

ENTRETIEN

La nation : entre l'individualisme et l'universalisme

Entretien avec Pierre Manent

Dans son récent livre Cours familial de philosophie politique (Paris, Fayard, 2001), le professeur Pierre Manent fait une des meilleures analyses à ce jour de la démocratie moderne et des enjeux contemporains. Déjà, dans La Cité de l'Homme (Paris, Fayard, 1994), l'auteur, qui enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris, soulignait l'oubli de la communauté politique. Son dernier livre développe admirablement le même thème avec des références historiques et sociologiques plus contemporaines. Ses réflexions cherchent à éclairer les enjeux de l'Europe d'aujourd'hui. Il discute les présupposés du nationalisme moderne et de l'antinationalisme actuel. On appréciera son analyse des faits historiques, ses nuances judicieuses, son refus de juger à l'emporte-pièce. Si les questions sont complexes, le texte est accessible et familier : il a en fait constitué un cours universitaire. Nous avons rencontré le philosophe en mai 2002, à son bureau du boulevard Raspail.

PRÉAMBULE

Socrate se disait citoyen du monde. Si l'expression choquait à l'époque, elle plaît aujourd'hui à tous : l'homme contemporain, avertit Pierre Manent, se plaît à se considérer comme un simple membre de l'humanité entière, il se sent de moins en moins un citoyen d'un pays particulier. L'homogénéisation contemporaine de l'humanité est un phénomène inquiétant à ne pas confondre avec le regard universel de Socrate. Pour pouvoir se dire citoyen du monde, il faut se hisser, pour ainsi dire, sur les épaules d'un État, il faut être citoyen d'un pays. L'esprit universel de Socrate soutenait le particularisme de l'État, car il en reconnaissait la nécessité. Il lui était même redevable. À l'inverse, la mondialisation contemporaine veut dissoudre l'État et la nation.

ENTREVUE

BB : *La page couverture de vos livres devient de plus en plus énigmatique. Pour La Cité de l'Homme, on devine qu'il s'agit de saint Augustin au-dessus du titre, la plume à la main, écrivant son chef-d'œuvre La Cité de Dieu. Cette fois, avec Cours familial de philosophie politique, la reproduction de Bosch, L'escamoteur, est plus énigmatique. Pourriez-vous nous donner un indice?*

PM : Pour ce qui est du titre, le livre est un cours et rien n'est plus difficile aujourd'hui que d'enseigner. Non pas que les étudiants soient plus indociles qu'avant, au contraire, ils sont très dociles. Mais l'enseignement, ou le propos d'enseigner, aujourd'hui, n'est pas accueilli par la société dans son ensemble. Donc, il y a tout un défi à vouloir publier un cours sous forme de livre. La couverture, avec la reproduction – je ne veux pas surinterpréter la couverture, nous nous sommes un peu amusés avec l'éditeur – est une façon de dire au public : “ À vous de juger si celui qui vous enseigne sous ces couvertures est un vrai professeur ou un escamoteur, et puis si lui n'est pas un escamoteur, cherchez où sont les escamoteurs. ”

BB : *Vous rêvez d'une Europe qui puisse “ lacer ses souliers ”, comme vous dites, c'est-à-dire s'émanciper des États-Unis et prendre l'initiative. L'Europe actuellement en construction est-elle sur la bonne voie?*

PM : Je crois que l'Europe se définit aujourd'hui d'une manière polémique contre les vieux États-nations. Dire oui à l'Europe, c'est principalement dire adieu aux vieux États-nations européens. C'est très bien jusqu'à un certain point, mais ça ne permet pas de définir une nouvelle nation européenne, une nouvelle unité politique européenne. Et tant qu'on n'aura pas fait le saut — et nous ne sommes pas en train de le faire, le saut — eh bien, il n'y aura pas d'Europe en vérité. Il y a une espèce de vaste trompe-l'œil sur le mur, une vaste construction institutionnelle qui, à mon avis, ne constitue pas véritablement une unité politique. D'où la dissymétrie entre les États-Unis et l'Europe.

BB : *Vous dites que l'Europe actuelle n'arrive pas à “ se particulariser ”. Qu'entendez-vous par cette expression?*

PM : Se particulariser, c'est faire corps avec ses proches, avec ses concitoyens. C'est se définir par son appartenance à cette cité, à cette nation. Aujourd'hui, la nation tend à se dissoudre pour laisser place à deux réalités dissociées : l'individu et l'humanité entière. L'individu est l'atome autonome dans le grand univers humain : tous tentent, on dirait, de recouvrer leur état de nature, leur liberté individuelle, et comptent tout bonnement vivre ainsi les uns auprès des autres, sans corps politique. Les corps intermédiaires, comme la famille, les associations, la paroisse et surtout la nation, perdent leur signification et leur poids : ils ne définissent plus l'essentiel de ce que nous sommes. Chacun veut être un individu, autonome, membre de la grande famille humaine dont l'homogénéité s'accroît au fur et à mesure que les corps intermédiaires s'estompent.

BB : *Pour se particulariser, les hommes doivent, selon l'expression que vous empruntez à Aristote, “ mettre en commun raisons et actions ”. Entrevoyez-vous une mise en commun particulière qui pourrait faire en sorte que l'on puisse dire : “ Voici l'Europe ”? Le commerce, dites-vous, est trop international, il ne permet pas de tirer les frontières et de dire : “ Ceci, c'est nous; et cela, c'est vous. ” Pouvez-vous donner un exemple de ce que pourrait être cette mise en commun?*

PM : On pourrait mentionner plusieurs choses. La plus importante, ce sont les actions politiques communes. Et plus exactement une politique extérieure commune, parce que les corps politiques se définissent par l'extérieur avant de se définir par l'intérieur. Une action politique et militaire commune permettrait une définition de l'Europe par le profil international qu'elle prendrait. Ça, c'est la chose principale. La seconde chose, très importante aussi, c'est une vraie vie commune au sein de la société civile. Or, le commerce ne réalise pas vraiment une vie commune. Le commerce met en contact, permet des échanges, mais ne met pas en commun de manière à particulariser. Pour donner un exemple personnel, nous avons des cotutelles de thèses, c'est-à-dire qu'un étudiant fait sa thèse en même temps

avec un professeur français et, mettons, un professeur allemand. J'ai eu cette expérience récemment avec un excellent étudiant d'origine roumaine, mais francophone et germanophone. Il a fait sa thèse avec moi et avec un collègue de l'université de Munich. Malgré les longs pourparlers entre les deux universités et quoique tout ait été accompli selon le livre, si vous voulez, l'étudiant n'a pas reçu la même mention à Paris et à Munich. C'est un exemple banal, mais cela traduit à quel point, après 40 ou 50 ans de construction européenne, chaque pays est extraordinairement jaloux de ses prérogatives nationales. On a constitué des bourses ERASMUS, qui sont des bourses intereuropéennes : c'est très bien, mais on garde les universités telles qu'elles étaient. Il y a donc un échafaudage européen sur des bâtiments qui restent tout à fait nationaux. Et je crois que nous sommes en train de rencontrer les limites de cette démarche.

BB : *Est-ce à dire que cet échafaudage ne pourra donner un jour une véritable supra-nation, que le régime démocratique, qui est passé par la cité grecque et la nation moderne, n'arrivera pas à s'incarner dans une supra-nation européenne?*

PM : Je ne sais pas. Franchement, je ne vois pas comment cela serait possible. Quelle est la difficulté? Il faudrait produire à la fois la vie démocratique et le cadre de la vie démocratique. Parce que jusqu'à présent, les démocraties que l'on a connues se sont formées dans un cadre qui avait été créé par autre chose que la démocratie. Prenez la France en 1789 : elle avait été fabriquée par une dynastie; et à partir d'une certaine date et à l'occasion de certains événements, cette nation, produite par la monarchie, se considère assez grande pour se gouverner elle-même. Prenez les États-Unis : les 13 colonies, à partir d'une certaine date, se disent : " Nous sommes assez grandes. " Tandis que pour l'Europe, il faudrait que nous instituions une démocratie commune qui définisse au même moment les limites du corps politique. Et ça, je ne vois pas comment on peut le faire.

BB : *Diriez-vous que cela ne peut venir des institutions actuelles mais plutôt d'un événement international qui imposerait l'unité?*

PM : S'il doit y avoir une Europe, elle résultera non pas d'une construction institutionnelle principalement, elle résultera d'un événement, ou d'une suite d'événements. Et en général, les événements créateurs dans l'histoire sont plutôt des événements négatifs, ou du moins des crises importantes. Donc, je ne vois pas d'avenir pour l'Europe, sinon par l'intervention d'une crise extrêmement grave qui produirait une certaine cristallisation et qui forcerait l'Europe à définir ses frontières. Personne ne peut bien sûr savoir quelle sera la forme que prendra cette cristallisation. Mais elle aura peu de rapport avec la construction institutionnelle.

BB : *Se particulariser, écrivez-vous, c'est aussi établir des lois étatiques et reconnaître leur autorité souveraine. Mais l'homme moderne, dites-vous, veut s'émanciper de toute autorité. Pourrait-on distinguer la démocratie moderne de la démocratie grecque en remarquant que la première a comme maxime " Ni Dieu ni maître ", mais pas la seconde?*

PM : En sortant de la station de métro, au pied du Parthénon à Athènes, vous voyez la colline et le temple : l'orgueil civique grec vaut bien l'orgueil moderne! Mais la différence, c'est que dans la cité grecque, ce sont des hommes réels qui gouvernent ensemble et qui sont, si j'ose dire, présents en chair et en os dans toutes leurs activités. Les constructions modernes passent par des médiations, par la médiation d'institutions représentatives, par la médiation d'un droit commun, et donc la différence tient à l'abstraction de la politique moderne. C'est l'abstraction de la politique moderne qui permet de faire tenir ensemble ces grandes démocraties qui, dans l'espace grec, ne pouvaient pas dépasser une certaine population. L'idée peut paraître banale, mais c'est une idée essentielle qu'il faut poursuivre dans tous ses aspects. La démocratie grecque, c'est la démocratie *directe*, la démocratie réelle : les hommes sont présents ensemble dans la cité. Nous, nous ne sommes pas présents ensemble dans la cité, même s'il y a des substitutions à la présence. Notre vie démocratique doit passer par des médiations, médiations

idéologiques : droits de l'homme, souveraineté du peuple — autant de termes qui entraînent avec eux tout un ensemble de phénomènes historiques —, médiations institutionnelles, médiations techniques. Le problème de la démocratie moderne, c'est son appareillage d'abstraction, qu'elle soit idéologique ou institutionnelle.

BB : *C'est là une "spiritualisation", selon votre expression. Alors que notre époque se dit matérialiste, que tout semble concentré sur le corps et les sens, vous soulignez le phénomène contraire : le monde contemporain opère une grande spiritualisation, mais une spiritualisation plutôt imaginaire.*

PM : Voilà. C'est un phénomène très curieux. Il est vrai que les désirs du corps sont légitimés : dans le langage des saint-simoniens du XIX^e siècle, le corps a été "réhabilité". Mais en même temps, il y a un aspect de la vie humaine qui est considéré comme intolérable et qui est lié au corps : c'est la particularité. Les hommes ont toujours vécu dans un lieu particulier et dans une espèce d'incorporation particulière. Aujourd'hui, que cette incorporation soit un couple, l'homme et la femme ne faisant qu'une seule chair, ou que cette incorporation soit un corps politique, eh bien, elle n'a pas de légitimité. La seule chose qui a une légitimité, c'est l'individu qui est membre de ce couple, ou bien c'est le citoyen qui est membre de ce corps politique. Notre situation présente nous offre un spectacle étrange : la délégitimation complète des corps intermédiaires. Les seules choses légitimes, c'est soit l'individu à un bout de la chaîne, soit l'humanité tout entière à l'autre bout. Ce sont les deux choses absolument légitimes.

BB : *Mais l'individu, en se spiritualisant, rêve d'une grande famille humaine. Et c'est ce que vous signalez en référant à la chanson *We are the World*. Je pense aussi à un spectacle de Michael Jackson où, vers la fin, toute la foule était debout, briquet à la main, se balançant et chantant *Heal the World*. Ça fait chaud au cœur, le sentiment de communion est grand, mais on peut se demander ce que feront concrètement ces gens une fois le spectacle terminé. N'est-ce pas là notre "religion de l'humanité", selon votre expression?*

PM : Absolument. Je crois en effet que nous vivons sous le pouvoir de la religion de l'humanité. "*We are the world*", c'est la phrase contemporaine qui me paraît la plus significative, comme je le répète à mes étudiants. Je crois en effet que c'est le sentiment premier de l'homme contemporain. Face à l'autorité de cette idée de l'humanité, tout le reste paraît insignifiant. Toutefois, cette humanité n'existe pas. C'est pourquoi Rousseau est tellement précieux : il est un de ceux qui a contribué à nourrir cette idée de l'humanité, mais en même temps il a expliqué qu'on ne peut pas vivre selon cette idée de l'humanité. Il emploie une expression très frappante dans son article sur l'économie politique qu'il a publié dans l'*Encyclopédie* : "l'humanité doit être concentrée" pour pouvoir devenir réelle. Voilà ce que nous avons complètement oublié : qu'il faut créer une communauté pour que l'humanité devienne réelle. En effet, le problème de la politique contemporaine — c'est un des thèmes principaux de ce livre — c'est que cette imposante idée de l'humanité tend à empêcher la construction de véritables communautés politiques. C'est très curieux, ce phénomène, lorsqu'on songe à ce que fut la construction de la politique moderne à partir de Machiavel. Quel a été le leitmotiv des théoriciens politiques modernes de Machiavel à Rousseau, pour ne pas aller jusqu'à Nietzsche? Ils ont répété que le christianisme empêche la vraie vie politique; l'universalisme chrétien, pour employer ce terme, empêche la construction d'un véritable corps politique. Maintenant que l'universalisme chrétien a été démantelé, ou est tellement affaibli qu'il n'est plus un facteur politique, nous avons un universalisme pur, si j'ose dire, mais nous nous trouvons toujours devant le même problème.

BB : *Cet universalisme n'a pas que des conséquences politiques. Vous écrivez : "En découvrant son homogénéité, l'humanité cesse de se comprendre, elle nous fait perdre les questions qui définissent l'humanité de l'homme." Il y a là un dépérissement non seulement politique, mais aussi*

philosophique. Sur le plan intellectuel, on perd de vue l'humanité.

PM : Ce que nos contemporains ne mesurent pas, c'est que plus nous nous unissons et plus notre humanité s'élargit au présent, plus le passé lui devient inintelligible. C'est ce que je voulais dire par l'expression : " plus nous nous embrassons, moins nous nous comprenons. " Parce que l'humanité, ce n'est pas seulement l'humanité présente, c'est toute l'humanité passée et l'humanité à venir. Si la seule humanité concevable est celle qui s'étend aujourd'hui aux limites de la Terre, nous ne comprendrons plus l'humanité qui nous a précédés. Le passé apparaîtra désormais comme fait de particularismes, de fanatismes inintelligibles. Il y a là, vraiment, une difficulté.

BB : *En défendant la nécessité de se particulariser, vous soulignez la nécessité des frontières et des divisions. Or, tôt ou tard, il y aura des tensions, des conflits. Devons-nous nous dire simplement : " Voilà! c'est notre condition politique " ?*

PM : Mais *il y a* des conflits! Il ne faut pas dire " tôt ou tard " ! Aujourd'hui, en ce moment, il y a des conflits! C'est pourquoi le 11 septembre a été tellement significatif. Il a montré la vacuité du discours " *we are the world* " ; il a montré que les communautés étaient opaques les unes aux autres. Les Américains pensaient que le monde ouvert était arrivé, que les gens qui venaient chez eux, à condition de respecter un certain nombre de règles générales de conduite, devenaient partie du *mainstream* américain. Mais ils ont découvert que les gens peuvent venir chez eux, se fondre dans la société pendant quelques semaines ou quelques mois et ensuite commettre les actes d'hostilité les plus affreux. Cela démontre que les communautés subsistent, étrangères et opaques les unes aux autres. Les Américains ont découvert qu'en Arabie saoudite — leur alliée proche — les mosquées et les écoles religieuses ne cessaient de prêcher, ces dernières années, la haine des États-Unis. Il est inutile d'ajouter des commentaires sur ce qui se passe au Moyen-Orient. Bref, le monde vit sur la thèse officielle que " *we are the world* ", et en même temps il éprouve l'autre réalité, à savoir que nous sommes séparés. En effet, les *civilisations*, selon l'expression de certains, ou les groupes humains *sont* distincts, ils ont effectivement de la peine à se comprendre les uns les autres. Si l'on peut tirer quelque leçon du 11 septembre, c'est de prendre la mesure des séparations réelles. Je ne prêche pas pour la séparation, mais on ne peut pas s'orienter dans le monde si on ne prend pas mesure des caractéristiques du monde, et une de ces caractéristiques, c'est les séparations réelles entre les communautés.

BB : *C'est donc utopique de dire " jamais plus la guerre " ? Pour vivre de façon pleinement humaine, il faut s'enraciner, il faut se définir au sein d'un groupe particulier, ce qui provoque des tensions entre les groupes. Mais c'est inévitable, diriez-vous, il faut accepter de vivre dans un monde où l'on a un corps, où ce corps nous fait connaître des attachements ethniques et nationaux.*

PM : De toute façon, ce n'est pas comme si nous avions le choix entre des communautés politiques guerrières et une humanité réconciliée. L'humanité réconciliée, elle nous sera peut-être amenée par le retour du Messie, mais ce n'est pas une possibilité de la vie réelle des hommes selon la nature. Les hommes vivent dans des communautés et nécessairement, si l'on constitue une communauté, elle se distingue des autres. Il y a aujourd'hui quelque chose de puéril à rechercher un certain universalisme imaginaire, d'autant plus qu'il nous fait perdre le véritable universalisme. Parce que cet universalisme imaginaire mélange tout, nous perdons toute clarté sur la véritable situation de l'homme. À une autre époque, chaque cité acceptait sa particularité, mais un certain nombre d'hommes dans ces cités visaient l'universel à partir d'une analyse approfondie de la particularité. La philosophie grecque analyse la cité grecque pour dégager les constantes universelles de l'humanité. Nous, c'est l'inverse. Nous n'acceptons pas la particularité réelle, et du même coup nous ne parvenons pas à une véritable universalité. En disant que l'homme est un être de culture, tout est en tout et réciproquement, et il n'y a pas d'idée universelle de l'homme. Il y a un sentiment vague appuyé sur l'imagination, mais la pensée a perdu en universalité.

BB : *Ces philosophes qui visaient l'universel et qui préféreraient la vie privée à la vie politique, leur reprochez-vous, à eux aussi, de fuir leur condition politique? Vous regrettez, dans votre livre, que les hommes d'aujourd'hui nient leur condition politique, mais la fuite dans le privé n'appartient-elle pas déjà aux philosophes prémodernes? Socrate cherchait l'excellence dans la vie privée, Sénèque prônait une morale individuelle, Plutarque a souligné l'individu dans ses Vies parallèles, Montaigne a fait l'éloge de la vie privée, celle du penseur et même celle du chrétien? N'y avait-il pas déjà, au moins chez le philosophe, une certaine préférence pour la vie privée, ce que veut se payer tout le monde aujourd'hui?*

PM : Bien sûr! Mais dans les cas que vous signalez, cette vie privée était liée à un effort très spécifique de certains hommes. La vie privée du philosophe était inséparable de la recherche de la sagesse, une recherche qui n'est ouverte qu'à un petit nombre d'hommes qui en sont capables par nature et qui font le choix d'un mode de vie spécifique. Ce qui s'est passé pour nous, si je résume ce que vous avez dit, et vous avez raison, il y a une sorte de démocratisation générale, d'universalisation de la vie du philosophe, mais qui prive du même coup cette vie privée de ce qui en était le ressort pour Socrate, c'est-à-dire la quête d'une vérité universelle. Maintenant, c'est n'importe quel individu, quel que soit son mode de vie, quel que soit son degré de sagesse, qui a droit en quelque sorte à faire reconnaître sa spécificité. Toute spécificité est légitime. Ce n'était là ni l'idée de Socrate ni celle de Montaigne.

BB : *Autrement dit, ces philosophes n'étaient pas apolitiques?*

PM : Non.

BB : *En défendant la condition politique de l'homme et la nécessité des corps politiques, certains vous accuseront de prêcher pour les séparations, de tolérer les divisions, de ne pas travailler à bannir la discrimination et le racisme. Que leur répondez-vous?*

PM : Il faut distinguer entre une démarcation proprement humaine et une séparation purement discriminatoire. Il est vrai qu'un attachement familial, religieux ou politique crée une démarcation entre les siens et les autres, démarcation tout humaine qui, mal comprise, suscite parfois la haine et les conflits. Certains, de bonne volonté, voudraient bannir toute division, et leur effort est louable jusqu'à un certain point, car il faut chercher à apaiser les conflits. Mais de là à vouloir à tout prix effacer toute frontière, toute mise en commun régionale, toute familiarité communautaire, c'est méconnaître la condition politique de l'homme. Pour effacer les frontières entre les États, il faudrait interdire jusqu'à l'amour et l'amitié, les sentiments humains les plus doux. Interdire aux hommes de se particulariser dans la nation, c'est simplement inhumain.

BB : *Vous écrivez : " l'abstention des États-Unis, leur isolationnisme à partir de 1919, eut autant de conséquences, le plus souvent malheureuses, que leur participation après 1945 eut de conséquences le plus souvent heureuses. " C'est assez flatteur pour les États-Unis. Et encore : " Il importe d'ajouter que l'empire américain est un empire ordinairement bienveillant et souvent éclairé. En bien des circonstances même, il mérita le qualificatif de généreux et il est le seul empire, avec celui d'Alexandre, dans ce cas. " Pouvez-vous justifier cet éloge? Car on sait que la politique américaine n'a pas toujours bonne presse à l'étranger, notamment en France et au Québec.*

PM : Mon éloge est d'autant plus délibéré que je soupçonne mon lecteur de sursauter à ce propos. D'une part, c'est un éloge sincère. Je crois que, surtout pour les pays d'Europe occidentale, l'action des États-Unis au xx^e siècle a été extrêmement positive. Car après tout, ils nous ont, si j'ose dire, sauvés quand même trois fois : ils nous ont sauvés deux fois de l'Allemagne et une fois de la Russie communiste. Donc, que nous ayons été rescapés trois fois en un siècle par les États-Unis d'Amérique, cela mérite une certaine reconnaissance. D'autre part, il y a dans mon éloge un aspect plus

contemporain. J'emploie la notion d'*empire américain* comme une notion qui va de soi, et c'est une notion que j'essaie de justifier rapidement dans le livre et que je justifierai maintenant. Quand on emploie cette notion, le lecteur presque inévitablement lit *impérialisme américain*, un thème discuté pendant 20 ou 30 ans pendant et après la guerre du Viêt-nam. J'ai tenu à corriger cette impression. Parler d'*empire américain* n'enveloppe pas nécessairement une condamnation de ce qu'on a appelé l'*impérialisme américain*. Je crois que l'empire américain est un fait de ce monde-ci, qui a des effets positifs et négatifs, qu'il faut analyser comme tel. C'est un fait qui doit être considéré comme tel et non pas comme motif d'indignation ou motif d'enthousiasme. Ces quelques lignes sur les États-Unis m'ont causé beaucoup de problèmes rhétoriques, parce que je suis moi-même très ambivalent par rapport aux États-Unis. Quand je les entends critiquer en Europe, je les défends presque toujours et quand je suis aux États-Unis ou quand je lis la presse américaine, j'ai tendance à adopter une position inverse. Mais chose certaine, il y a un problème d'incompréhension croissante entre, d'une part, un pays qui reste une nation politique — c'est-à-dire qui est capable de se défendre, de faire la guerre, de désigner des ennemis et de dire " il faut les tuer " — et, d'autre part, des nations d'Europe qui ont cessé d'être des nations politiques, qui ne veulent pas avoir d'ennemis, qui veulent bien être infirmiers et infirmières, mais qui n'acceptent plus les contraintes de la condition politique. Cela crée une dissymétrie terrible. Je suis tout prêt à critiquer les États-Unis, mais les bases sur lesquelles l'Europe les critique actuellement me paraissent très malsaines : ce n'est pas véritablement une critique politique, c'est la critique de nations qui sont en train d'abandonner la politique. De leur côté, les Américains nous méprisent parce que, disent-ils, les Européens ne sont pas sérieux : " ils n'ont plus d'armée, ils ne veulent pas dépenser pour le militaire, c'est nous qui faisons tout et en plus, ils nous donnent des leçons de morale. " Le dialogue devient impossible. Comme ce livre s'adresse d'abord à des Français et à des Européens, j'ai tenu, si j'ose dire, à les inciter à prendre vraiment au sérieux l'empire américain. Non pas comme un thème de protestation facile et de dénonciation courante, mais comme un phénomène important du monde d'aujourd'hui : il y a un empire américain et ce n'est pas simplement un impérialisme contre lequel on pourrait crier.

BB : *Quelle serait votre analyse de la guerre récente en Afghanistan, que vous n'avez pas pu commenter dans ce livre parce qu'elle lui était postérieure? Si je me réfère à ce que vous dites du Kosovo, par exemple, vous dénoncez le fait que les Américains n'y avaient pas déclaré la guerre et que leur rôle de police humanitaire pour protéger un nouveau world order n'est pas, à vos yeux, la solution de l'avenir pour l'humanité. Par contre, pour l'Afghanistan, les Américains ont déclaré qu'ils faisaient la guerre aux Talibans. De plus, ils ne s'affichaient pas en qualité de police mondiale, mais disaient assurer leur propre sécurité nationale. Le président américain a-t-il agi cette fois comme un prince qui sait se particulariser, a-t-il parlé comme un monarque bien incarné?*

PM : Oui, absolument. Je dois dire que j'ai totalement approuvé et admiré la manière dont les Américains ont conduit l'action en Afghanistan. Elle a été à la fois vigoureuse, politiquement intelligente, militairement efficace, avec le juste mélange de force et de modération. Oui, jusqu'à ce point, je dois dire que je ne vois pas ce qu'on peut reprocher à l'action américaine à la suite du 11 septembre. J'ajoute que si, au lieu des *Twin Towers*, ç'avait été la Tour Montparnasse qui avait été détruite par des avions, ou bien la tour de la *Deutsche Bank* à Francfort, qu'est-ce qu'aurait fait l'Europe? Probablement rien.

BB : *Certains espèrent, comme solution au terrorisme, que les pays islamiques deviendront démocratiques. Mais vous écrivez que la démocratie va de pair avec le christianisme et non avec l'islam. Est-ce à dire que l'Islam ne deviendra jamais démocratique? Dans le christianisme, on dit qu'il faut " rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ", mais cette distinction du politique et du religieux ne trouve pas son équivalent dans le Coran. Peut-on s'attendre à ce que la démocratie ne s'étende pas aux pays islamiques?*

PM : Ce sont des problèmes immenses. D'abord, sur la question de la démocratie et du christianisme, leurs relations n'ont pas été si aisées. " Rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ", fort bien, mais comment? Et qu'est-ce qui est à Dieu, qu'est-ce qui est à César? L'Europe s'est longtemps déchirée pour savoir comment distribuer les rôles. Elle s'est résignée à une séparation de l'Église et de l'État qui est une formule institutionnellement satisfaisante mais humainement frustrante. Bref, les rapports entre le christianisme et la démocratie ne sont pas si harmonieux que votre question paraissait le suggérer. S'agissant de l'islam, c'est une question infiniment difficile. Effectivement, l'on peut être pessimiste sur l'aptitude de l'Islam à accueillir la démocratie, mais pour deux raisons différentes — d'habitude, on n'en évoque qu'une. La raison la plus souvent évoquée, c'est l'idée de la Charia. Il y a une loi islamique qui, en principe, enveloppe à la fois la vie religieuse et la vie sociale (publique et privée) et donc il n'y a pas de place pour la séparation du politique et du religieux, du profane et du sacré. C'est évidemment une raison majeure d'être pessimiste. L'autre raison est aussi importante, et peut-être même davantage, c'est que l'islam a toujours été une religion impériale, ou une religion d'empire : l'islam n'a pas trouvé sa communauté d'expression, la communauté politique dans laquelle la vie islamique pouvait prendre forme. En gros, la dernière grande réalisation islamique, ç'a été l'Empire ottoman. Alors que l'Europe chrétienne a trouvé sa forme nationale après de longs et difficiles tâtonnements, l'Islam n'a pas trouvé sa forme. On parlait, il y a 20 ou 30 ans, de la nation arabe. On voit bien aujourd'hui qu'une partie de la pathologie politique en terre d'Islam tient à ce fait-là. Les musulmans ardents ne savent pas dans quel cadre exercer leur action, parce que ce cadre est indéfini. Cela va de la côte atlantique du Maroc jusqu'à l'Indus au moins : il y a une sorte d'immense possibilité qui exalte les imaginations mais qui ne leur permet pas de s'enraciner concrètement, de se particulariser. L'indétermination de la forme politique de l'Islam est, à mon avis, un des facteurs majeurs de la crise politique islamique et je ne vois pas comment ils pourraient résoudre ce problème.

BB : *Si l'Islam ne peut accueillir la démocratie, ne doit-on pas conclure que l'hégémonie permanente de la démocratie libérale, c'est-à-dire " la fin de l'histoire ", selon l'expression de Fukuyama, ne se réalisera pas dans le contexte actuel?*

PM : Je ne pense pas que nous soyons à la fin de l'histoire, au sens que cette notion a repris récemment avec Fukuyama. À supposer qu'il ait raison dans sa thèse principale, c'est-à-dire que la démocratie libérale est sans concurrent idéologique sérieux dans le monde aujourd'hui, il reste que la démocratie libérale ne suffit pas à définir le monde d'aujourd'hui. Car il faut définir dans quel cadre, dans quel corps politique l'on vit la démocratie libérale. Et à cela, la démocratie libérale n'a pas de réponse. Par exemple, est-ce qu'il y aura une Europe, corps politique nouveau, ou pas? Voilà ce que l'histoire fait advenir ou pas, et c'est une question à laquelle les considérations du style de Fukuyama ne permettent pas de répondre.

Propos recueillis par Bernard Boulet*

NOTES

* Bernard Boulet est professeur de philosophie au Cégep de Sainte-Foy.