

AVANT-PROPOS

JE me propose dans cet essai de présenter les grandes lignes ou les moments décisifs de l'histoire du libéralisme, qui constitue le courant premier et principal, et pour ainsi dire la basse continue de la politique moderne, celle de l'Europe et de l'Occident depuis environ trois siècles. J'ai donc été conduit à esquisser préalablement une interprétation de l'histoire européenne avant le libéralisme, seule manière à mes yeux de rendre intelligible le développement libéral. Le lecteur trouvera donc dans ces pages, non certes une histoire politique de l'Europe, mais, si je puis dire, une maquette de cette histoire, un relevé de ses articulations majeures. J'ai pris pour guides quelques-unes des œuvres principales de la philosophie politique, de Machiavel à Tocqueville. C'est l'histoire de la philosophie politique en effet qui me paraît jeter le plus de lumière sur le déroulement de notre histoire, sur la nature de notre régime politique.

Le coup d'œil le plus rapide révèle un trait central et singulier de notre situation historique : la pensée politique et la vie politique sont, à l'époque moderne, liées d'un lien immédiat et intime. Cela est inédit. On peut raconter l'histoire politique de la Grèce ou de Rome sans faire intervenir « les idées » ou « les doctrines ». Thucydide, dans son ouvrage sur la guerre du Péloponnèse, sur ce qui est à ses yeux le plus grand événement de l'histoire, où se manifeste pleinement la nature des cités grecques en conflit, Athènes et Sparte au premier rang, ne consacre pas une seule page à ce que nous appellerions « la vie intellectuelle » ou « la vie culturelle ». Et son Histoire est aujourd'hui encore considérée comme le chef-d'œuvre de l'historiographie grecque, peut-être de l'historiographie tout court. Ce fait est d'autant plus remarquable que la Grèce, chacun le sait, est la terre de naissance de la philosophie, et singulièrement de la philosophie politique. C'est à partir de l'expérience de la vie de la cité grecque que Platon et Aristote élaborèrent leurs interprétations de la vie humaine, qui constituent la matrice de toute la philosophie ultérieure. Mais ces interprétations se déployèrent *après* que le grand cycle de la politique grecque s'était déroulé. Tout autre est le cas de la philosophie politique moderne. On est tenté de dire qu'elle a été pensée et voulue *avant* d'être mise en œuvre. C'est à l'aube que l'alouette du libéralisme a pris son vol.

Relevons cet indice : que suggèrent ces « constitutions écrites », ces « déclarations des droits » rédigées et proclamées sur les deux rives de l'Atlantique alors qu'on s'efforce d'y établir « la liberté », sinon une émancipation de l'« idée », une montée en puissance politique de la

« théorie »? Les Constituants américains ne sont guère moins soucieux d'interpréter exactement la pensée de Montesquieu et de se prévaloir de son autorité, que les socialistes plus tard de comprendre ce que Marx a « vraiment dit », et de se réclamer de son nom. Ainsi que l'écrit Hamilton dès la première page du *Fédéraliste* en 1787, les Américains ont à charge de décider devant le monde s'il est possible de fonder un bon gouvernement « par réflexion et choix », ou si l'humanité est condamnée à être éternellement le jouet du « hasard » et de la « force ». Bref, le soupçon se fait jour qu'il y a dans la politique libérale quelque chose d'essentiellement délibéré et expérimental, qu'elle suppose un projet conscient et « construit ».

On dira que de telles propositions ne nous éclairent guère : ou bien vous leur accordez un sens faible, et alors elles sont triviales — toute action humaine, hors le simple réflexe ou la passion aveugle, suppose volonté et délibération —, ou bien vous leur attribuez un sens fort, et alors elles sont « métaphysiques » ou « idéalistes », vous supposez que « les idées gouvernent le monde ». Ces propositions ne sont pas triviales, elles ne supposent pas que « les idées gouvernent le monde », quel que soit le sens qu'on attribue à cette formule. Montrons-le sur un exemple.

Une des « idées » principales du libéralisme, on le sait, c'est celle de l'« individu », non pas l'individu comme cet être de chair et d'os, non pas comme Pierre distinct de Paul, mais comme cet être qui, parce qu'il est homme, est naturellement titulaire de « droits » dont on peut dresser la liste, droits qui lui sont attachés indépendamment de sa fonction ou de sa place dans la société, et

qui le font l'égal de tout autre homme. Aussi familière, ou allant de soi, que cette idée nous apparaisse, un moment d'attention nous convainc qu'en vérité elle devrait nous saisir par son étrangeté. Comment attacher les droits à l'individu en tant qu'individu, puisque le droit règle les relations entre plusieurs individus, puisque l'idée même du droit présuppose une communauté ou une société déjà instituée? Comment fonder la légitimité politique sur les droits de l'individu, puisque celui-ci n'existe jamais comme tel, que dans son existence sociale et politique, il est toujours nécessairement lié à d'autres individus, à une famille, à une classe, à une profession, à une nation? Or, il n'est pas douteux que c'est bien sur cette idée si évidemment « asociale » et « apolitique » que le corps politique libéral a été progressivement construit : qu'est-ce qu'une élection au suffrage universel en effet, sinon ce moment où chacun se dépouille de ses caractéristiques sociales ou naturelles — revenus, profession, sexe même —, pour n'être plus qu'un « simple individu », où le corps politique se décompose pacifiquement, se fait « état de nature » pour se reconstruire aussitôt à nouveaux frais? Il n'est pas douteux non plus que cet être si évidemment « imaginaire » a tendu de plus en plus à devenir réalité et expérience : les habitants de nos régimes sont devenus de plus en plus autonomes, de plus en plus égaux, se sont sentis de moins en moins définis par leur appartenance familiale ou sociale.

Constatant un tel pouvoir, non des idées en général, mais de cette idée, nous sommes conduits à une double enquête : comment a-t-elle ouvert et guidé notre développement institutionnel? et d'abord : comment et pourquoi est-elle née, pourquoi des philosophes l'ont-ils éla-

borée, dans des sociétés qui ne la connaissaient pas, alors que la tradition de la philosophie politique n'avait même pas de mot pour la désigner? Pour faire face à quelles nécessités, pour résoudre quel problème autrement insoluble, l'homme européen a-t-il été amené à concevoir une idée si originale? Faute d'être capables de répondre à ces questions, ou d'approcher d'une réponse, l'histoire de l'Europe nous reste aussi scellée que celle des empires disparus dont il ne subsiste que quelques pierres sous le sable.

Peut-être admettra-t-on aisément cette dernière proposition, mais en ajoutant aussitôt que la tâche qu'elle indique a été dès longtemps reconnue, et qu'en fait de réponses, nous connaissons plutôt un embarras de richesses. Il est vrai qu'aucune époque n'a été plus étudiée que les siècles modernes que je vais parcourir, aucune n'a suscité autant d'interprétations, tant est grand le nombre d'historiens, de sociologues et de philosophes qui se sont efforcés de rendre intelligible la spécificité ou l'originalité du développement européen. Je crois aussi que tout a été dit, que tout est su, et du reste je n'invoquerai aucun événement qui ne soit connu de tous, ne commenterai pour ainsi dire aucun texte qui n'ait sa place d'honneur dans toute histoire des idées. J'essaierai seulement de suggérer que cette histoire singulière, dont nous savons tout, n'est toujours pas « passée », non pas seulement parce que, bien sûr, nous sommes ses « héritiers », nous y avons nos « racines », elle occupe notre « mémoire », mais parce que notre régime politique reste déterminé, dans son principe générateur, par cette origine, que cette singularité nous habite toujours, que nous

continuons de moduler, sur un mode mineur, les décisions solennelles qui ont été prises il y a trois siècles.

Selon l'opinion la plus répandue, l'originalité de l'histoire politique européenne tient au christianisme, et le développement de la politique moderne peut être décrit comme une « sécularisation » : la liberté et l'égalité, qu'est-ce, ultimement, sinon les « valeurs évangéliques » venant inspirer et façonner la vie civile? La thèse a pris naissance et acquis son crédit au lendemain de la Révolution française. Elle avait le mérite de réconcilier les « sages » des deux partis dans une même affection, différemment colorée, pour la « liberté nouvelle », ceux qui pensaient que l'heure de la majorité humaine avait sonné et ceux qui restaient attachés à l'ancienne religion : les premiers voyaient dans le christianisme la première expression, cachée sous les voiles de la grâce ou entravée par les langes de l'aliénation, de la liberté et de l'égalité humaines, les seconds célébraient dans la liberté moderne la dernière conquête de l'Évangile. Il faut nous souvenir cependant que cette réconciliation de principe, qui du reste attendra en France plus d'un siècle avant de recevoir l'adhésion de la grande majorité des deux camps, intervenait après que la religion chrétienne venait d'être pour la première fois totalement dépouillée de son pouvoir politique, pouvoir qu'elle ne retrouverait jamais : peut-être la lassitude du combat amollissait-elle les vainqueurs et, plus encore, les vaincus. De fait, les armes de la liberté, je veux dire les principes de la politique nouvelle – droits de l'homme et du citoyen, liberté de conscience, souveraineté du peuple – avaient été forgées, durant les deux siècles précédents, dans un âpre combat contre le christianisme, et particulièrement contre l'Église

catholique. La question décisive est alors la suivante : faut-il voir dans la guerre des Lumières contre le christianisme l'expression d'un immense malentendu, dont il s'agirait de comprendre les « raisons historiques », ou bien au contraire cette période nous livre-t-elle le sens de l'entreprise politique moderne, et donc du libéralisme, bien plus clairement que la période postérieure de la réconciliation ?

On dira que l'historien ne saurait admettre une telle alternative. Accepter la seconde hypothèse, ce serait entériner le point de vue des acteurs historiques eux-mêmes, méconnaître délibérément ce qu'il y avait de commun entre les Lumières et le christianisme, bref voir le sens du libéralisme dans la fureur de Voltaire contre les « douze faquins », conclusion qui signe l'absurdité de l'hypothèse. Quant à la première, il est aisé de la rendre compatible avec la reconnaissance du caractère central du conflit dans la première phase : le combat des Lumières n'était pas dirigé contre le christianisme en tant que tel, contre l'opinion chrétienne, mais contre le pouvoir politique de la religion ; il y a donc une continuité intelligible entre les deux phases, la première menant le combat contre le pouvoir de commandement d'une opinion, la seconde reconnaissant cette opinion comme légitime en tant qu'opinion, et allant même volontiers jusqu'à lui attribuer une « valeur » éminente.

Ces objections sont plausibles ; elles dégagent un agréable parfum d'impartialité. Pourtant, cette disjonction entre le pouvoir et l'opinion, que nous jugeons « de droit » et que pour cette raison nos régimes inscrivent dans les faits, c'est-à-dire dans les institutions, rien ne nous garantit qu'elle soit fondée en nature, qu'elle ne

soit pas le préjugé fondateur ou, précisément, l'opinion particulière de nos régimes. Or, aussitôt que le moindre doute nous atteint sur ce point – et nos régimes de liberté autorisent ce doute, puisqu'ils sont fondés sur la reconnaissance de l'incertitude de toutes les opinions, et donc acceptent logiquement le doute sur cette opinion même qui les fonde –, le rapport entre les deux phases de notre histoire nous apparaît sous un nouveau jour.

C'est à l'occasion du problème posé ou du défi présenté par une opinion particulière, le christianisme, que la disjonction libérale entre le pouvoir en général et l'opinion en général a été opérée. Le monde a-t-il dû attendre le christianisme pour, s'opposant à lui ou à certaines de ses conséquences, trouver enfin son assiette naturelle? – ou du moins, parce qu'il est impossible d'appeler simplement « naturel » ce qui est le résultat d'un conflit ou d'une contradiction, son assiette rationnelle? Peut-être est-il aussi plausible de conjecturer que les moyens qui ont été inventés et employés pour faire face au problème originel, et qui sont devenus un régime politique, notre régime politique, gardent la trace de l'accident qui leur a donné naissance, et qu'ils deviennent à leur tour étrangement problématiques une fois que le problème originel a été résolu, résolu du moins à la « satisfaction » générale. L'« indétermination » dont des esprits pénétrants créditent notre forme politique signifie-t-elle que nous voyions, explicitement instituée dans nos régimes, la disjonction, essentielle à la liberté, entre le pouvoir, le savoir et le droit, ou alors, bien plutôt, porte-t-elle au jour le paradoxe d'une cité qui, pour avoir voulu se clore au pouvoir du christianisme, au pouvoir d'une opinion

particulière, s'oblige éternellement à priver le pouvoir de toute opinion et l'opinion de tout pouvoir?

J'ai essayé de traiter ces hautes questions selon mes forces. C'est dire que je n'ai pas tenté de me mesurer aux grands travaux qui les ont déjà puissamment éclairées : j'ai risqué un *raid* entre les armées régulières, avec l'espoir, ou l'illusion, que la rapidité de ma marche me garantirait de la force de leurs objections sans me priver de leurs lumières ¹.

1. Je suis en tout cas reconnaissant à François Furet et Pierre Rosanvallon de m'avoir invité à exposer cet essai d'interprétation de l'histoire intellectuelle du libéralisme dans un séminaire de la Fondation Saint-Simon, tenu de novembre 1985 à février 1986, reconnaissant aussi aux participants de ce séminaire pour la bienveillance et la vigilance avec lesquelles ils ont suivi ce travail. J'avais abordé certains aspects de cette interprétation dans un séminaire du Collège de France, sous la direction d'Emmanuel Le Roy Ladurie.