



RÉMI
BRAGUE

Modérément
moderne

Les Temps Modernes
ou l'invention
d'une supercherie

Champs **essais**

RÉMI BRAGUE

Modérément moderne

Il faut être « modérément moderne », et non « absolument », comme le préconisait Rimbaud. Et prendre ses distances d'avec cette maladie, la « modernite ». De ces fameux « Temps Modernes », que peut dire un philosophe qui a décidé de ne pas avancer masqué ?

Complaisante modernité, qui se clame en « rupture » avec tout ! Pourtant, qu'a-t-elle inventé ? Les idées modernes ne sont que des idées prémodernes, maquillées comme une marchandise volée.

Avec le recul et la capacité d'analyse que lui permet sa formidable culture, Rémi Brague nous offre une série de réflexions incisives sur les notions de Modernité, de Culture, d'Histoire, de Sécularisation, de Progrès... Chemin faisant, il met en avant des penseurs qui sortent des sentiers battus, des idées qu'on avait oubliées, et des rapprochements qui font avancer.

Rémi Brague, membre de l'Institut, est professeur de philosophie médiévale à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne et à la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich. Il a notamment publié *Les Ancres dans le ciel* (2011), *Le Règne de l'homme* (2015), *Où va l'histoire ?* (2016).

En couverture :
© David De Stefano/Getty Images.

Flammarion

MODÉRÉMENT MODERNE

DU MÊME AUTEUR

- Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Vrin/ Les Belles Lettres, 1978.
- Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, PUF, 1982.
- Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, 1988.
- Europe, la voie romaine*, Criterion, 1992.
- La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999.
- La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, 2005.
- Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, La Transparence, 2005 ; « Champs », 2008.
- Au Moyen du Moyen Âge*, La Transparence, 2006 ; « Champs », 2008.
- Du Dieu des chrétiens*, Flammarion, 2008 ; « Champs », 2009.
- Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*, La Transparence, 2008.
- Les Ancres dans le ciel*, Seuil, 2011 ; « Champs », 2013.
- Le Propre de l'homme*, Flammarion, 2013 ; « Champs », 2015.
- Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, 2015.
- Contro l'umanismo e il cristianismo* [recueil inédit en français], éd. E. Grimi, Sienna, Cantagalli, 2015.
- Où va l'histoire ?*, entretiens avec G. Brotti, Salvator, 2016.

Rémi Brague

MODÉRÉMENT
MODERNE

Les Temps Modernes
ou l'invention d'une supercherie

Champs essais

© Flammarion, 2014
© Flammarion, 2016, pour cette édition
ISBN : 978-2-0813-6657-2

AVANT-PROPOS

La publicité pour un film américain assez oubliable¹ le disait naguère : « Les meilleures trilogies sont en trois épisodes. » Ne voulant pas démentir cet apophtegme profond, je présente ici le troisième et sans doute dernier volume d'une trilogie dont deux volumes précédents sont déjà disponibles.

On n'aura pas de peine à remarquer que ces deux volumes traitaient successivement de l'Antiquité, puis du Moyen Âge². Il me restait donc, dans cette triade devenue incontournable, à m'occuper des Temps modernes.

La trilogie que j'achève ici est donc jusqu'à un certain point parallèle à celle que j'ai commencée avec *La Sagesse du monde*, poursuivie avec *La Loi de Dieu* et qui se clôt

1. *Scary Movie 3*, de David Zucker, sorti en 2003.

2. Rémi Brague, *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2005, et *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2006. Les deux ont eu la chance d'être réédités chez Flammarion, « Champs », en 2008.

avec *Le Règne de l'homme*¹. Chacun de ces trois volumes a pour centre de gravité une de ces trois périodes.

Cependant, dans la présente trilogie, ces trois périodes ne sont pas à mettre sur le même plan. L'Antiquité désignait une période de l'histoire pendant laquelle ont vécu les philosophes auxquels j'ai consacré certains essais. Le Moyen Âge, dont j'étudiais la pensée de façon transversale, au-delà des frontières entre les trois confessions dans lesquelles la philosophie avait pris racine, apparaissait déjà comme une dénomination qu'il n'était pas question d'accepter sans se poser la question de sa légitimité.

Il en est ainsi, et à plus forte raison, des Temps modernes. Ceux-ci ne me fournissent pas un cadre chronologique dont relèveraient des auteurs. Ils constituent bien plutôt l'objet même dont je voudrais faire un problème.

Le présent volume se compose de cinq parties dont chacune regroupe de trois à cinq chapitres.

La première tente de faire apparaître la Modernité tout autant comme un problème que comme la solution qu'elle se fait fort d'être. Elle commence par proposer de modérer l'enthousiasme de la Modernité pour elle-même en en faisant apparaître la face d'ombre, que j'ai appelée, du nom d'une maladie, la « modernite », et dont j'étudie quelques symptômes. La culture européenne qui, d'abord la nôtre, a envahi le globe, a perdu confiance en elle-même chez nombre de ses bénéficiaires. Elle n'est plus capable de

1. Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 ; *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005 ; *Le Règne de l'homme. Naissance et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, à paraître.

fonder un humanisme crédible et défendable. La question qui se pose à nous est de savoir si nous pouvons fournir de bonnes raisons pour vouloir que la vie humaine continue.

La deuxième partie, la plus longue, examine certaines notions, parmi les plus décisives de la Modernité : la raison comme faculté dont il s'agit d'assurer le triomphe définitif, l'athéisme comme tentative pour en finir avec la superstition, la sécularisation qui conduit à la révocation du divin, la démocratie comme évacuation ultime de toute théocratie, et le progrès comme atmosphère générale. J'en dévoile l'ambiguïté, voire la fragilité. Plus encore, j'essaie de montrer que plusieurs de ces notions abritent en elles-mêmes ce contre quoi elles ont été mobilisées, voire forgées, et qu'elles le font non comme un ennemi, mais comme le fondement sans lequel elles perdent leur sens.

La troisième partie isole, pour l'éclairer de plus près, une des idées fondamentales de la Modernité, cette « culture » qu'elle cherche à faire triompher de la sauvagerie et de la barbarie. Il fallait à la fois en élargir et en restreindre la notion. Il fallait aussi montrer comment notre concept d'une culture profane qui se distingue de la religion a une origine elle-même religieuse. Il fallait enfin montrer dans quelle mesure la revendication de vérité, loin d'asservir la culture et de la priver de son autonomie, lui est indispensable.

La quatrième partie prend en vue le rapport à la temporalité que suppose l'idée même de Modernité. Celle-ci prétend se situer dans un mouvement à long terme qui doit l'ouvrir à un avenir indéfini ; mais ses propres principes lui interdisent d'y accéder. L'histoire est le mode sur lequel le passé nous est présenté et représenté ; il faut donc prendre conscience de ses possibilités et des poids qui grèvent quand elle est vue, ce qui est inévitable, à partir

du présent. L'avenir ne va pas de soi, il dépend de nous, qui, ici et maintenant, le préparons ou, au contraire, lui barrons la route.

La cinquième et dernière partie cherche des points d'appui permettant de reconstruire ce que la Modernité menace, tout en sauvegardant les précieux acquis de celle-ci. Elle explore le programme dont j'ai indiqué le slogan provocateur comme « retour au Moyen Âge¹ ». Elle commence par rappeler le chemin pénible que notre culture a déjà dû parcourir. Elle ébauche le programme d'une école décidément médiévale. Enfin, elle médite sur la façon correcte de se rapporter au passé en le prolongeant sans l'embaumer, et en lui restant fidèle sans s'y asservir.

1. Voir Rémi Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013, p. 186-189.

I

LA MODERNITÉ COMME PROBLÈME

Introduction

DE LA MODERNITE

Les lecteurs qui connaissent mon goût immodéré pour le calembour ne seront pas surpris de mon titre, qui contient un jeu de mots, assez faible d'ailleurs.

L'allitération des mots n'est pourtant pas sans quelque fondement. Les deux termes ont une racine commune, qui est celle du latin *modus*, la « mesure »¹. Ce mot a donné d'une part l'adverbe *modo*, au sens de « ce qui vient *justement* de se produire ». En est venu à son tour l'adjectif *modernus*, attesté d'abord chez Cassiodore, puis passé dans les langues romanes, dont la nôtre². En est venu également la « mode ». Le latin *modus* a donné d'autre part l'idée de modération, et même celle de modestie.

Peut-être l'adjectif « moderne » a-t-il été compris, au Moyen Âge, comme modération, « au sens de mesure et d'équilibre³ ».

1. Pour plus de détails, voir Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1939, p. 622-624.

2. Voir Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Cologne/Graz, Böhlau, 1957.

3. Jean Clair, *Du surréalisme considéré dans ses rapports au totalitarisme et aux tables tournantes*, Paris, Mille et une nuits, 2003, p. 104.

Quant au fond, la modération que je recommande dans l'usage de la modernité s'oppose bien entendu, et de façon frontale, à la parole de Rimbaud : « Il faut être absolument moderne ¹. » Elle s'oppose surtout à l'enthousiasme naïf de ceux qui prennent cette injonction pour un slogan à répéter bruyamment et souhaitent être de plus en plus modernes. Exemple de cette rhétorique creuse : « L'art, le vrai, avance pour un monde de plus en plus moderne », déclaration échappée à une romancière et épinglée par Philippe Muray ².

Ce genre de phraséologie relève moins de la pensée réfléchie que de l'acte manqué, voire du symptôme, celui d'une maladie que je me permettrai de nommer en usant du même procédé qu'André Suarès brocardant l'obsession impériale du fascisme italien sous le nom de « romanite » : il suffit d'ôter un accent aigu pour faire de la « modernité » la « modernite ». Essayons d'en décrire les symptômes.

Le présent au centre de tout

Le premier de ces symptômes a été observé à propos du régime politique qui caractérise la Modernité, et dont, non sans raison, elle est fière : la démocratie. La vie démocratique concentre la conscience humaine sur le présent et

1. Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*, in R. de Renévill et J. Mouquet (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 243.

2. Marie Darrieussecq, entretien in Carole Bachelot et Adrien Taquet, *La Politique et moi. Jeunes artistes en quête de politique*, Paris, Fondation Jean Jaurès/Plon, 2005, p. 62 ; Philippe Muray, dans *Le Point*, 24 novembre 2005.

la fait se désintéresser de l'avenir. Or, comme celui-ci n'advient pas tout seul mais résulte de l'action constante des hommes pour maintenir et prolonger l'humanité, la démocratie doit aboutir, à long terme, à la fin de celle-ci. La question est presque aussi ancienne que la naissance de la démocratie moderne avec la Révolution française.

Edmund Burke, dans les remarques fort critiques qu'il consacre dès 1790 aux événements de France, écrit : « Les gens qui ne regardent jamais en arrière vers leurs ancêtres ne regarderont jamais en avant vers leur postérité¹. » Un demi-siècle plus tard, Tocqueville qui, à la différence de Burke, était un partisan décidé du Nouveau Régime, reprend le rythme de cette phrase et l'approfondit dans son fameux chapitre sur l'individualisme, où il écrit : « Non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants². » En cinquante ans, la prédiction effrayée de l'Irlandais, qui écrivait au futur, est devenue, chez le gentilhomme normand, une constatation exprimée au présent. Quant au fond, on notera également une nuance capitale : Tocqueville juxtapose les deux attitudes et introduit une gradation ; Burke suggérait entre elles un lien de cause à effet. Pour lui, c'est *parce que* nous ne regardons pas vers le passé que nous ne regardons pas non plus vers l'avenir.

Je proposerais, pour nommer notre conscience chronologique actuelle, le néologisme peu élégant de « paronto-

1. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, J.G.A. Pocock (éd.), Indianapolis, Hackett, 1987, p. 29 : « People will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors. » Voir aussi p. 83. Voir *infra*, p. 268-269.

2. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, II, 2, in A. Jardin (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, t. 2, p. 614.

centrisme¹ ». Il désigne le fait que notre expérience du temps et de notre existence dans le temps est centrée sur le présent. En quoi est-ce nouveau ? Que le présent soit le centre et les deux autres dimensions, passé et avenir, la périphérie, c'est une image qui n'est pas d'aujourd'hui. Lorsqu'il veut opposer le « maintenant » à ces deux autres dimensions, Aristote les appelle « le temps qui entoure » (*perix*)². Par ailleurs, que le présent soit le temps de l'action, le seul dont nous disposions, c'est aussi une constatation qui remonte à l'Antiquité. Un célèbre fragment d'Aristippe de Cyrène le rappelait déjà : « Seul le présent est à nous, et non pas ce qui nous devance, ni non plus ce qui est attendu : l'un a disparu, et de l'autre, il est incertain s'il sera³. » Des stoïciens comme Sénèque et Marc Aurèle nous ont laissé des observations analogues. Cependant, il s'agissait pour les Anciens de museler l'intérêt excessif pour le passé et l'avenir, objets de nostalgie ou d'anticipation, pour ramener à l'exigence d'agir. Notre problème à nous est au contraire un désintéret pour le passé comme pour l'avenir.

On serait ici tenté de faire une double objection. Les Temps modernes ont vu d'une part une inflation sans

1. J'ai proposé ailleurs « sèmerocentrisme », encore moins heureux ; voir mon « Élargir le passé, approfondir le présent », *Le Débat*, 1994, p. 32. Je me suis aperçu depuis que P.-H. Taguieff avait proposé le terme de « présentisme » et avait déjà poussé loin la méditation sur ce sujet. Voir Pierre-André Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, « Débats », 2000, en particulier p. 98.

2. Aristote, *De l'interprétation*, 3, 15b18.

3. Aristippe de Cyrène, cité par Élien, *Variae historiae*, XIV, 6, in Heinrich Ritter et Ludwig Preller, *Historia philosophiae graecae*, Gotha, Perthes, 1888 (7^e éd.), p. 210. Voir aussi Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 74, 34 ; Marc Aurèle, *Pensées*, III, 10, 1.

précédent de la connaissance historique, d'autre part la naissance du genre littéraire de l'utopie. Cela ne témoignerait-il pas plutôt d'un intérêt passionné pour le passé et l'avenir ?

Il n'en est rien. L'objectivation du passé que l'histoire suppose et produit en retour lui interdit d'être une prise de conscience de ce genre. Elle est au contraire distanciation et désancrage par rapport au passé. Elle fait système avec le projet de progrès. Il faut que le passé soit fixé pour que l'on puisse mesurer l'avancée réalisée. La distance reste exclusivement celle qui écarte le passé du présent. On ne peut pas la faire glisser du présent à l'avenir.

D'un autre côté, l'utopie qui anticipe sur le futur est le contraire de l'attente apocalyptique de l'avenir. Elle est une systématisation de la façon dont le présent avance vers le futur et ne cesse de le ronger. À la limite, elle témoigne d'une impatience : l'avenir doit devenir plus vite un présent.

Cette hâte a commencé par un désir de faire table rase du passé. « Oublions le passé, entend-on dire, et tournons-nous résolument vers l'avenir. » La proposition peut avoir une grande valeur là où il s'agit, par exemple, de rendre à nouveau possible la coexistence des citoyens sur la base d'un pardon réciproque. Ainsi, l'édit de Nantes imposait-il pour les événements des guerres de Religion quelque chose comme un devoir de non-mémoire. Peut-être nos sociétés actuelles, rongées par la haine de soi, feraient-elles bien de s'en inspirer.

Mais tout cela n'atteint pas le niveau auquel je me place ici. Pour nous soucier de l'avenir, il faut que nous sachions qu'il y en aura un. Or donc, comment savons-nous qu'il y aura un avenir ? Celui-ci, par définition, n'est pas

encore, nous n'en avons aucune expérience. La réponse est que nous savons que notre avenir, c'est le passé. Le passé est l'avenir de l'avenir. Ce que nous sommes aujourd'hui sera demain un passé. Nous savons qu'il y aura un avenir parce que nous sommes capables d'opérer un « glissement des distances ». Nous pouvons faire glisser la distance qui nous sépare du passé en nous prenant nous-mêmes et notre expérience présente comme point de départ. De même que « aujourd'hui » a succédé à un « hier », lequel aujourd'hui était, hier, un lendemain, de même notre aujourd'hui sera l'« hier » d'un « demain ». Concrètement, nous nous découvrons capables de projets lorsque nous prenons conscience de ce que notre état présent est le résultat de notre action passée.

Notre langue a trouvé un mot pour désigner l'activité qui a rapport à ce qui est présent en tant que tel et à lui seul. Le mot d'« action » ne convenait pas, car l'action empiète nécessairement sur l'avenir. Nous avons donc ajouté le verbe *gérer* au substantif plus ancien de *gestion* attesté dès la fin du XV^e siècle. « Gérer » est récent, d'après Littré, qui ne donne que des exemples du XIX^e siècle et qui le distingue de « régir ». « Gérer les affaires courantes » est presque une tautologie. Nous vivons dans un monde où la gestion tend à remplacer l'action. On a coutume d'attribuer cette montée en puissance de la « gestion » à une invasion de l'économie qui ravalerait la politique, laquelle est avant tout action, à un rôle secondaire. Je me demande si ce ne serait pas l'inverse : la domination du modèle de la gestion du présent appellerait le mode de raisonnement économique comme étant le mieux à même de penser un monde qui se présente comme à gérer.

La fidélité du parasite

Les Temps modernes se distinguent des périodes historiques qui les ont précédés en ce qu'ils se définissent à partir d'une rupture effectuée par rapport à ce qui leur est antérieur, et pour lequel ils ont inventé le nom de « Moyen Âge »¹. Or, l'image complaisante que la Modernité a d'elle-même camoufle un fait moins réjouissant. La Modernité vit du passé, comme l'a remarqué, peut-être le premier, Tocqueville. La démocratie, dont celui-ci a pu observer le fonctionnement aux États-Unis, n'est viable que tant que les citoyens sont animés de vertus qui ne sont pas d'origine démocratique, mais qu'ils ont héritées d'époques plus anciennes que celle-ci.

Le caractère distinctif du parasite n'est pas qu'il se nourrit de quelque chose d'autre que soi. C'est ce que fait tout être vivant. Et les civilisations elles aussi sont des êtres vivants, qui ne cessent de prendre en dehors d'elles-mêmes des techniques, des savoirs, des mots. Mais le parasite, lui, vit de ce qu'il tue, et dans la mesure où il le tue. La mort de sa victime entraîne celle du coupable avec elle. Le parasite est parfois conscient de ce qu'il est pris dans une dialectique autodestructrice.

En effet, si la Modernité vit du passé, c'est en même temps en s'efforçant de le répudier, voire de le détruire. Le fait a été vu très clairement dès le début du XX^e siècle, et même déjà chez Nietzsche, si l'on peut interpréter en ce sens un fragment obscur : « Nous avons cessé d'accumuler, nous dépensons les capitaux de

1. C'est ce que montre très clairement Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1988 (2^e éd.), p. 543.

nos ancêtres, même dans la façon dont nous connaissons¹. »

Je me bornerai ici à citer deux auteurs. D'abord Charles Péguy, le plus ancien que j'aie pu trouver qui mentionne en toutes lettres l'idée de parasitisme. Et le plus radical, même si la mort l'a empêché de tirer les conséquences de son intuition. Péguy formule la notion de parasitisme dans le cadre d'une méditation sur la science historique et écrit en 1907 :

En réalité, avec un aplomb imperturbable, et qui est peut-être sa seule invention et tout ce qu'il y a de lui dans l'ensemble du mouvement, <le monde moderne> vit presque entièrement sur les humanités passées, qu'il méprise, et feint d'ignorer, dont il ignore très réellement les réalités essentielles, dont il n'ignore point les commodités, usages, abus et autres utilisations. La seule fidélité du monde moderne, c'est la fidélité du parasitisme².

En 1914, peu de temps avant d'être tué au début de la Grande Guerre, l'écrivain s'exprime de façon encore plus carrée :

Le monde moderne est, aussi, essentiellement parasite. Il ne tire sa force, ou son apparence de force, que des régimes qu'il combat, des mondes qu'il a entrepris de désintégrer³.

1. Friedrich Nietzsche, fragment 14 [226], printemps 1888, in G. Colli et M. Montinari (dir.), *Kritische Studienausgabe* [abrégé en *KSA*], Berlin, De Gruyter, 1980, t. 13, p. 398 = *Der Wille zur Macht*, §68b.

2. Charles Péguy, « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle » [6 octobre 1907], in R. Burac (dir.), *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 2, 1988, p. 725.

3. Charles Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne » [1914], in M. Péguy (dir.), *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 1512.

Le second auteur, un Anglais, Chesterton, dans un texte de l'entre-deux-guerres, est encore plus précis :

Le fait est là : le monde moderne, avec ses mouvements modernes, vit sur un capital catholique. Il utilise et use les vérités qui lui restent du vieux trésor de la Chrétienté, y compris, bien sûr, de nombreuses vérités qui étaient connues de l'Antiquité païenne mais qui s'étaient cristallisées en Chrétienté. Mais il *ne lance pas* vraiment de nouveaux enthousiasmes de son cru. La nouveauté est dans les noms et les étiquettes, comme pour la publicité moderne. Dans presque toutes les autres façons, la nouveauté est purement négative. Le monde moderne ne commence pas des choses nouvelles qu'il pourrait réellement continuer loin dans l'avenir. Au contraire, il ramasse de vieilles choses qu'il est tout à fait incapable de continuer. Car voici les deux critères distinctifs des idéaux moraux modernes : premièrement, ils ont été empruntés ou arrachés à des mains antiques ou médiévales ; secondement, ils se fanent très vite dans des mains modernes ¹.

On a pu appliquer le même concept de parasitisme, dans le domaine esthétique, au « modernisme ». Pour pouvoir se donner le beau rôle de l'enfant terrible, voire de la victime, celui-ci suppose l'existence d'une norme qu'il prétend n'avoir cessé que de transgresser, et qu'il fomente ainsi secrètement ².

La Modernité est-elle capable de reproduire ses propres conditions d'existence ? Ne cesse-t-elle pas, au contraire,

1. Gilbert K. Chesterton, « Is Humanism a Religion ? », in *The Thing* [1929], Londres, Sheed & Ward, 1946, p. 16-17.

2. Voir Roger Shattuck, « The Poverty of Modernism », in *The Innocent Eye. On Modern Literature & the Arts*, New York, Washington Square Press, « Pocket Books », 1986, p. 395-409, spécialement p. 403.

de les détruire ? Ne doit-elle pas emprunter ailleurs de quoi subsister ? À supposer même que, comme elle le prétend, elle soit supérieure au monde ancien, il faut demander avec Stanley Rosen si elle est capable de fournir de cette supériorité des critères qu'elle ne tirerait pas du monde ancien lui-même¹. Le même soupçon se fait jour chez d'autres philosophes contemporains, qui constatent eux aussi que la Modernité consomme du sens sans en créer. Ainsi Charles Taylor parle-t-il de « parasitisme » à propos de certaines théories de philosophie morale, mais on peut se demander si la Modernité ne serait pas d'un bout à l'autre parasitaire, et, dans l'œuvre de Taylor, un passage au moins semble généraliser l'idée². Les aspects politiques de cette dialectique sont bien mis en évidence par la thèse célèbre (en Allemagne du moins) du juriste Ernst-Wolfgang Böckenförde : « L'État de la liberté, l'État sécularisé, vit de présuppositions qu'il n'est pas lui-même capable de garantir³. »

La Modernité ne serait-elle pas la dépense d'une accumulation d'énergie effectuée au Moyen Âge⁴ ? Du point de vue de l'histoire matérielle, cela n'est pas sans vraisem-

1. Voir Stanley Rosen, « A Modest Proposal to Rethink Enlightenment », in *Ancients and Moderns. Rethinking Modernity*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989, p. 1-21, surtout p. 19.

2. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, p. 20, 339-340 et 517.

3. Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation » [1967], in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Francfort, Suhrkamp, 1991, p. 112.

4. Je reprends ici, en l'exagérant, une idée dont je m'aperçois qu'elle était implicite dans mon *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999 (3^e éd.), chap. VII et VIII.

blance : les historiens rappellent l'importance de la révolution agraire et mécanique médiévale, de l'accroissement démographique, de l'urbanisation, ou de l'idée même de société civile, qui semble être une particularité européenne¹. Quant à l'histoire des mentalités, l'idée et la réalité d'une séparation des pouvoirs, temporel et spirituel, ou la conception d'une personne ayant des libertés, sont médiévales.

La Modernité s'est efforcée d'appliquer ces « valeurs » et leur a donné le caractère d'évidences premières. Mais en a-t-elle créé de nouvelles ? Est-elle capable de leur donner un fondement ?

La naissance difficile de l'homme moderne

Les idées modernes sont des idées pré-modernes. Seul le nom est nouveau. La Modernité met en œuvre une stratégie pour laquelle la négation est indispensable. Le choix d'une désignation nouvelle correspond au besoin de dissimuler l'origine de ce que l'on emprunte, à la façon dont un recéleur maquille une marchandise volée. Les exemples abondent à l'époque dite des « Lumières », qui a renommé les vertus chrétiennes traditionnelles. C'est ainsi que la première vertu théologale de la charité est devenue la « bienfaisance », alors que la seconde, l'espérance, devenait l'« optimisme ». Le nom même de l'Europe, pour désigner non plus une direction ou un espace géographiquement limité, mais une civilisation, permettait surtout de se dispenser de parler de la Chrétienté.

1. Voir par exemple Jenő Szűcs, *Les Trois Europes*, trad. du hongrois par V. Charaire, G. Klahiczay et P. Thureau-Dangin, Paris, L'Harmattan, 1985, chap. II.

Comme exemple clé, on pourrait citer les « droits de l'homme » tant chantés. Les conduites qui violent ces prétendus « droits » et qui, en conséquence, sont dûment et à juste titre clouées au pilori par les déclarations qui les énumèrent, sont, quant au contenu, exactement les mêmes que celles qu'interdisaient le Décalogue ou encore les maîtres de vertu païens de toutes les écoles. La seule différence tient à ce que ces contenus, dont on cherchait jadis l'origine en Dieu ou dans la Nature, sont désormais passés sous le joug de « l'homme ».

Cet homme qui a des droits et qui est conscient d'en avoir est donc l'« homme moderne », dont on parle de façon répétée. Au point, parfois, d'en faire un critère : il y a des choses, nous dit-on, que l'homme moderne ne peut plus accepter, les miracles, par exemple. N'y aurait-il pas là quelque outrecuidance ? Le sophiste Protagoras faisait jadis de l'être humain en général (*anthrōpos*) la « mesure de toutes choses ¹ ». La variété moderne de l'homme, localisée dans les trois derniers siècles et restreinte à l'espace occidental, ne se placerait-elle pas sur ce piédestal d'une façon bien plus audacieuse encore ? Ne permet-elle pas à ce tard-venu de s'ériger en juge des millénaires que couvre toute l'histoire passée ?

Mais on peut aussi se demander plus radicalement, au-delà de ce ridicule, si l'expression ne serait pas contradictoire. La Modernité peut-elle dire ce que c'est que l'homme, en tant qu'homme ² ? La pensée antique et médiévale ne se pose pas la question de ce que c'est que

1. Pour mémoire, Protagoras, n. 80 de l'édition Diels-Kranz des *Présocratiques*, fragment B 1.

2. Voir Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, et surtout le chap. IV, « L'homme caché ».

l'homme comme une question centrale. Celle-ci affleure rarement¹. Mais la réponse quant à ce qui singularise l'homme est au fond relativement facile : une âme incarnée, ou un corps animé. Ou encore : un vivant qui se distingue des animaux par sa raison, et des esprits purs par la chair qui le rend mortel. Ni ange ni bête, donc. Ou encore : la seule créature qui soit à l'image et à la ressemblance de Dieu, la seule en laquelle, et pour le salut de laquelle, le Verbe s'est incarné.

Pour nous, la tâche de définir l'homme est plus difficile. L'humanisme pré-moderne, qu'il soit « païen » ou chrétien, fondait la dignité humaine sur une référence. La Modernité prétend se passer d'une telle référence. Je proposerai, pour indiquer où se situe le problème, le tableau très simple qui suit :

<i>Époque</i>	<i>Figure du sujet</i>	<i>Référence</i>
Antiquité	Âme	Nature
Christianisme	Personne	Dieu
Modernité	Moi (<i>self</i>)	?

Le point d'interrogation final est peut-être le problème même de la Modernité. D'où l'homme de l'humanisme moderne tire-t-il sa légitimité ?

Le lest du passé

Je souhaiterais à présent méditer sur une brève réflexion d'un philosophe, et lui emprunter une image, ou plutôt

1. Voir par exemple Platon, *Théétète*, 174b4.

une contre-image. Cette réflexion provient du mathématicien, économiste et philosophe français Antoine-Augustin Cournot († 1877) qui, dans l'introduction à ses volumineuses considérations d'histoire universelle, qu'il publia en 1872, vient à traiter succinctement de l'idée de propriété privée. C'est dans ce contexte qu'il écrit :

À vrai dire, il ne reste plus guère que cela de tout le système du Moyen Âge ; mais c'est encore beaucoup pour le lest des modernes sociétés européennes, dans leur navigation hasardeuse vers des parages inconnus. Du jour où ce lest aura été décidément jeté par-dessus bord, on peut prévoir qu'en dépit de bien des prétentions contraires, le règne du droit sera fini¹.

Je laisserai de côté le contenu du plaidoyer de Cournot en faveur de la propriété privée, lequel ne manque pourtant pas d'intérêt, pour me concentrer sur l'image qu'il emploie. La Modernité est comparée à un bateau. Comparaison très adéquate, puisque les Temps modernes sont liés aux grandes découvertes et à la circumnavigation du globe. Ce bateau est lancé dans une croisière aventureuse, « hasardeuse », dit Cournot. L'adjectif signifie d'abord « risqué », mais une oreille française y entend immanquablement « hasard ». Nous voguons vers des eaux inconnues, sans être sûrs qu'elles sont limitées par un rivage. Là aussi, l'image est lourde de sens : lorsque Cournot écrivit ces lignes, Rimbaud venait, en 1871, de composer son *Bateau ivre*. Et dix ans plus tard, Nietzsche devait généraliser l'image des amarres larguées et de l'errance dans un espace infini qui devait suivre cette « mort de Dieu » qu'il

1. Antoine-Augustin Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps modernes* [1872], A. Robinet (éd.), Paris, Vrin, 1973, p. 67.

annonçait en tremblant¹. Quel est maintenant, dans ce vaisseau des Temps modernes, le rôle du Moyen Âge ? Celui-ci n'est ni un port d'attache ni le but du voyage. De ce fait, les rêves symétriques du progrès, cher aux Lumières, et celui d'une réaction, caressé par certains romantiques, se trouvent implicitement récusés. Pour Cournot, le Moyen Âge reste à bord des Temps modernes et en constitue une partie intégrante ; lui aussi est du voyage. Mais il n'est pas non plus une boussole. Il est bien plutôt le lest. Un lest peut être ressenti comme un fardeau, de sorte que la tentation menace de le passer par-dessus bord. Mais la conséquence serait que le bateau coulerait corps et biens.

Un échec ?

On peut ainsi se demander si le projet moderne n'aurait pas *déjà* échoué, en tout cas dans la mesure où l'« homme moderne » se propose de rejeter toute fondation extrinsèque pour ne plus reposer que sur soi, et où la rhétorique de la Modernité n'aime rien tant que parler d'aventure, d'essai, de tentative, d'expérience. Or, une expérience n'est pas nécessairement concluante, elle peut rater. Qui pourrait nous garantir le succès ? On a remarqué bien des fois que l'histoire de la Modernité, même dans sa période la plus heureuse, est toujours l'histoire implicite de son échec, et même que la possibilité de l'échec est le cœur même de la Modernité.

Dans le célèbre monologue d'Ulysse du *Troilus et Cressida* de Shakespeare, l'éloge de la hiérarchie (*degree*) se

1. Sur le contexte, voir mon *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. 221.

termine par une évocation des conséquences funestes de sa négligence : « Le désir (*appetite*) [...] doit faire sa proie de toutes choses et finir par se dévorer soi-même¹. » Pour nous, la vision du monde hiérarchique qu'exprime l'idée de *degré* est irrévocablement perdue² ; mais le danger d'autodestruction est toujours là. Avons-nous les moyens de le conjurer ?

1. William Shakespeare, *Troilus and Cressida*, I, 3, v. 124.

2. Voir mon *La Sagesse du monde*, *op. cit.*

L'EUROPE PEUT-ELLE SURVIVRE À LA MODERNITÉ ?

La Modernité est apparue en Europe. J'ai cherché ailleurs à en caractériser la culture, et je crois avoir dégagé quelques concepts qui permettent de penser la singularité de celle-ci. Il ne s'agissait pas pour moi d'une enquête purement académique, mais d'un tourment face à ce qui me semblait menacer une culture à laquelle je suis redevable, et dont je n'étais pas sûr qu'elle soit viable. Je terminais donc par une question inquiète. L'Europe a-t-elle encore de quoi assurer la poursuite de son aventure culturelle à l'ère de la modernité tardive ? Le ressort qui la faisait avancer est-il encore tendu¹ ? Je voudrais ici poursuivre l'interrogation.

Je commencerai par un portrait d'un de nos anciens présidents de la République que j'estime très révélateur et que je tiens d'un de mes plus anciens amis. Ses fonctions aux affaires européennes l'amenaient à le côtoyer presque chaque jour, et lui permettaient mainte conversation. Mon ami me confia un jour, en privé : « C'est un salaud. » Le

1. Voir mon *Europe, la voie romaine*, *op. cit.*, chap. IX.

mot est raide, mais l'explication venait aussitôt après : « Il ne croit en rien. » Il entendait par là une totale absence de convictions, politiques, morales ou religieuses, le rejet de tout ce qu'exprime le latin *fides* : un manque parfait de scrupules, un mépris de fer envers la parole donnée ou les engagements pris, et plus encore envers ceux qui s'estimaient tenus par là. Puis, après un silence, mon ami ajouta : « Il ne croit en rien, sauf à l'Europe. »

L'Europe et le nihilisme

L'anecdote me permet de poser ici une question : qu'en est-il du rapport entre les deux croyances ou, dans le cas qui nous occupe, la croyance et l'incroyance invoquées ici ? L'ami qui émettait ce jugement est un Européen convaincu, parce qu'il est un serviteur incorruptible du bien commun et que celui-ci, à ses yeux, passe par la construction européenne. Pour lui, « croire à l'Europe » est une concession, une nuance qu'il estime devoir apporter à la formule un peu abrupte « ne croire en rien ». Or, je me demande parfois, non sans angoisse, si « croire à l'Europe », plutôt qu'une restriction, ne serait pas au contraire l'expression la plus achevée d'une absolue incroyance, et si l'Europe ne serait pas le lieu même du nihilisme.

« Ne croire en rien », c'est la façon dont le langage courant formule ce que nous appelons « nihilisme ». Le terme date du début du XIX^e siècle¹, mais il a reçu ses lettres de noblesse de Nietzsche, qui y voit un phénomène aux

1. Pour l'histoire du terme, voir Franco Volpi, *Il Nichilismo*, Bari, Laterza, 1996, 151 p.

dimensions de l'Europe, par quoi il n'entend pas seulement un petit cap de l'Asie, mais l'humanité moderne. Les éditeurs des fragments recueillis sous le titre de *La Volonté de puissance* ont donné à la première subdivision de cette compilation le titre de « Le Nihilisme européen ». Et dans ses cours sur Nietzsche qui datent des années trente, Heidegger place cette même notion au centre de ses réflexions¹.

L'adjectif « européen » est, dans un tel contexte, plus qu'une indication géographique, qui donnerait l'origine réelle ou supposée d'une pathologie, comme on parle du « mal français » ou de la « grippe espagnole ». Il suggère que ce n'est pas par hasard que le nihilisme est apparu en Europe. Celle-ci constituait pour l'infection un terrain favorable. Il arrive que certains parasites reçoivent leur nom de ce qu'ils parasitent : c'est ainsi que l'on parle de la rouille *du blé*. C'est en ce sens que l'on parle du nihilisme européen.

Nietzsche n'a que peu thématiqué le lien entre nihilisme et européanité, mais c'est parce qu'il est omniprésent. Néanmoins, c'est lui qui a posé la question fondamentale, et dont l'actualité s'avère de plus en plus brûlante. Elle est formulée dans un fragment qu'il a intitulé « Le marteau », dans lequel le philosophe écrit : « Évoquer une décision effroyable, placer l'Europe devant la conséquence de savoir si sa volonté "veut" la disparition². »

Nous sommes tentés d'exorciser ce cauchemar d'une disparition de l'Europe en lui opposant la réalité splendide de la construction de l'Union européenne. Ce projet n'est-il pas

1. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. 2, p. 31-256.

2. Friedrich Nietzsche, fragment 2 [131], automne 1885-automne 1886, *KSA*, t. 12, p. 132 = *Wille zur Macht*, §1054.

l'antidote du nihilisme ? On entend dire dans les milieux bruxellois que ce projet serait l'une des rares entreprises susceptibles d'intéresser encore un jeune haut fonctionnaire qui aurait l'ambition de faire œuvre utile. Rappelons la formule heureuse par laquelle Jean-François Lyotard caractérisait l'ère dite postmoderne : la fin des « grands récits »¹. Ceux-ci auraient été des façons d'ordonner le devenir historique pour lui donner un sens, rendant ainsi intelligible la pratique de ceux qui y vivent en leur permettant de s'y situer et en leur faisant croire qu'ils y contribuent. Il en est ainsi de l'histoire du salut selon le christianisme, ou de ce qui constitue peut-être différentes versions de sa sécularisation : le mythe du progrès selon les Lumières, ou encore la doctrine marxiste de l'histoire. La formation de l'Europe serait le dernier de ces « grands récits ».

Je commencerai moi aussi par un récit sur l'Europe. Ce sera mon « grand récit » à moi, pour lequel je me fonderai sur une caractérisation de la culture européenne que j'ai déjà développée ailleurs². En deux mots : l'identité culturelle de l'Europe est excentrique ; elle se caractérise par une double secondarité par rapport aux sources antique et biblique. J'étudiais alors cette culture comme une quasi-essence que je saisisais de façon synchronique ; je vais en retracer ici le développement diachronique.

Le dynamisme européen et son ressort

Les éléments de la grandeur européenne ont été acquis au Moyen Âge. Pour le montrer historiquement, il faut

1. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Minit, 1979, en particulier p. 7, 31 et 63.

2. Voir mon *Europe, la voie romaine*, *op. cit.*

reculer de mille ans et établir comme un bilan du millénaire, non sans distinguer le projet de sa réalisation. Le projet est plus ancien, puisqu'il date de l'idée d'un empire d'Occident qui existe peut-être chez Charlemagne (800), et en tout cas chez les Ottoniens (962) ; sa réalisation est nécessairement un processus de très longue durée. Le tournant qui y mène et constitue ainsi la ligne de partage des eaux de l'histoire européenne me semble être le XI^e siècle, car c'est à cette époque que se mettent en place les mécanismes qui vont aboutir à la concrétisation de l'Europe comme civilisation.

On peut distinguer pour plus de clarté trois aspects, même si ceux-ci, dans l'histoire concrète, se conditionnent mutuellement :

Au début du XI^e siècle, la liste des peuples présents dans l'espace européen devient complète et définitive. Cet achèvement correspond à la fin d'un mouvement séculaire, les migrations de populations que la classe dirigeante romaine appelait d'un terme péjoratif qui nous est resté, les « invasions barbares ». Depuis les premiers Germains, les Cimbres et les Teutons massacrés par Marius, jusqu'aux Hongrois, des tribus nomades venues d'Asie ne cessent d'avancer vers l'ouest et le sud. Elles sont poussées de proche en proche par leurs voisines, le premier moteur invisible étant peut-être l'expansion de l'Empire et de la civilisation chinoise. De même, il se peut que la fin de ce mouvement séculaire soit liée à la crise de l'Empire chinois commencée au VIII^e siècle. Comme les Turcs se fixent en terre d'Islam et les Bulgares en terre byzantine, dans l'espace de la Chrétienté latine, les Hongrois, les Polonais et les Tchèques se convertissent au christianisme catholique : les Tchèques à partir de 863, les Hongrois en 985, les Polonais en 966. Les nouveaux venus acquièrent leur

indépendance ecclésiastique autour de l'an mil, en particulier grâce au pape Sylvestre II qui leur accorde des évêchés bien à eux, indépendants de ceux du Saint-Empire auquel ils ne sont pas obligés de s'agréger.

Au milieu du XI^e siècle, l'Europe achève de se définir elle-même, au sens le plus concret du terme, en se distinguant de ce qui n'est pas elle. Elle était déjà séparée de l'Islam depuis la conquête arabe du sud de la Méditerranée, au VII^e siècle. En 1054, avec l'excommunication mutuelle des Latins et des Byzantins, les deux moitiés de la partie nord de la Chrétienté (n'oublions pas en effet, au sud de celle-ci, l'Éthiopie et les chrétientés vivant en terre d'Islam) se séparent. Il existe désormais une chrétienté latine réellement distincte de la chrétienté de culture grecque. Quelques années plus tard, la bataille de Mantzikert (1071) signe l'entrée en scène de la puissance turque, qui sera le fossoyeur de l'Empire byzantin.

Enfin, vers la fin du XI^e siècle, l'Europe se remplit d'elle-même, en faisant coïncider de plus en plus nettement sa culture avec sa définition géographique. Elle reconquiert l'Espagne sur l'Islam, en un mouvement qui est d'ailleurs paneuropéen, puisque les royaumes chrétiens du nord de la péninsule reçoivent l'aide de mercenaires venus de France, de Normandie, voire d'Allemagne. En 1085, les Castillans prennent Tolède. C'est également au cours de la seconde moitié du XI^e siècle que les Normands mettent fin à la domination byzantine en Italie du Sud, et musulmane sur la Sicile en prenant Messine (1061), puis Palerme (1072).

À l'intérieur de ce domaine désormais clos, l'Europe travaille sur soi, s'intensifie¹. L'Europe connaît une crois-

1. Voir Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 115-117.

sance démographique accrue à mesure qu'elle devient capable de nourrir une population plus nombreuse, grâce à une révolution économique marquée par l'extension des surfaces cultivées gagnées sur les forêts, l'introduction de plantes nouvelles et l'amélioration des techniques agricoles par l'assolement triennal, le collier de poitrail et la charrue à versoir. Peu importe que ces conquêtes techniques aient été réalisées pour la première fois dans l'espace européen ou ailleurs, par exemple en Chine, car c'est en Europe qu'elles ont été appliquées et généralisées.

Le modèle européen de développement

L'Europe médiévale se caractérise par une structure croisée dans laquelle cette intensification interne fait système avec un emprunt extérieur, de telle sorte que, en un mot, les *ressources* sont dedans alors que les *sources* sont dehors. L'Europe tire d'elle-même le réel, à savoir sa population et de quoi la nourrir ; en revanche, elle importe d'en dehors d'elle ce qui relève du symbolique, car ses points de référence sont le christianisme, religion venue du Moyen-Orient, la littérature grecque et le droit romain de l'Antiquité. C'est en redécouvrant et en systématisant celui-ci que la révolution juridique du XI^e siècle a lancé le christianisme dans l'entreprise de réformer le monde¹.

Par ailleurs, l'intensification interne précède et rend possible l'emprunt extérieur, pour formuler ainsi ce qui constitue comme une loi du dynamisme européen. On

1. Voir Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983.

parle de l'« impérialisme européen », et l'on désigne par là un phénomène qui est réel, ou qui l'a été. Mais l'expression occulte le fait fondamental, lequel est celui qui a rendu possibles les interventions outre-mer, à savoir que l'Europe est une civilisation qui ne s'est pas fondée sur la conquête extérieure, mais sur la *conquête intérieure*. L'Europe est fondée sur un travail sur soi, et elle a commencé par exploiter à fond les ressources qui étaient disponibles en elle avant d'emprunter ailleurs.

Cela vaut d'abord au niveau matériel. Ainsi, les Croisades ont été rendues possibles par la pression démographique interne à l'espace européen et servirent d'exutoire aux cadets des familles nobles. La découverte du Nouveau Monde a été rendue possible par l'invention du gouvernail d'étambot. Mais la même loi se vérifie dans le domaine de la culture. L'Europe a su s'ouvrir à l'extérieur parce que, si l'on peut dire, elle avait déjà un extérieur à l'intérieur de soi. La culture de l'Europe est fondée sur la nostalgie envers l'« ailleurs », réel ou rêvé, d'Athènes et de Jérusalem. L'étude des civilisations orientales par les Européens, loin d'être une conséquence de la colonisation, comme on a pu le croire, se situe dans le sillage du mouvement humaniste de retour aux sources classiques : les arabisants européens furent d'abord des hébraïsants et des biblistes ; on étudia le sanscrit dans la foulée des langues classiques, et pour en découvrir l'ancêtre.

On a depuis longtemps mis l'accent sur les emprunts extérieurs de la pensée européenne et souligné que la grande scolastique aurait été tout autre sans l'apport des penseurs juifs et musulmans de langue arabe. On a cent fois raison de rappeler que Thomas d'Aquin, Duns Scot, Eckhart et tant d'autres ont construit leurs systèmes en puisant chez Avicenne, Averroès et Maïmonide. Mais on

oublie que pour emprunter, il faut en éprouver le besoin. Il faut expliquer la demande, à savoir : pourquoi l'Occident a-t-il senti le besoin d'outils intellectuels plus fins ? L'Occident a d'abord travaillé sur ce qu'il avait à sa disposition avant d'importer, commençant par exploiter au plus haut degré de raffinement possible les instruments rudimentaires qu'il possédait¹. De grands esprits comme saint Anselme († 1109) ou Abélard († 1142) devaient se contenter de travailler avec saint Augustin et les lambeaux d'Aristote disponibles. Sans eux, l'Europe n'aurait pas éprouvé le besoin d'aller chercher ailleurs ce qui lui manquait d'Aristote.

L'Islam comme contre-exemple

Le monde islamique représente un intéressant contre-exemple. Curieusement, ce monde prend, lui aussi au XI^e siècle, une orientation symétrique de celle de l'Europe : alors que l'Europe s'intensifiait, l'Islam s'étendait ; alors que l'Europe se mettait à emprunter du sens au dehors, l'Islam se contentait désormais du sens qu'il produisait lui-même.

L'Islam avait commencé par un siècle de conquêtes. Il était ensuite resté plus ou moins stable depuis les coups d'arrêt que représentaient, à l'ouest, l'échec du siège de Byzance en 718 et l'escarmouche de Poitiers en 732 et, à l'est, la bataille du Talas contre les premiers avant-postes chinois (751). Or, le XI^e siècle est pour l'Islam l'époque de la reprise de l'expansion extérieure. J'ai signalé plus haut l'importance de la bataille de Mantzikert en direction de l'Ouest. Vers l'est, c'est en 1020 que Mahmud de

1. Voir Kristell Trego, *L'Essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Vrin, 2010, p. 271.

Ghazna lance des expéditions de pillage vers le Pendjab, s'ouvrant ainsi un chemin vers l'Inde.

Quant à la culture, le mouvement est au contraire au repli. Une date symbolique est, en 1037, la mort d'Avicenne, qui est le premier philosophe écrivant en arabe à ne pas avoir publié de commentaire d'Aristote et dont la philosophie est comme une déclaration d'indépendance par rapport à la Grèce, une fois l'aristotélisme tout entier absorbé¹. Le monde islamique, qui avait énormément traduit, en un mouvement qui avait connu son apogée au IX^e siècle, cesse de le faire au XI^e. La pensée islamique se sent désormais auto-suffisante. Et peut-être l'est-elle effectivement, puisque philosophes, astronomes et médecins se sentent assez forts pour douter des résultats obtenus par les Grecs². Au même XI^e siècle, l'islam comme système religieux se perçoit comme ayant atteint une plénitude telle que toute nouveauté ne pourrait que porter atteinte à la perfection déjà obtenue³.

L'inversion moderne

On pourrait se demander, non sans une certaine exagération, si l'Europe moderne, en tant qu'elle est moderne,

1. Pour plus de détails, voir mon « Inclusion et digestion. Deux modèles d'appropriation culturelle », in *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, La Transparence, 2006, p. 187-204.

2. Voir Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbâsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London/New York, Routledge, 1998, p. 152 sq.

3. Voir Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich, Beck, 1988, p. 13.

TABLE

<i>Avant-propos</i>	7
---------------------------	---

I. La Modernité comme problème

Introduction. De la modernité.....	13
1. L'Europe peut-elle survivre à la Modernité ?	29
2. D'un transcendantal à l'autre.....	49

II. Vaches sacrées ou vaches folles ?

3. Fonder la raison	77
4. Athéisme ou superstition ?	101
5. La sécularisation est-elle moderne ?.....	129
6. Démocratie et théocratie.....	149
7. Réaction sur le progrès.....	175

III. Culture

8. Y a-t-il vraiment deux cultures ?	195
9. La culture supporte-t-elle l'idée de vérité ?.....	209
10. Des héritiers sans testament ?.....	229

IV. Temporiser

11. De temps en temps.....	249
12. Comment on écrit l'histoire.....	275
13. Les conditions d'un avenir.....	293

V. Reconstruire

14. La transmission de l'héritage antique.....	317
15. Une éducation rêvée.....	331
16. Ne pas trahir (:) la tradition.....	353
<i>Postface</i>	371
<i>Index</i>	375