humaines, c'est-à-dire la démocratie libérale. Nos plus

LA FAIBLESSE DES ÉTATS FORTS - I

La crise actuelle des Etats autoritaires n'a pas commencé avec la *perestroïka* de Gorbatchev ou la chute du mur de Berlin. Elle a commencé en fait il y a dix-sept ans, avec l'effondrement d'une série de régimes autoritaires de droite dans l'Europe méridionale. En 1974, le régime de Caetano (héritier de Salazar) au Portugal a été chassé par un coup d'Etat militaire. Après une période d'instabilité et de menace de guerre civile, le socialiste Mario Soares a été élu Premier ministre en avril 1976, et le pays a été gouverné démocratiquement et pacifiquement depuis lors. Les colonels qui gouvernaient la Grèce depuis 1967 ont été chassés cette même année 1974, cédant la place au régime plébiscité de Constantin Caramanlis. En 1975, le général Francisco Franco est mort en Espagne après une longue dictature, ouvrant ainsi la voie à une transition remarquablement pacifique vers la démocratie deux ans plus tard. Pour compléter le tableau, les militaires turcs ont pris le contrôle de leur pays, en septembre 1980, pour lutter contre le terrorisme dans lequel il était en train de sombrer, mais rendirent le pouvoir au gouvernement civil en 1983. Depuis lors, tous ces pays ont eu des élections à peu près régulières, libres et multipartites.

Le bouleversement de l'Europe méridionale en moins d'une décennie a été remarquable. Ces pays étaient en effet considérés auparavant comme les brebis galeuses de l'Europe; ils semblaient condamnés par leurs traditions religieuses et autoritaires à rester à l'écart du courant démocratique de l'Europe occidentale et de son développement. Or dès les années 1980, chacun d'eux - à l'exception peut-être de la Turquie - avait effectué sa transition vers une démocratie stable et effective, si stable en fait que leurs habitants pouvaient à peine imaginer que la situation ait pu être autre.

Un même ensemble de transitions vers la démocratie se réalisa en Amérique latine durant la décennie 1980. Cela commença en 1980

LA FAIBLESSE DES ÉTATS FORTS – II,
 OU
 MANGER DES ANANAS SUR LA LUNE

Bien, voici maintenant quelques extraits écrits par un soldat de neuvième grade de Kouibychev, récemment, dans les années 1960 : « Nous sommes en 1981. Communisme : le communisme est l'abondance des bénédictions matérielles et culturelles [...]. Tous les transports urbains sont électrifiés et les entreprises polluantes sont rejetées au-delà des limites de la ville [...]. Nous allons sur la Lune, nous nous promenons au milieu des massifs de fleurs et des arbres fruitiers [...]. »

Au fait, combien d'années cela fait-il que nous avons mangé des ananas sur la Lune? Si seulement nous pouvions manger un jour notre content de tomates ici, sur la terre!

Andreï Nouykine, *The Bee and the Communist Ideal*¹.

Le totalitarisme est un concept que l'Occident a développé après la Seconde Guerre mondiale pour décrire l'Union soviétique de Staline et l'Allemagne de Hitler, qui étaient des tyrannies très différentes des régimes autoritaires du XIX^e siècle². Hitler et Staline remodelèrent la définition d'un Etat fort par l'audace extrême de leurs actions sociales et politiques. Les despotismes traditionnels comme ceux de l'Espagne de Franco ou des diverses dictatures militaires d'Amérique latine ne cherchèrent jamais à briser la « société civile » – c'est-à-dire la sphère sociale des intérêts privés – mais seulement à la contrôler. Le régime coexista dans la plupart des cas avec des institutions indépendantes comme l'Eglise, les syndicats, les corporations,

LA RÉVOLUTION LIBÉRALE MONDIALE

Nous sommes aux portes d'une époque importante, un temps de fermentation, quand l'esprit avance d'un bond, transcende sa forme précédente et en prend une nouvelle. L'ensemble des représentations, des concepts et des liens antérieurs qui relient notre monde se dissolvent et s'effondrent, comme un tableau rêvé. Une nouvelle phase spirituelle se prépare. La philosophie spécialement doit accueillir son apparition et la reconnaître, alors que les autres, qui s'y opposent de manière impuissante, s'accrochent au passé.

G.W.F. Hegel, dans un cours du 18 septembre 1806 ¹.

La gauche communiste comme la droite autoritaire ont connu une véritable banqueroute d'idées sérieuses capables de maintenir la cohésion politique des gouvernements forts, qu'ils soient fondés sur des partis « monolithiques », des juntes militaires ou des dictatures personnelles. L'absence d'autorité légitime a signifié que, lorsqu'un gouvernement autoritaire échouait dans un domaine, il ne pouvait recourir à aucun principe supérieur. Certains ont comparé de ce point de vue la légitimité à une sorte de réserve en liquide. Tous les gouvernements, qu'ils soient démocratiques ou autoritaires, connaissent des hauts et des bas; mais seuls les gouvernements légitimes disposent de cette réserve pour y « puiser » en cas de crise.

La faiblesse des régimes autoritaires de droite réside dans leur échec à contrôler vraiment la société civile. Venus au pouvoir avec un mandat bien défini, pour restaurer l'ordre ou imposer une « discipline économique », nombre d'entre eux ne se sont pas révélés plus heureux que leurs prédécesseurs démocratiques pour stimuler une croissance économique constante ou pour créer un sens de l'ordre

DEUXIÈME PARTIE :

L'ANCIEN AGE DE L'HUMANITÉ

IDÉE D'UNE HISTOIRE UNIVERSELLE

L'imagination historique n'a jamais volé si loin, même en rêve; aujourd'hui, l'histoire de l'homme est simplement le prolongement de celle des animaux et des plantes; l'historien universel trouve des traces de lui-même jusque dans les profondeurs des mers, dans le limon vivant. Il reste abasourdi en face de l'énorme chemin que l'Homme a parcouru, et son regard vacille devant le plus puissant prodige, cet homme moderne qui peut tout voir! Il se tient fièrement sur la pyramide de l'évolution du monde; et tandis qu'il pose la pierre finale de l'édifice de ses connaissances, il semble qu'il crie à haute voix à la Nature qui l'écoute: « Nous sommes au sommet, nous sommes au sommet; nous sommes la perfection de la Nature! »

F. Nietzsche, *Bon et Mauvais Usage de l'Histoire* ¹.

Une histoire universelle de l'humanité n'est pas la même chose qu'une histoire de l'univers. C'est dire que ce n'est pas un catalogue encyclopédique de tout ce que l'on sait sur l'humanité, mais plutôt un essai pour trouver un schéma d'explication sensé au développement général des sociétés humaines ². L'idée d'écrire une « histoire universelle » n'a pas été partagée par tous les peuples ni par toutes les cultures. Bien que la tradition philosophique et historique de l'Occident parte de la Grèce, les auteurs grecs de l'Antiquité n'ont jamais entrepris un tel projet. Dans sa *République*, Platon a parlé d'un certain cycle naturel des régimes, cependant qu'Aristote, dans la *Politique*, a exposé les causes des révolutions et comment un certain type de régime se transforme en un autre ³. Aristote croyait qu'aucun régime politique ne pouvait satisfaire vraiment l'homme et que cette insatisfaction permanente poussait les hommes à changer

LE MÉCANISME DU DÉSIR

Revenons à présent au point de départ, pour ainsi dire, et considérons le problème sans faire appel à l'autorité des anciennes théories de l'histoire : l'histoire est-elle orientée ? Y a-t-il des raisons de penser à une future évolution universelle dans la direction de la démocratie libérale ?

La première de ces questions – sur l'orientation de l'histoire – est immédiate et plus facile à traiter. Considérons simplement, pour commencer, la question de l'orientation, laissant de côté pour le moment la question de savoir si celle-ci implique un progrès en termes de moralité ou de bonheur humain. Toutes les sociétés – ou la plupart d'entre elles – évoluent-elles dans une direction uniforme, ou bien leur histoire suit-elle un parcours cyclique ou simplement aléatoire¹ ? Si la seconde hypothèse est vraie, il est possible que l'humanité répète n'importe quelle pratique sociale ou politique du passé : l'esclavage peut revenir, certains Européens peuvent se couronner de nouveaux princes et empereurs et les femmes américaines peuvent même perdre leur droit de vote. Une histoire orientée, par contraste, implique qu'aucune forme sociale, une fois qu'elle a été dépassée, ne peut être répétée par la même société, même si différentes sociétés, à différents degrés de développement, peuvent naturellement répéter un même schéma d'évolution.

Si l'histoire n'est pas destinée à se répéter elle-même, il doit exister un mécanisme uniforme et constant ou un ensemble de causes premières historiques, qui garantit l'évolution dans une direction unique et qui préserve parfois la mémoire des périodes antérieures dans le présent. Les théories cycliques ou aléatoires de l'histoire n'excluent pas la possibilité de changement social et de régularités limitées dans le développement, mais elles ne requièrent pas une source unique de causalité historique. Elles doivent également comporter un processus

LES BARBARES NE SONT PAS A NOS PORTES

Dans son film *Mad Max*, le réalisateur australien George Miller imagine le sort de notre civilisation actuelle, fondée sur le pétrole, après un effondrement consécutif à une guerre apocalyptique. Toute science a été perdue; des Vandales et des Wisigoths modernes chevauchent des Harley-Davidson et autres *dune buggies* en cherchant à se dérober mutuellement de l'essence et des balles, puisque toute technique de production est à jamais perdue.

L'éventualité de la destruction cataclysmique de notre civilisation technique moderne et du retour de celle-ci à la barbarie a été un sujet constant de la science-fiction, spécialement depuis la fin de la guerre, avec l'invention des armes nucléaires qui paraissent accréditer la possibilité réelle de cette éventualité. Fréquemment, dans ces ouvrages, la barbarie dans laquelle retombe l'humanité n'est pas une simple résurrection des formes anciennes d'organisation sociale, mais un curieux mélange de formes sociales anciennes et de technologie moderne, à l'image de ces « empereurs » et de ces « ducs » bizarres que l'on voit se déplacer entre les systèmes solaires dans des vaisseaux spatiaux. Pourtant, si nos suppositions sur les relations réciproques entre science physique et organisation sociale modernes sont correctes, de tels produits « mixtes » n'ont aucune chance de durer longtemps : sans la destruction ou le rejet de la méthode scientifique elle-même, la science physique moderne finirait nécessairement par se reproduire et entraîner la recréation de nombreux aspects du monde social actuel, moderne et rationnel.

Considérons donc la question : est-il possible pour l'humanité dans son ensemble d'inverser le sens de l'histoire par le rejet ou la perte de la méthode scientifique? Ce problème peut être scindé en deux : premièrement, la science moderne peut-elle être délibérément rejetée par les sociétés existantes? deuxièmement, un cataclysme mondial

L'ACCUMULATION SANS LIMITE

Notre pays n'a pas eu de chance. On a décidé en effet de pratiquer cette expérience marxiste sur nous – le destin nous a poussés précisément dans cette direction. Au contraire de certains pays africains, qui ont commencé cette expérience avec nous. À la fin, nous avons prouvé qu'il n'y a pas de place pour cette idée. Elle nous a simplement poussés hors du chemin que les pays civilisés du monde ont suivi. Cela se voit aujourd'hui, alors que 40 % des gens vivent au-dessous du seuil de pauvreté, et de plus dans une constante humiliation, lorsqu'ils reçoivent des marchandises sur présentation de leur carte de rationnement. C'est une humiliation constante, la pensée lancinante que vous êtes un esclave dans ce pays.

Discours de Boris Eltsine à Moscou, le 1^{er} juin 1991.

Ce que nous avons démontré jusqu'à présent est simplement que le développement progressif des sciences physiques modernes détermine une orientation de l'histoire et une certaine uniformité de changement dans la société des diverses nations et cultures. La technologie et l'organisation rationnelle du travail constituent les conditions préalables à toute industrialisation, qui engendre à son tour des phénomènes de société comme l'urbanisation, la bureaucratisation, la rupture des liens de famille étendue ou de tribu, et un niveau croissant de formation et d'éducation. Nous avons également montré comment la domination des sciences physiques modernes sur la vie humaine ne devrait pas être remise en cause par quelque circonstance imprévisible, si extrême qu'elle puisse être. Nous n'avons pas démontré toutefois que la science conduit de manière nécessaire au capitalisme dans le domaine de l'économie, ou à la démocratie libérale dans celui de la politique.

LA VICTOIRE DU MAGNÉTOSCOPE

Pas un seul pays au monde, quel que soit son système politique, n'a réussi à se moderniser avec une politique de porte fermée.

Deng Xiaoping, dans un discours de 1982¹.

Le fait que le capitalisme a été en quelque sorte inévitable pour les pays avancés, et que le socialisme marxiste-léniniste a constitué par contre un sérieux obstacle à la création de la puissance et d'une civilisation technologique moderne, peut paraître une sorte de lieu commun dans la dernière décennie de notre siècle. En revanche, les mérites relatifs du socialisme – par rapport au capitalisme – pour les pays moins développés qui n'ont pas encore atteint le niveau d'industrialisation de l'Europe des années 1950 sont beaucoup moins évidents. Toutefois, pour les pays pauvres qui ne pouvaient que rêver à l'époque du charbon et de l'acier, le fait que l'Union soviétique n'était pas à la pointe des technologies de l'« âge de l'information » était beaucoup moins impressionnant que le fait qu'elle avait réussi à créer une société urbanisée et industrielle en une seule génération. La planification centralisée socialiste a donc toujours exercé une forte séduction, parce qu'elle offrait une voie rapide vers l'accumulation du capital et vers la redistribution « rationnelle » des ressources nationales dans un développement industriel « équilibré ». L'Union soviétique avait obtenu ce résultat en réduisant son secteur agricole dans les années 1920-1930 (par la terreur totale, à vrai dire), alors que ce processus avait demandé un ou deux siècles dans les premiers pays industrialisés comme l'Angleterre ou les Etats-Unis (par des moyens non coercitifs).

L'argumentation en faveur du socialisme comme stratégie préférentielle de développement pour les pays du tiers monde a été

AU PAYS DE L'ÉDUCATION

C'est ainsi que je vins vers vous, hommes d'aujourd'hui, et dans le pays de l'éducation [...].

Mais que m'est-il arrivé? Si grande que fût ma peur – j'ai dû rire! Mes yeux n'avaient jamais rien vu d'aussi bariolé.

Je riais et riais sans fin, bien que mon pied tremblât encore, et mon cœur à l'unisson : « Voilà bien le pays de tous les pots de peinture! » – dis-je.

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie¹.

Nous arrivons maintenant à la partie la plus difficile de notre sujet : pourquoi le mécanisme de la physique moderne conduit-il à la démocratie libérale? S'il est vrai que la logique de l'industrialisation avancée, déterminée par la physique moderne, engendre une forte prédisposition en faveur du capitalisme et de l'économie de marché, produit-elle aussi des gouvernements libéraux et la participation démocratique? Dans un article capital écrit en 1959, le sociologue Seymour Martin Lipset montrait qu'il existait un degré très élevé de corrélation empirique entre la démocratie stable d'un côté et le niveau de développement économique d'un pays de l'autre, de même qu'avec d'autres indices liés au développement économique comme l'urbanisation, l'éducation, etc². Existe-t-il une connexion nécessaire entre l'industrialisation avancée et le libéralisme politique qui puisse justifier ce haut degré de corrélation? Ou bien est-il possible que le libéralisme politique ne soit qu'un simple trait culturel de la civilisation européenne et de ses divers rejetons qui, pour des raisons indépendantes, ont produit les exemples les plus remarquables d'industrialisation réussie?

RÉPONSE À LA PREMIÈRE QUESTION

A la question de Kant : « Est-il possible d'écrire une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique? », notre réponse provisoire est donc : « Oui. »

La physique moderne nous a fourni un mécanisme dont le déploiement progressif donne à la fois un sens et une cohérence à l'histoire humaine pour les siècles nombreux qui viennent de s'écouler. Le mécanisme est véritablement universel, à une époque où l'on ne peut plus identifier les expériences de l'Europe et de l'Amérique du Nord avec celles de l'humanité prise dans son ensemble. Mis à part quelques tribus en voie d'extinction rapide dans les jungles du Brésil ou de la Papouasie, il n'est pas une branche de l'humanité qui n'ait été touchée par le système et qui ne soit entrée en relation avec le reste des hommes par le réseau économique de la consommation moderne. Ce n'est donc pas une marque de provincialisme, mais bien de cosmopolitisme, que de reconnaître que ces derniers siècles ont vu l'apparition d'une sorte de culture mondiale, centrée sur une croissance économique mue par la technologie et sur les relations sociales capitalistes nécessaires pour la produire et l'entretenir. Les sociétés qui ont cherché à résister à cette unification, comme le Japon Tokugawa, la Sublime Porte, l'Union soviétique, la République populaire de Chine, la Birmanie ou l'Iran, n'ont généralement réussi qu'à mener des combats d'arrière-garde qui ont duré une ou deux générations tout au plus. Ceux qui n'ont pas été vaincus par une technique militaire supérieure ont été séduits par le monde matériel brillant que la physique moderne a créé. Même si tous les pays du monde ne sont pas capables de devenir des sociétés de consommation, il n'est pas une société au monde qui ne conçoive cet objectif comme sa propre finalité.

Etant donné l'emprise de la physique moderne, il est plus difficile de soutenir l'idée que l'histoire est cyclique. Cela ne veut pas dire

PAS DE DÉMOCRATIE SANS DÉMOCRATES

Il devrait être évident à présent que le mécanisme que nous avons démonté est essentiellement une interprétation économique de l'histoire. La « logique de la physique moderne » n'a aucune force par elle-même si on la sépare des êtres humains qui désirent faire usage de la science pour conquérir la nature de manière à satisfaire leurs envies et leurs besoins, ou à se protéger contre les dangers. En elle-même, que ce soit sous la forme de la production mécanisée ou de l'organisation rationnelle du travail, la science n'impose qu'un horizon de possibilités déterminées par les lois fondamentales de la nature. C'est le désir humain qui pousse les hommes à exploiter ces possibilités : non pas le désir induit par un ensemble limité de besoins « naturels », mais un désir aux limites extensibles, dont le propre horizon des possibles est constamment repoussé.

En d'autres termes, le « mécanisme » est une sorte d'interprétation marxiste de l'histoire qui conduit à une conclusion entièrement non marxiste. C'est le désir de produire et de consommer éprouvé par l'« homme en tant qu'espèce existante » qui le conduit à quitter la campagne pour la ville ; à travailler dans de grandes usines ou de vastes bureaux plutôt qu'à la campagne ; à vendre sa force de travail au plus offrant au lieu de vaquer aux occupations de ses ancêtres ; à acquérir enfin l'éducation nécessaire et à se soumettre à la discipline de l'horloge.

Pourtant, contrairement à l'opinion de Marx, le genre de société qui permet aux hommes de produire et de consommer la plus grande quantité de produits de la manière la plus égalitaire n'est pas une société communiste, mais une société capitaliste. Dans le troisième volume du *Capital*, Marx décrit le royaume de liberté qui apparaîtra sous le communisme en ces termes :

TROISIÈME PARTIE :

LA LUTTE

POUR LA RECONNAISSANCE

AU DÉBUT, UNE LUTTE À MORT DE PUR PRESTIGE

Et c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté; qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'être, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène [...]. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne*; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome.

G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*¹.

Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la « reconnaissance ». Et le risque de la vie par lequel « s'avère » la réalité humaine est un risque en fonction d'un tel Désir. Parler de l'« origine » de la Conscience de soi, c'est donc nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la « reconnaissance ».

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*².

Quel est l'enjeu pour les peuples de la terre, de l'Espagne et de l'Argentine à la Hongrie et à la Pologne, lorsqu'ils renversent une dictature et établissent une démocratie libérale? Dans une certaine mesure, la réponse est purement négative, et fondée sur les erreurs et les injustices de l'ordre politique précédent: les gens veulent se débarrasser des colonels détestés ou des chefs de parti qui les opprimaient, ou vivre libérés de la crainte d'une arrestation arbitraire. Ceux qui vivent en Europe de l'Est et en Union soviétique pensent ou espèrent qu'ils vont y gagner la prospérité capitaliste, puisque capitalisme et démocratie sont étroitement liés dans l'esprit de beaucoup.

LE PREMIER HOMME

Car chaque homme tient à ce que son compagnon l'évalue au même prix qu'il s'estime lui-même; et à tous les signes de mépris ou de mésestime, il s'efforce, pour autant qu'il l'ose [...], d'arracher une estimation plus grande de ses contempteurs par la querelle, et des autres par l'exemple.

Thomas Hobbes, *Léviathan*¹.

Les démocraties libérales contemporaines ne sont pas nées des brouillards mystérieux et remplis d'ombre de la tradition. A l'instar des sociétés communistes, elles ont été délibérément créées par des êtres humains en un moment précis de l'histoire, sur la base d'une certaine conception théorique de l'homme et des institutions politiques appropriées qui doivent le gouverner. Même si la démocratie libérale ne peut faire remonter ses origines théoriques à un seul auteur comme Karl Marx, elle revendique comme fondements les principes scientifiques rationnels dont nous pouvons reconnaître aussitôt la filiation intellectuelle. Les principes qui sous-tendent la démocratie américaine, codifiés dans la Déclaration d'indépendance et dans la Constitution, étaient fondés sur les écrits de Jefferson, Madison, Hamilton et autres « pères fondateurs », qui avaient eux-mêmes tiré beaucoup de leurs idées de la tradition libérale anglaise de Thomas Hobbes et de John Locke. Si nous voulons découvrir la conception que la plus ancienne démocratie du monde a d'elle-même (conception qui a été adoptée par beaucoup de sociétés démocratiques en dehors de l'Amérique du Nord), il nous faut revenir sur les écrits politiques de Hobbes et de Locke. Bien que ces auteurs anticipent un bon nombre des affirmations de Hegel concernant la nature du « premier homme », ils prennent – avec la tradition libérale anglo-

DES VACANCES EN BULGARIE

« Puis nous chasserons [de la cité juste] », dis-je, « tout ce qui est du même genre, à commencer par les vers que voici :

*J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez
un autre,
Chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand'chère,
Que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint ! »*

Platon, *La République*, III, 386c¹.

Le « désir de reconnaissance » sonne comme un concept étrange et quelque peu artificiel, surtout lorsqu'il est présenté comme le premier moteur de l'histoire humaine. « Reconnaissance » revient dans notre vocabulaire de temps en temps, par exemple lorsque l'un de nos collègues prend sa retraite et qu'on lui offre une montre « en reconnaissance de ses années de service ». Mais nous ne pensons pas normalement à la vie politique comme à une « lutte pour la reconnaissance ». Dans la mesure où nous pouvons généraliser dans ce domaine, nous sommes beaucoup plus enclins à le considérer comme une compétition pour le pouvoir entre des intérêts économiques, et une lutte pour partager la richesse et les autres biens matériels de la vie.

Le concept qui sous-tend la « reconnaissance » n'a pas été inventé par Hegel. Il est aussi vieux que la philosophie politique occidentale elle-même et se réfère à une partie parfaitement familière de la personnalité humaine. Au cours des millénaires, aucun mot consacré n'a été employé avec constance pour désigner le phénomène psychologique du « désir de reconnaissance » : Platon parlait du *thymos*; Machiavel, du désir de gloire de l'homme; Hobbes, de sa fierté ou de

« LA BÊTE AUX JOUES ROUGES »

Pourtant, si Dieu veut que [cette guerre] continue jusqu'à ce que la richesse entassée grâce aux deux cent cinquante années de travail non rémunéré de l'esclave soit anéantie, et jusqu'à ce que chaque goutte de sang tirée par le fouet soit payée d'une autre goutte tirée par l'épée, il faut continuer à dire ce qui était dit voici trois mille ans : « Les jugements du Seigneur sont justes et droits. »

Abraham Lincoln, *Seconde Adresse inaugurale*, mars 1865¹.

Le *thymos* tel qu'il apparaît dans *La République* ou dans l'histoire du marchand de Havel est quelque chose comme un sens de la justice inné en l'homme et, en tant que tel, il constitue le siège psychologique de toutes les vertus nobles comme l'oubli de soi, l'idéalisme, la moralité, l'esprit de sacrifice, le courage et le sentiment de l'honneur. Le *thymos* fournit un support émotionnel tout-puissant au processus de valorisation et d'évaluation, et permet aux êtres humains de triompher de leurs instincts naturels les plus forts pour l'amour de ce qu'ils croient droit ou juste. Les gens évaluent et se donnent à eux-mêmes leur valeur dans le premier cas; ils ressentent de l'indignation pour leur propre compte. Mais ils sont aussi capables d'assigner une valeur aux autres gens et de ressentir de la colère pour le compte des autres. Cela arrive le plus souvent lorsqu'un individu appartient à une classe de gens qui se perçoit comme injustement traitée, par exemple une féministe au nom de toutes les femmes, ou un nationaliste au nom de son groupe ethnique. L'indignation pour son propre compte s'étend alors à la classe tout entière et fait naître un sentiment de solidarité. Il existe aussi des cas de colère au nom de catégories auxquelles on n'appartient pas soi-même : la juste fureur des abo-

GRANDEUR ET DÉCADENCE DU THYMOS

Un homme ne lutte *pas* pour le bonheur; seul l'Anglais agit ainsi.

F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*¹.

Le sens de la dignité personnelle de l'homme et son exigence de reconnaissance ont été présentés jusqu'ici comme la source des vertus nobles telles que le courage, la générosité et l'amour du bien public, comme le siège de la résistance à la tyrannie, et comme une des raisons du choix de la démocratie libérale. Mais il existe aussi un côté sombre au désir d'être reconnu, qui a conduit plusieurs philosophes à penser que le *thymos* est l'origine fondamentale du mal sur la terre des hommes.

Initialement, le *thymos* est né pour nous comme une évaluation de la valeur personnelle de quelqu'un. L'exemple du marchand de Havel suggère que ce sens de la dignité est fréquemment lié au sentiment que l'on est « plus que » ses désirs naturels, que l'on est un agent moral capable de choisir librement. Cette forme assez humble de *thymos* peut être conçue comme un sentiment de respect de soi-même, ou, dans le langage à la mode, d'« estime de soi ». Tous les êtres humains le possèdent à un degré plus ou moins grand, puisque cette possession semble être importante pour la capacité de chacun à agir dans le monde et pour la satisfaction qu'il éprouve de sa propre vie. Selon Joan Didion, c'est là ce qui permet de dire « non » aux autres gens sans se le reprocher².

L'existence d'une dimension morale dans la personnalité humaine, qui évalue constamment soi-même et les autres, ne signifie cependant pas qu'il y aura un accord sur le contenu substantiel de la moralité.

LE MAITRE ET L'ESCLAVE

L'homme intégral, absolument libre, définitivement et complètement satisfait par ce qu'il est, l'homme qui se parfait et s'achève dans et par cette satisfaction, sera l'Esclave qui a « supprimé » sa servitude. Si la Maîtrise oisive est une impasse, la Servitude laborieuse est au contraire la source de tout progrès humain social, historique. L'histoire est histoire de l'Esclave travailleur.

Alexandre Kojève,
*Introduction à la lecture de Hegel*¹.

Nous avons laissé notre exposé de la dialectique hégélienne voici plusieurs chapitres à un stade très initial du processus historique, pratiquement à la conclusion de la phase initiale de l'histoire humaine, alors que l'homme risquait sa vie pour la première fois dans une bataille de pur prestige. L'état de guerre qui prévalait dans l'« état de nature » de Hegel – en gardant à l'esprit que Hegel lui-même n'a jamais utilisé un tel terme – ne conduisait pas directement à l'établissement de la société civile fondée sur un contrat social, comme pour Locke. Elle menait à la relation du maître et de l'esclave, lorsque l'un des combattants primordiaux, craignant pour sa vie, « reconnaissait » l'autre et acceptait de devenir son esclave. Toutefois, la relation sociale du maître et de l'esclave n'était pas stable à long terme, parce que ni le maître ni l'esclave n'étaient finalement satisfaits dans leur désir de reconnaissance². Cette absence de satisfaction constituait une « contradiction » dans les sociétés esclavagistes et engendrait l'impulsion vers une nouvelle étape du processus historique. Même si le premier acte humain de l'homme avait été de risquer volontairement sa vie dans la bataille sanglante, il n'était pas devenu pour autant un homme totalement libre, donc satisfait. Cela

L'ÉTAT UNIVERSEL ET HOMOGENÈNE

L'existence de l'Etat est la venue de Dieu dans le monde.

G.W.F. Hegel, *La Philosophie du droit* ¹.

Pour Hegel, la Révolution française a été l'événement qui prit la vision chrétienne d'une société libre et égalitaire, et l'apporta ici-bas sur la terre. En faisant cette révolution, les anciens esclaves ont risqué leur vie et prouvé ce faisant qu'ils avaient surmonté la peur même de la mort, qui avait servi à l'origine à faire d'eux des esclaves. Les principes de liberté et d'égalité ont été ensuite portés au reste de l'Europe par les armées victorieuses de Bonaparte, puis de Napoléon. L'Etat démocratique libéral moderne qui vint au jour à la suite de la Révolution française était – tout simplement – la réalisation de l'idéal chrétien de liberté et d'égalité humaines *hic et nunc*. Ce n'était pas une tentative de défier l'Etat ou de lui donner une portée « métaphysique » qui manquait au libéralisme anglo-saxon. Cela constituait plutôt une reconnaissance du fait que c'était l'homme qui avait créé le Dieu chrétien à sa place, donc que c'était aussi l'homme qui pouvait faire descendre Dieu sur la terre, pour qu'il vécût dans les parlements, les palais présidentiels et les bureaucraties des Etats modernes.

Hegel nous offre l'occasion de réinterpréter la démocratie libérale moderne en termes sensiblement différents de ceux de la tradition anglo-saxonne du libéralisme qui émane de Hobbes et de Locke. Cette vision hégélienne du libéralisme est en même temps une vision plus noble de ce qu'il représente, et une explication plus précise de ce que les peuples du monde signifient lorsqu'ils disent qu'ils veulent vivre dans une démocratie. Pour Hobbes et pour Locke, comme pour

QUATRIÈME PARTIE :

LE SAUT DE RHODES

Hic Rhodus, hic saltus

« LE PLUS FROID DE TOUS LES MONSTRES FROIDS »

Il y a quelque part encore des peuples et des troupeaux, mais pas chez nous, mes frères : chez nous, il y a des Etats. Etat? Qu'est-ce que cela? Allons! ouvrez vos oreilles, car je vais vous parler maintenant de la mort des peuples.

« Etat » est le nom du plus froid de tous les monstres froids. Il ment froidement; et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : « Moi, l'Etat, je suis le Peuple. » C'est un mensonge! Ce sont des créateurs qui ont créé les peuples et suspendu au-dessus d'eux une foi et un amour : ainsi ont-ils servi la vie.

Mais ce sont des destructeurs qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela « Etat » : ils suspendent au-dessus d'eux une épée et cent appétits [...].

Voici le signe que je vous donne : chaque peuple parle son langage du bien et du mal, que son voisin ne comprend pas. Il s'est inventé le langage de ses coutumes et de ses droits. Mais l'Etat ment dans toutes les langues du bien et du mal; et quoi qu'il dise, il ment, – et tout ce qu'il a, il l'a volé.

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* ¹.

A la fin de l'Histoire, il ne reste aucun rival idéologique sérieux à la démocratie libérale. Par le passé, les peuples ont rejeté celle-ci parce qu'ils croyaient qu'elle était inférieure à la monarchie, à l'aristocratie, à la théocratie, au fascisme, au communisme totalitaire, ou aux autres idéologies qui ont paru sur la terre. Mais aujourd'hui, en dehors du monde islamique, un consensus général semble se dégager, qui accepte la légitimité des prétentions de la démocratie libérale à

LES ORIGINES « THYMOTIQUES » DU TRAVAIL

Hegel [...] croyait que le Travail était l'essence, la véritable essence de l'Homme.

Karl Marx¹.

Etant donné la forte corrélation entre l'industrialisation avancée et la démocratie, la capacité des pays à dégager de forts taux de croissance économique sur des périodes prolongées pourrait paraître déterminante pour leur capacité à créer et maintenir des sociétés libres. Pourtant, même si les économies modernes les plus réussies sont capitalistes, toutes les économies capitalistes ne réussissent pas – à tout le moins pas toutes de la même façon. De même qu'il existe des distinctions tranchées entre les capacités des divers pays formellement démocratiques à maintenir la démocratie, de même on constate des différences marquées dans les capacités de croissance des diverses économies capitalistes.

Selon Adam Smith, la principale source de différences dans la richesse des diverses nations était la sagesse ou la folie des politiques gouvernementales; le comportement économique des hommes, une fois libéré des contraintes de la mauvaise politique, était plus ou moins universel. Comme on l'a noté plus haut², de nombreuses économies ostensiblement capitalistes en Amérique latine sont en fait des aberrations mercantilistes dans lesquelles des années d'intervention étatique ont réduit l'efficacité et tué l'esprit d'entreprise. Inversement, une bonne partie des succès économiques de l'Extrême-Orient peut être attribuée à l'adoption par ces régions de politiques économiques sensées, telles que le maintien de la compétition sur les marchés intérieurs. L'importance de la politique du gouvernement est parfaitement évidente lorsqu'une Espagne ou une Corée du Sud

EMPIRES DU RESENTIMENT, EMPIRES DU RESPECT

L'influence de la culture sur le développement économique, comme aiguillon ou comme contrainte, révèle les obstacles qui peuvent entraver la marche de l'histoire universelle décrite dans la deuxième partie. L'économie moderne – processus d'industrialisation déterminé par la physique moderne – force l'humanité à s'homogénéiser, et détruit une grande variété de cultures traditionnelles au cours du processus. Mais toutes les batailles ne sont pas gagnées pour autant, puisque certaines cultures et certaines manifestations du *thymos* peuvent paraître difficiles à assimiler. Presque tous les peuples de la terre peuvent croire qu'ils désirent la prospérité capitaliste et la démocratie libérale sur le plan intellectuel, mais tout le monde ne sera pas en mesure d'y parvenir.

Ainsi, malgré l'apparente absence de systèmes alternatifs à la démocratie libérale à l'heure actuelle, quelques variantes autoritaires – peut-être jamais vues auparavant dans l'histoire – peuvent s'affirmer dans le futur. Ces alternatives, si elles viennent jamais au jour, seront créées par deux groupes distincts de gens : ceux qui, pour des raisons culturelles, connaissent des échecs économiques persistants, malgré leurs efforts pour que le libéralisme fonctionne, et ceux qui sont excessivement heureux du jeu capitaliste.

Le premier phénomène – apparition de doctrines non libérales à partir d'un échec économique – a déjà eu lieu dans le passé. La renaissance actuelle du fondamentalisme islamique, qui touche virtuellement chaque pays du monde pourvu d'une population musulmane substantielle, peut être vue comme une réponse à l'échec économique des sociétés musulmanes en général pour maintenir leur dignité face à l'Occident non musulman. Sous la pression de la

L'IRRÉALITE DU « RÉALISME »

Étant donné ce qu'on peut supposer des dieux et ce qu'on sait avec certitude des hommes, nous croyons que les uns et les autres obéissent nécessairement à une loi de nature qui les pousse à dominer les autres chaque fois qu'ils sont les plus forts. Cette loi, ce n'est pas nous qui l'avons faite et nous ne sommes pas les premiers à l'avoir mise en application une fois qu'elle a été établie. D'autres nous l'ont transmise et nous lui obéissons, comme feront tous ceux qui viendront après nous. Nous savons que vous-mêmes ou tout autre peuple, vous n'agiriez pas autrement si vous disposiez d'une puissance comparable à la nôtre.

« Discours des Athéniens aux Méliens »,
in Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* ¹.

L'existence d'une histoire orientée et l'évolution dialectique des Etats vers la démocratie libérale, sur la lancée du développement économique, devraient avoir d'importantes conséquences pour les relations internationales. Si l'avènement de l'Etat universel et homogène signifie l'établissement de la reconnaissance rationnelle sur le plan de la vie sociale des individus et l'abolition de la relation maître-esclave entre eux, la diffusion de ce type d'Etat à travers le système international devrait impliquer également la fin de la relation maître-esclave *entre* les nations, c'est-à-dire la fin de l'impérialisme, et, avec elle, la diminution des probabilités de guerre fondées sur cet impérialisme.

Mais de même que les événements du xx^e siècle ont engendré un pessimisme profond à propos de la possibilité d'une « histoire universelle » et de changements progressifs dans les relations entre pays, ils ont également déterminé un pessimisme certain à propos des relations à l'intérieur même de ces pays. Ce dernier type de pessimisme

LE POUVOIR DES IMPUISSANTS

Le réalisme est une théorie qui soutient que l'insécurité, l'agression et la guerre sont des possibilités permanentes dans le système international des Etats, et que cette condition est une condition *humaine*, c'est-à-dire qui ne peut être modifiée par l'apparition de formes et de types particuliers de société, parce qu'elle est profondément enracinée dans la nature immuable de l'homme. Pour soutenir cette théorie, les réalistes font remarquer la permanence de la guerre à travers toute l'histoire des hommes, depuis les premières batailles sanglantes de la Bible jusqu'aux hécatombes mondiales de notre siècle.

Tout cela paraît à première vue plausible, mais le réalisme repose sur deux fondements extrêmement branlants : un réductionnisme impardonnable à propos des motifs et du comportement des sociétés humaines, une incapacité à poser la question de l'Histoire.

Sous sa forme la plus pure, le réalisme essaie de bannir toutes les considérations de politique intérieure et de déduire la possibilité des guerres de la seule structure du système des Etats. Selon un réaliste, « la situation de conflit est commune parmi les Etats parce que le système international crée de puissantes incitations à l'agression [...]. Les Etats cherchent à survivre dans cette anarchie en maximisant leur puissance par rapport aux autres Etats ¹ [...] ». Mais cette forme pure de réalisme réintroduit sans le dire certains postulats fortement réductionnistes à propos de la nature des sociétés humaines qui constituent le système, les attribuant par erreur à celui-ci dans son ensemble plutôt qu'aux unités qui le composent. Il n'existe par exemple absolument aucune raison pour affirmer que dans un ordre international anarchique, chaque Etat doit se sentir menacé par un autre Etat, sauf si l'on a des raisons de penser que les sociétés humaines sont par définition agressives. L'ordre international décrit par les réalistes ressemble de près à l'état de nature selon Hobbes, où

INTÉRÊTS NATIONAUX

Le nationalisme est un phénomène spécifiquement moderne, parce qu'il remplace la relation maître-esclave par une reconnaissance mutuelle et égale. Mais il n'est pas totalement rationnel, parce qu'il étend la reconnaissance aux seuls membres d'un groupe national ou ethnique donné. C'est une forme plus démocratique et plus égalitaire de légitimité que la monarchie héréditaire, par exemple, dans laquelle des peuples entiers peuvent être considérés comme faisant partie d'un héritage patrimonial. Depuis la Révolution française, les mouvements nationalistes ont donc été étroitement associés aux mouvements démocratiques et il ne faut pas s'en étonner. Mais la dignité dont les nationalistes exigent la reconnaissance n'est pas la dignité humaine universelle c'est la dignité pour leur groupe. La revendication de ce genre de reconnaissance conduit potentiellement au conflit avec les autres groupes qui recherchent le même genre de reconnaissance. Le nationalisme est ainsi parfaitement capable de remplacer les ambitions dynastiques et religieuses comme fondement de l'impérialisme, et c'est précisément ce qu'il a fait dans le cas de l'Allemagne.

La persistance de l'impérialisme et de la guerre après les grandes révolutions bourgeoises des XVIII^e et XIX^e siècles est donc due non seulement à la survivance d'une éthique guerrière atavique, mais aussi au fait que la *mégalothyμία* du maître n'a pas été entièrement sublimée dans l'activité économique. Le système des Etats au cours des derniers siècles a été constitué d'un mélange de sociétés libérales et non libérales. Dans ces dernières, les formes irrationnelles du *thymos* comme le nationalisme avaient libre jeu, et tous les Etats ont été affectés par ce phénomène à un degré ou à un autre. Les nationalités de l'Europe étaient étroitement imbriquées les unes dans les autres, particulièrement en Europe de l'Est et du Sud-Est, et leur désen-

VERS UNE UNION PACIFIQUE

La politique de puissance continue de prévaloir parmi les Etats qui ne sont pas des démocraties libérales. L'arrivée relativement tardive de l'industrialisation et du nationalisme dans le tiers monde entraînera une nette différence de comportement entre ce dernier et les démocraties industrielles. Pour ce qui est du futur prévisible, le monde sera divisé entre une partie « posthistorique » et une partie toujours engagée dans l'histoire¹. A l'intérieur du monde « posthistorique », l'axe principal d'interaction entre les Etats devrait être économique et les anciennes règles de la politique de puissance devraient perdre de leur importance. C'est dire que l'on peut imaginer une Europe démocratique qui serait multipolaire et dominée par la puissance économique de l'Allemagne, mais dans laquelle les voisins de ce pays auraient néanmoins relativement peu le sentiment d'une menace militaire et ne feraient donc aucun effort spécial pour accroître leur niveau de préparation armée. La compétition économique serait intense, la compétition militaire infime. Le monde « posthistorique » continuerait d'être divisé en Etats-nations, mais les nationalismes séparés qui le constituent devraient avoir fait la paix avec le libéralisme et réserver de manière croissante leur expression à la sphère de la vie privée. La rationalité économique, pendant ce temps, rognera de nombreux éléments traditionnels de la souveraineté, en unifiant les marchés et la production.

En revanche, le monde resté dans l'histoire devrait continuer d'être divisé par une grande variété de conflits religieux, nationaux et idéologiques, en fonction du stade de développement des pays concernés, dans lesquels les anciennes règles de la politique de puissance continueront de s'appliquer. Des pays comme l'Irak et la Libye continueront d'envahir leurs voisins et de mener de sanglants combats. Dans

CINQUIÈME PARTIE :

LE « DERNIER HOMME »

AU ROYAUME DE LA LIBERTÉ

L'histoire proprement dite, dans laquelle les hommes (les « classes ») combattent entre eux pour la reconnaissance et luttent avec la Nature par le travail, est appelée par Marx le « royaume de la nécessité » (*Reich der Notwendigkeit*); « au-delà » (*jenseits*) se trouve le « royaume de la liberté » (*Reich der Freiheit*), dans lequel les hommes (qui se reconnaissent mutuellement sans réserve) ne combattent plus et travaillent aussi peu que possible.

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* ¹.

En examinant précédemment s'il était possible d'écrire une histoire universelle, nous avons dit que nous laisserions provisoirement de côté la question de savoir si le mouvement historique constituait un *progrès*. Si l'histoire nous conduit d'une manière ou d'une autre à la démocratie libérale, la question devient celle de la bonté de ce système, et des principes de liberté et d'égalité sur lesquels elle se fonde. Le sens commun indiquerait plutôt que la démocratie libérale a de nombreux avantages sur ses principaux rivaux du *xx^e* siècle, le fascisme et le communisme; l'attachement à notre héritage de valeurs et de traditions imposerait de la même façon une fidélité inconditionnelle à la démocratie. Pourtant, la cause de la démocratie libérale n'est pas nécessairement servie au mieux par un attachement aveugle, ni par le refus de s'attaquer franchement aux défauts de ce régime. Il est manifestement impossible de répondre à la question de la fin de l'Histoire sans examiner plus profondément le problème de la démocratie et de ses malaises.

Nous avons pris l'habitude de penser le problème de la survie de la démocratie en termes de politique étrangère. Aux yeux de gens comme Jean-François Revel, la plus grande faiblesse de la démocra-

DES HOMMES SANS COURAGE

Voici le signe le plus universel de l'époque moderne : l'homme a perdu sa *dignité* à ses propres yeux à un degré incroyable. Pendant longtemps centre et héros tragique de l'existence en général; puis au moins attentif à se montrer étroitement lié au côté décisif et essentiellement digne de l'existence – comme tous les métaphysiciens qui veulent s'accrocher à la *dignité de l'homme*, avec la conviction que les valeurs morales sont les valeurs cardinales. Ceux qui ont abandonné Dieu s'accrochent d'autant plus fermement à leur foi en la moralité.

F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*¹.

Il est impossible de compléter notre présent exposé sans nous référer à la créature qui apparaît, dit-on, à la fin de l'Histoire : le « dernier homme ».

Selon « Hegel-Kojève », l'Etat universel et homogène résout pleinement la contradiction qui existait dans la relation maître-esclave en faisant des anciens esclaves leurs propres maîtres. Le maître cesse d'être reconnu uniquement par des êtres qui sont un peu moins que des hommes, et les esclaves ne se voient plus refuser la reconnaissance de leur humanité. Au contraire, chaque individu, libre et connaissant sa propre dignité, reconnaît tous les autres individus pour ces mêmes qualités. Dans l'abolition de la contradiction maître-esclave, quelque chose de chacun des deux partis a été préservé : la liberté du maître et le travail de l'esclave.

Karl Marx a mené une très violente critique de Hegel, en niant que la reconnaissance fût universelle; l'existence de classes socio-économiques lui interdisait de devenir telle. Mais l'autre grande critique – plus profonde – de Hegel a été faite par Nietzsche. En effet,

LIBRES ET INÉGAUX

Il est très difficile pour ceux d'entre nous qui croient en la démocratie libérale de suivre Nietzsche très loin sur la route qu'il emprunte. Nietzsche s'opposait ouvertement à la démocratie et à la rationalité sur laquelle elle reposait. Il appelait de ses vœux la naissance d'une nouvelle morale qui favoriserait le fort aux dépens du faible, qui accroîtrait l'inégalité sociale et encouragerait même une certaine forme de cruauté. Pour être de bons nietzschéens, nous devrions nous endurcir le corps et l'esprit. Nietzsche – dont les doigts bleussaient de froid en hiver parce qu'il refusait de chauffer sa chambre, et qui passait rarement plus d'un jour sur dix sans d'épouvantables migraines, même avant le déclenchement de sa folie – prônait un genre de vie qui ne serait adouci ni par le confort ni par la paix.

En revanche, nous pouvons accepter d'emblée un bon nombre de ses fines observations psychologiques, même si nous rejetons sa morale. La façon dont le désir de justice et de punition est trop fréquemment ancré dans le ressentiment du faible contre le fort; les effets spirituels potentiellement débilitants de la compassion et de l'égalité; le fait que certains individus, de propos délibéré, *ne recherchent pas* le confort et la sécurité, et ne se satisfont pas du bonheur tel qu'il est conçu par la tradition utilitariste anglo-saxonne; la façon dont la lutte et le risque sont des éléments constitutifs de l'âme humaine; la relation entre le désir d'être plus grand que les autres et la possibilité d'excellence et de dépassement personnels: tous ces aperçus peuvent être considérés comme des réflexions très incisives sur la condition humaine, que l'on peut accepter sans avoir à rompre avec les traditions chrétiennes et libérales dans lesquelles nous vivons.

DROITS PARFAITS ET DEVOIRS INCOMPLETS

Briguer la présidence de la République ou gravir l'Everest peut séduire certaines natures ambitieuses, mais il est un autre grand secteur de la vie contemporaine qui procure une satisfaction plus ordinaire du désir de reconnaissance. Ce secteur est la communauté, c'est-à-dire la vie associative, à un plan inférieur à celui de la nation.

Tocqueville et Hegel ont tous les deux souligné l'importance de la vie associative comme foyer de civisme dans l'Etat moderne. Dans les grands Etats-nations modernes, la citoyenneté se limite pour la plupart des gens à voter de temps en temps pour élire leurs représentants. Le gouvernement est lointain et impersonnel, dans un système où la participation directe au processus politique est limitée aux candidats, ainsi peut-être qu'aux membres de leurs états-majors, et à ces journalistes et éditorialistes qui font de la politique leur profession. Cela constitue un fort contraste avec les petites républiques de l'Antiquité, qui exigeaient la participation active de presque tous les citoyens à la vie de la communauté, depuis la prise de décisions politiques jusqu'au service militaire.

Dans les temps modernes, la citoyenneté s'exerce au mieux à travers les « institutions intermédiaires », telles que partis politiques, corporations privées, syndicats, associations civiques, organisations professionnelles, églises, associations de parents d'élèves, conseils d'établissement, sociétés littéraires, etc. C'est par le biais de ce genre d'associations civiques que les gens sont tirés d'eux-mêmes et de leurs intérêts privés étroitement égoïstes. On pense généralement que Tocqueville a jugé utile la vie associative dans la société civile parce qu'elle servait d'école et de laboratoire pour la politique démocratique à un plus haut niveau. Mais il a également senti que c'était une bonne chose en elle-même, parce qu'elle préservait l'homme démocratique de n'être qu'un simple *bourgeois*. Une association privée, si

« LES IMMENSES GUERRES DE L'ESPRIT »

Le déclin de la vie communautaire suggère que dans le futur, nous risquons de devenir des « derniers hommes » tranquillement préoccupés de nous-mêmes et dépourvus de toute aspiration « thymotique » pour des buts plus élevés, dans notre recherche obstinée du confort privé. Mais le danger opposé existe tout aussi bien : nous risquons potentiellement de redevenir des « premiers hommes » engagés dans des batailles aussi sanglantes qu'inutiles – mais cette fois avec des armes modernes. En fait, les deux problèmes sont liés, car l'absence d'exutoires réguliers et constructifs pour la *mégalthymia* peut tout simplement conduire à sa résurgence tardive sous une forme extrême et pathologique.

Il est raisonnable de se demander si tout le monde se laissera convaincre que les luttes paisibles et les menus sacrifices possibles dans une démocratie libérale prospère et satisfaite d'elle-même sont suffisants pour exalter ce qui est le plus noble dans l'homme. N'y a-t-il pas en effet des réserves d'idéalisme inépuisables – et même insoupçonnées – lorsqu'on devient un promoteur comme Donald Trump, un alpiniste comme Reinhold Messner ou un politicien comme George Bush? Si difficile qu'il puisse être, à plus d'un titre, de devenir ces personnalités, et malgré toute la reconnaissance qu'ils obtiennent, leur vie n'est pas particulièrement ardue, et les causes qu'ils servent ne sont ni les plus sérieuses ni les plus justes. Aussi longtemps qu'elles ne le seront pas, l'horizon des possibilités humaines qu'elles délimitent ne sera pas suprêmement satisfaisant pour les natures les plus « thymotiques ».

En particulier, les vertus et les ambitions exaltées par la guerre ne peuvent apparemment pas trouver leur expression dans les démocraties libérales. On verra bien sûr se multiplier les guerres métaphoriques : des avocats associés, spécialisés dans les reprises agres-

NOTES

En guise d'introduction

1. « La fin de l'histoire? », in *The National Interest*, n° 16 (été 1989), pp. 3-18. Traduction française dans la revue *Commentaires*, n° 47.

2. Pour un premier essai de réponse à certaines de ces critiques, voir ma « Réponse à mes critiques », in *The National Interest*, n° 18 (hiver 1989-1990), pp. 21-28. traduction française in *Commentaires*, n° 50.

3. Locke et Madison ont compris que l'une des finalités du gouvernement républicain était de protéger l'orgueil autoritaire de ses citoyens. Voir ci-dessous, pp. 219 et suivantes.

Chapitre 1 : Notre pessimisme

1. Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York, New York University Press, 1970, pp. 5-6.

2. Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century - A History*, cité dans R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 146.

3. *Encyclopaedia Britannica*, 11^e édition, Londres, 1911, vol. 27, p. 72.

4. Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*, Londres, Heinemann, 1914.

5. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Londres, Oxford University Press, 1975.

6. Cette remarque est faite par Modris Eksteins, *Rites of Springs: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Boston (Mass.), Houghton Mifflin, 1989, pp. 176-191; voir aussi Fussell, *op. cit.*, pp. 18-27.

7. Erich Maria Remarque, *A l'Ouest, rien de nouveau* (trad. A. Hella et O. Bournac), Paris, Stock, 1956, p. 24.

8. Cité dans Eksteins, *op. cit.*, p. 291.

9. Jean-François Revel, « But We Follow the Worse... », in *The National Interest*, n° 18 (hiver 1989-1990), pp. 99-103.

10. Voir la réponse de Gertrude Himmelfarb à l'article original « The End of History », in *The National Interest*, n° 16 (été 1989), pp. 25-26. Voir