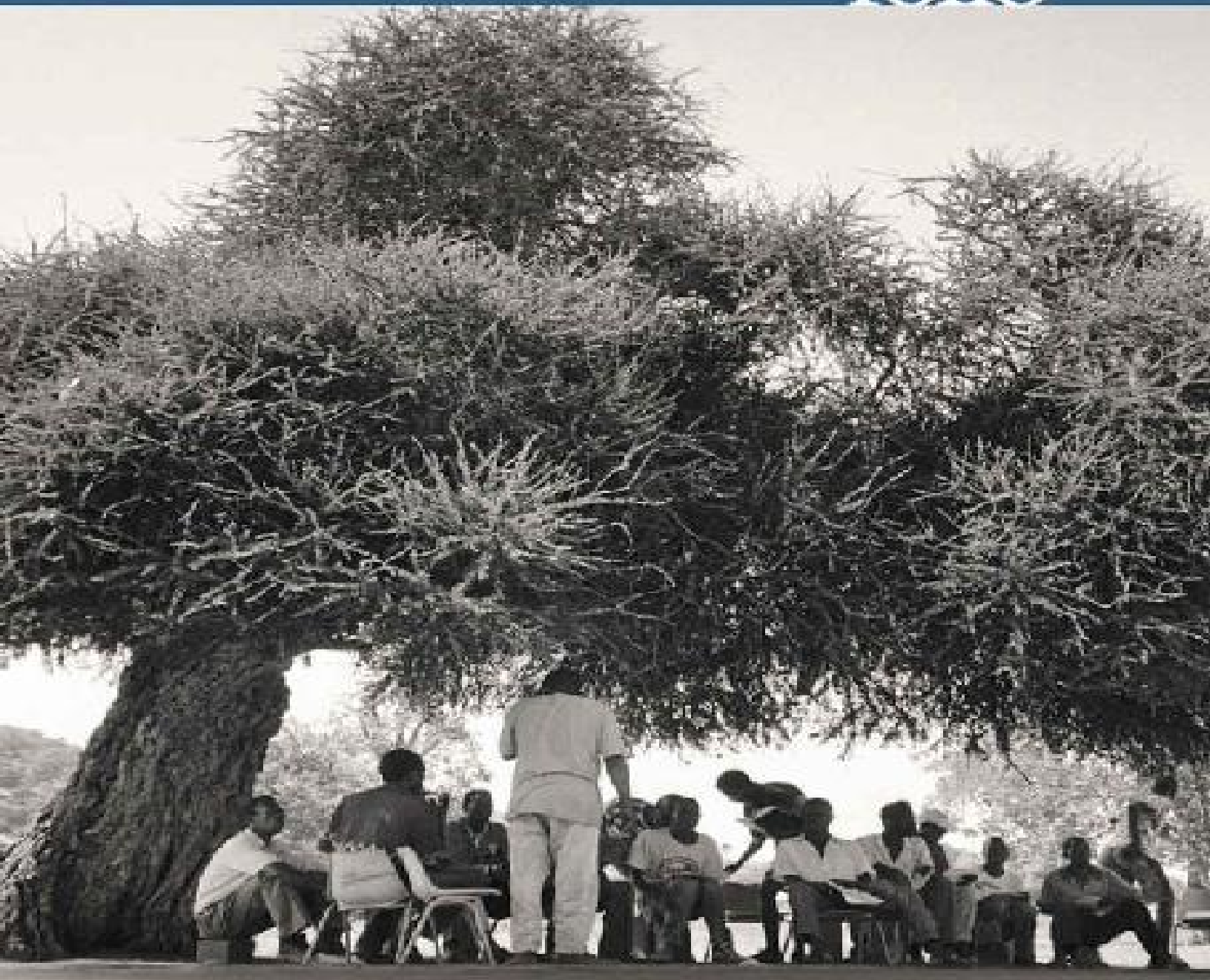
Jack Goody

Le vol de l'histoire

Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde

folio histoire



COLLECTION
FOLIO HISTOIRE

Jack Goody

Le vol de l'histoire

Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde

Traduit de l'anglais
par Fabienne Durand-Bogaert

Gallimard

Sommaire

Titre

L’auteur

Dédicace

Exergue

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE. TROIS HISTORIENS, UNE MÊME LECTURE

Chapitre I. Science et civilisation dans l’Europe renaissante : Joseph Needham

L’État et la bourgeoisie

L’économie et le droit

La « science moderne » et les caractéristiques internes des systèmes de savoir

Le « problème de Needham »

Chapitre II. Le vol de la « civilisation » : Norbert Elias et l’absolutisme européen

Le processus civilisateur

Elias et le Ghana

Chapitre III. Le vol du « capitalisme » : Braudel et l’histoire comparée universelle

Les villes et l’économie

Le capitalisme financier

Le capitalisme et sa périodisation

DEUXIÈME PARTIE. UNE GÉNÉALOGIE SOCIOCULTURELLE
Chapitre IV. Qui a volé quoi ? Le temps et l’espace
Le temps
L’espace
La périodisation
Chapitre V. L’invention de l’Antiquité
Les modes de communication : l’alphabet
La transition vers l’Antiquité
L’économie
La politique
La religion et l’« Athènes noire »
Conclusion : l’Antiquité et la dichotomie Europe-Asie
Chapitre VI. Le féodalisme : une transition vers le capitalisme ou l’effondrement de l’Europe et la domination de l’Asie ?
Le passage de l’Antiquité au féodalisme
Déclin pour l’Occident, continuité pour l’Orient
Le passage au féodalisme
Le renouveau carolingien et la naissance du féodalisme
La guerre équestre
L’essor du commerce et de la manufacture
D’autres féodalismes ?
Chapitre VII. Le despostisme asiatique : le chercher en Turquie ou ailleurs ?
L’armée du sultan
Des paysans esclaves ?

Le commerce

L’industrie de la soie

Le commerce des épices

Une société statique ?

Similitudes culturelles entre l’Orient et l’Occident

TROISIÈME PARTIE. TROIS INSTITUTIONS, TROIS VALEURS
Chapitre VIII. Le vol des institutions : les villes et les universités
Les villes

Les universités

L’éducation en Islam

L’humanisme

Chapitre IX. L’appropriation des valeurs : humanisme, démocratie et individualisme
L’humanisme

Humanisme et sécularisation

Humanisme, valeurs humaines et occidentalisation : le discours et la pratique

La démocratie

Individualisme, égalité, liberté

La charité et l’ambivalence à l’égard du luxe

Chapitre X. L’amour volé : les émotions comme prérogative européenne

CONCLUSION

APPENDICES
Bibliographie

Notes

Index

Copyright

Du même auteur

Présentation

Achevé de numériser

Jack Goody, né en 1919, docteur en anthropologie, est professeur émérite à l'université de Cambridge. Ses premières enquêtes de terrain parmi les sociétés du nord du Ghana l'ont conduit au fil des ans, par refus de l'eurocentrisme d'une part, et par intérêt pour les rapports entre l'oralité et l'écriture de l'autre, à élargir ses objets à des recherches aussi diverses que l'écriture et les bouleversements cognitifs suite à son apparition (thème de son ouvrage le plus célèbre, *La raison graphique*. *La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979), mais également la famille et le mariage en Eurasie, la culture des fleurs, la cuisine, les images et la peur des représentations, sans oublier les rapports complexes, et pas uniquement conflictuels, entre l'Europe et l'Islam. Chacun de ses ouvrages est l'occasion, pour leurs lecteurs, de découvrir des angles inédits ou des perspectives nouvelles.

Il meurt en juillet 2015.

Pour Juliet

Trop souvent les généralisations en sciences sociales — et cela vaut tant pour l'Asie que pour l'Occident — se fondent sur la croyance que l'Occident occupe la position génératrice de la norme dans la construction d'un savoir général. Toutes nos catégories, pour ainsi dire — politique et économie, État et société, féodalisme et capitalisme —, ont été d'abord conceptualisées à partir de l'expérience historique de l'Occident.

Blue et Brook 1999

La domination qu'exercent dans la vie académique mondiale l'Europe et l'Amérique du Nord doit être acceptée, pour le moment, comme la conséquence malencontreuse mais inéluctable du développement parallèle de la puissance matérielle et des ressources intellectuelles du monde occidental. Mais les dangers qui en résultent doivent être mesurés et les tentatives de les dépasser constantes. Pour cela, le recours à l'anthropologie demeure le moyen adéquat.

Southall 1998

Introduction

Le « vol de l'histoire » dont il est question dans le titre désigne la mainmise de l'Occident sur l'histoire. J'entends par là une manière de conceptualiser et de présenter le passé où l'on part des événements qui se sont produits à l'échelle provinciale de l'Europe — occidentale, le plus souvent — pour les imposer au reste du monde. Le continent européen revendique l'invention d'une série d'institutions extrêmement importantes telles que la « démocratie », le « capitalisme » de marché, la liberté, l'individualisme. Mais ce sont là des institutions que l'on retrouve dans un grand nombre d'autres sociétés humaines. Il en va de même de certains sentiments tels que l'amour — courtois, notamment —, dont on limite souvent l'apparition à l'Europe du XII^e^ siècle, et qui passe pour un produit de la modernisation de l'Occident (sous la forme qu'elle prend avec la famille urbaine, par exemple).

Cette conception se dégage clairement de ce qu'écrit l'éminent historien Trevor-Roper dans son livre, *The Rise of Christian Europe*. Prenant acte de l'extraordinaire accomplissement de l'Europe depuis la Renaissance (contrairement à certains comparatistes, qui repoussent au XIX^e^ siècle le début de la prépondérance européenne), Trevor-Roper considère que cet accomplissement est le seul fait de l'Europe. La prépondérance européenne n'est peut-être que temporaire, mais, selon lui :

> Les nouveaux dirigeants du monde, quels qu'ils soient, hériteront d'une position qui a été construite par l'Europe, et par l'Europe seule. Ce sont les techniques européennes, les modèles européens, les idées européennes qui ont tiré le monde non européen hors de son passé — l'ont arraché à la barbarie, en Afrique, l'ont arraché à une civilisation bien plus ancienne, lente et majestueuse, en Asie. Et si l'histoire du monde a eu une quelconque influence, au cours des cinq derniers siècles, c'est dans la mesure où elle est européenne. Je ne crois pas que nous ayons à nous excuser d'aborder l'histoire d'un point de vue eurocentrique[1].

La tâche de l'historien, ajoute-t-il cependant, est de « mettre [sa philosophie] à l'épreuve en voyageant à l'étranger, même dans les terres hostiles ». À mon avis, Trevor-Roper n'a pas dû beaucoup voyager hors de l'Europe, ni en théorie ni en pratique. De plus, tout en faisant remonter à la Renaissance les premières manifestations concrètes de l'hégémonie européenne, il se montre essentialiste en l'imputant au fait que la chrétienté « portait en elle-même les promesses d'une nouvelle et immense vitalité[2] ». Sans doute peut-on considérer Trevor-Roper comme un cas extrême, mais je montrerai que nombre de versions plus modérées d'une conception similaire encombrent l'histoire des deux continents, comme celle du monde entier.

Plusieurs années passées parmi les « tribus » d'Afrique ou dans le royaume

simple du Ghana m'ont conduit à mettre en doute bon nombre d'« inventions » auxquelles les Européens prétendent, qu'il s'agisse de formes de gouvernement (la démocratie), de liens de parenté (la famille nucléaire), de modalités d'échange (le marché) ou de formes de justice, alors même que ces « inventions » se retrouvent dans bien d'autres sociétés, du moins à l'état embryonnaire. À ces prétentions, l'histoire donne une forme tant dans le discours savant que dans le discours populaire. Il est certes vrai que les époques récentes ont vu de grandes réalisations européennes, et l'on se doit de leur rendre justice. Mais celles-ci sont fortement redevables à d'autres cultures urbaines, comme la chinoise. En effet, on sait désormais que, économiquement et intellectuellement parlant, seul un écart relativement récent et temporaire sépare l'Occident de l'Orient. Pourtant, sous la plume de bon nombre d'historiens européens, la trajectoire du continent asiatique et de tout ce qui n'est pas l'Europe passe pour avoir été très différente (caractérisée, dans la conception la plus extrême, par le « despotisme asiatique ») ; c'est là une vision qui va à l'encontre de ce que m'ont appris les autres cultures et l'archéologie primitive (d'avant et d'après l'écriture). L'un des buts du présent ouvrage est de confronter ces contradictions apparentes en examinant à nouveaux frais le regard qu'ont porté les historiens européens sur les transformations fondamentales des sociétés depuis l'âge du bronze, soit approximativement depuis l'an 3000 avant J.-C. C'est dans cette perspective que j'ai entrepris de lire ou de relire, entre autres, les œuvres des historiens dont j'admire le travail : Fernand Braudel, Perry Anderson, Peter Laslett et Moses Finley.

Ma lecture m'a conduit à remettre en question la manière dont ces auteurs — auxquels il faut ajouter Marx et Weber — ont traité certains aspects de l'histoire du monde. J'ai donc cherché à introduire une perspective comparatiste plus large au sein de débats concernant certaines questions telles que les traits communs et individuels de la vie humaine, les activités mercantiles et non mercantiles, la démocratie et la « tyrannie ». Ce sont là des domaines dans lesquels la question de l'histoire culturelle s'est vu assigner, de la part des spécialistes occidentaux, un cadre très étroit. Au reste, c'est une chose, lorsqu'on traite de l'Antiquité et de l'essor de l'Occident, que de négliger les petites sociétés auxquelles s'intéressent les anthropologues, mais passer sous silence les grandes civilisations de l'Asie ou les catégoriser comme « États asiatiques » soulève un problème beaucoup plus grave qui exige que soit reconsidérée, outre l'histoire de l'Asie, celle de toute l'Europe. Trevor-Roper rappelle l'opinion d'Ibn Khaldun, selon laquelle la civilisation orientale était beaucoup plus fermement implantée que l'occidentale. L'Orient possédait une « civilisation aux racines si profondes qu'elle a pu se maintenir au fil des conquêtes

successives[3] ». Voilà une idée que ne partagent guère la plupart des historiens européens.

J'ai donc fondé ma thèse sur ma réaction d'anthropologue (ou de sociologue comparatiste) à l'histoire dite « moderne ». L'un des problèmes principaux que j'ai rencontrés a été suscité par ma lecture de Gordon Childe et d'un certain nombre d'autres préhistoriens, pour lesquels les civilisations de l'Asie et de l'Europe ont connu, à l'âge du bronze, un essor relativement parallèle. Comment se fait-il qu'à partir de l'Antiquité l'essor ait été à ce point différent, d'après les historiens européens, qu'il ait mené à cette « invention » occidentale qu'est le « capitalisme » ? La question de l'écart n'a été envisagée qu'en termes de la différence entre le développement des cultures irriguées, dans certaines parties de l'Orient, et l'usage de l'eau de pluie en Occident[4]. C'est là une thèse qui néglige entièrement les nombreuses similitudes apparues à l'âge du bronze dans des domaines tels que l'utilisation de la charrue, la traction animale, l'artisanat urbain ; ou encore dans le développement de l'écriture et les systèmes de savoir qui en découlent, ou les multiples usages de la littératie, dont j'ai analysé le détail dans *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines* (1985 pour la traduction française).

Il me paraît erroné d'envisager la situation sous le seul angle de quelques différences relativement limitées dans les modes de production, alors qu'il existe de nombreuses similitudes non seulement dans l'économie, mais aussi dans les modes de communication ou de destruction, comme en témoigne, par exemple, l'usage de la poudre à canon. Tous ces points communs — auxquels s'ajoutent, d'une manière plus générale, des similitudes concernant la structure familiale et la culture — ont été mis de côté au profit de l'hypothèse « orientale », qui assigne à l'Orient et à l'Occident deux trajectoires historiques distinctes.

Les nombreuses similitudes entre l'Europe et l'Asie eu égard aux modes de production, de communication et de destruction apparaissent plus clairement lorsqu'on prend l'Afrique comme point de comparaison ; de même, elles tendent à disparaître lorsqu'on utilise sans discernement la notion de tiers-monde. Certains auteurs, notamment, semblent oublier que l'agriculture africaine a toujours été plus dépendante de la houe que de la charrue ou d'un système complexe d'irrigation. L'Afrique n'a jamais connu la révolution urbaine de l'âge du bronze. Le continent africain n'était cependant pas isolé : les royaumes d'Asante et du Soudan occidental produisaient de l'or, que des esclaves transportaient par-delà le Sahara jusqu'à la Méditerranée. Là, il servait de monnaie d'échange pour l'acquisition de marchandises orientales par les villes d'Andalousie et d'Italie, pour laquelle l'Europe avait un grand besoin de lingots[5]. L'Italie, en retour, expédiait vers l'Afrique des perles vénitiennes, des

soies et des cotons d'Inde. Un marché actif permettait donc que les économies rurales fondées sur la houe soient reliées, d'une part, au « capitalisme » mercantile naissant et à l'agriculture à irrigation naturelle de l'Europe méridionale et, d'autre part, aux économies manufacturières urbaines et à l'agriculture à irrigation artificielle de l'Orient.

Outre ces liens entre l'Europe et l'Asie et les différences entre le modèle eurasien et le modèle africain, j'ai été frappé par certaines similitudes dans les systèmes de parenté et les structures familiales des grandes sociétés de l'Europe et de l'Asie. Contrairement à l'Afrique, qui pratiquait un système de dot (ou, mieux encore, d'« abondance ») matrimoniale par lequel la famille du futur marié offrait richesses ou services à la famille de la promise, l'Asie et l'Europe privilégiaient une allocation parentale faite aux filles, soit sous forme d'héritage à la mort des parents, soit sous forme de dot au moment du mariage. Cette caractéristique commune à l'Europe et à l'Asie s'inscrivant dans le cadre d'un parallélisme plus large entre les institutions et les comportements des deux continents, elle met à mal l'effort des historiens de la famille et de la démographie, qui ont toujours posé la spécificité du mariage « européen » né dans l'Angleterre du XVIe siècle et lié cette spécificité, souvent de façon implicite, à l'essor inédit du « capitalisme » en Occident. C'est là un lien qui me semble contestable, et je qualifierai d'ethnocentrique l'insistance sur la différence entre l'Occident et l'Autre[6]. Mon idée est que si la plupart des historiens cherchent à éviter l'ethnocentrisme (de même que l'attitude téléologique), rares sont ceux qui y parviennent, tant est limitée leur connaissance de l'Autre (et de leurs propres points de départ). Cette étroitesse les conduit souvent à affirmer sans preuve aucune, de manière implicite ou explicite, le caractère unique de l'Occident.

Plus j'ai examiné d'autres facettes de la culture eurasiatique, plus je me suis familiarisé avec certaines parties de l'Inde, de la Chine et du Japon, et plus m'est apparue la nécessité de comprendre l'histoire et la sociologie des grands États ou grandes « civilisations » eurasiatiques comme autant de variations mutuelles. Et c'est précisément ce que des notions telles que le despotisme asiatique, l'exception asiatique, la différence entre les formes de rationalité ou, plus généralement, de « culture », rendent impossible. Elles font obstacle à l'enquête et à la comparaison « rationnelles » en introduisant des distinctions catégoriques : l'Europe possédait (sous la forme de l'Antiquité, du féodalisme, du capitalisme) quelque chose que les autres (tous les autres) n'avaient pas. Certes, des différences existent. Mais c'est d'une comparaison plus rapprochée dont nous avons besoin, et non d'une opposition tranchée entre l'Orient et l'Occident, qui se fait toujours au profit de l'Occident[7].

Je voudrais faire, d'entrée de jeu, quelques remarques analytiques, car la source de notre malaise me semble largement résider dans leur oubli. Premièrement, il existe une tendance naturelle à organiser l'expérience en fonction de la place centrale que l'on assigne à celui qui la fait — qu'il soit individu, groupe ou communauté. L'une des formes que peut prendre cette attitude est l'ethnocentrisme, dont on constate sans surprise qu'il était aussi une pratique des Grecs et des Romains, comme de toute communauté. Toutes les sociétés humaines affichent un certain degré d'ethnocentrisme, qui conditionne en partie l'identité personnelle et sociale de leurs membres. L'ethnocentrisme, dont l'eurocentrisme et l'orientalisme sont deux variétés, n'est pas uniquement une maladie européenne : les Navajos du Sud-Ouest américain, qui se présentent comme « le Peuple », n'en sont pas exempts. De même que les Juifs, les Arabes ou les Chinois. Voilà pourquoi, si j'admets volontiers l'existence de degrés variables d'intensité dans l'ethnocentrisme, je suis plus réticent à accepter la thèse d'un Bernal[8], par exemple, qui situe dans les années 1840 l'apparition des préjugés concernant la Grèce antique, ou celle d'un Hobson[9] qui impute aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles les préjugés concernant l'Europe. C'est là, en effet, raccourcir l'histoire et faire un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général. Les Grecs de l'Antiquité ne portaient guère l'« Asie » dans leur cœur ; les Romains pratiquaient la discrimination à l'égard des Juifs[10]. Le raisonnement varie. Les Juifs donnent au leur une assise religieuse ; les Romains raisonnent en termes de proximité d'avec la capitale et la civilisation ; les Européens d'aujourd'hui fondent leur ethnocentrisme sur les grands accomplissements du XIX^e^ siècle. Il existe donc un risque ethnocentrique caché : celui d'adopter une attitude eurocentrique à l'égard de l'ethnocentrisme, piège dans lequel le post-colonialisme et le post-modernisme ont tendance à tomber. Mais si, comme j'entends le montrer, l'Europe n'a pas inventé l'amour, la démocratie, la liberté ou le capitalisme de marché, elle n'a pas non plus inventé l'ethnocentrisme.

Le problème de l'eurocentrisme, cependant, se trouve augmenté du fait que la vision du monde prônée par l'Antiquité européenne — une vision renforcée par l'autorité que lui conférait la large diffusion de l'alphabet grec — s'est trouvée absorbée par le discours historiographique européen, qui l'a faite sienne, donnant ainsi un vernis scientifique à ce qui n'est qu'une variante du phénomène général. La première partie du présent ouvrage s'attache à analyser cette appropriation de la périodisation et de la chronologie de l'histoire.

Deuxièmement, il est important de comprendre ce qui a permis l'émergence de cette idée d'un écart radical entre l'Europe et l'Asie (j'étudierai la question essentiellement pour l'Antiquité)[11]. L'eurocentrisme initial fut aggravé par les événements ultérieurs que connut le continent européen, cette hégémonie

mondiale qu'il a exercée dans diverses sphères et qu'on a souvent tendance à considérer comme ayant existé de tout temps. À partir du XVIe siècle, l'Europe s'est acquis une position dominante dans le monde, en partie grâce à la Renaissance, grâce aux progrès de l'artillerie et de la marine[12], qui lui ont permis d'explorer et de coloniser de nouveaux territoires, de développer ses marchés à un moment où l'invention de l'imprimerie assurait l'expansion du savoir[13]. Vers la fin du XVIIIe siècle, la Révolution industrielle a permis à l'Europe d'étendre sa domination économique à la quasi-totalité du monde. Dès lors qu'il y a domination, et cela partout au monde, l'ethnocentrisme commence à prendre un tour plus agressif. Les « autres peuples » deviennent automatiquement des peuples « inférieurs », et en Europe, certains esprits sophistiqués (adoptant parfois un ton raciste, bien que la plupart du temps la supériorité ait été considérée comme un phénomène plus culturel que naturel) ont forgé nombre de justifications à l'ethnocentrisme. Certains ont affirmé que telle était la volonté de Dieu, du Dieu chrétien. Et nombreux sont ceux qui persistent aujourd'hui encore dans cette idée. Comme l'ont souligné certains auteurs, il importe d'expliquer cette domination. Mais les explications qui rapportent le phénomène à des causes primordiales, telles que les facteurs raciaux ou culturels, ne sont satisfaisantes ni sur le plan théorique, ni d'un point de vue empirique puisque l'écart a été tardif. Et nous devons nous garder d'interpréter l'histoire de manière téléologique, c'est-à-dire d'interpréter le passé à partir du présent, en projetant rétrospectivement la supériorité contemporaine sur les époques antérieures, et cela en des termes souvent plus « spirituels » qu'il n'est légitime.

La belle linéarité des modèles téléologiques, qui fait abstraction du non-européen sous prétexte qu'il n'a pas connu l'Antiquité et voit l'histoire de l'Europe comme l'enchaînement des diverses phases d'un progrès douteux, doit être remplacée par une historiographie qui envisage la périodisation de façon plus flexible, qui s'abstient de postuler la seule prédominance européenne dans le monde prémoderne, et qui replace l'histoire de l'Europe au sein de la culture commune propre à la Révolution urbaine de l'âge du bronze. Nous devons considérer les développements ultérieurs qui ont marqué l'histoire de l'Eurasie en fonction d'un ensemble dynamique de traits et de rapports en constante interaction — en lien, notamment, avec une activité mercantile (« capitaliste ») permettant d'échanger des idées aussi bien que des produits. Cela seul nous permettra d'assigner un cadre plus large au développement des sociétés, de le comprendre comme un phénomène d'interaction et d'évolution au sens social plutôt que comme une succession idéologiquement déterminée d'événements purement européens.

Troisièmement, l'histoire du monde est dépendante de catégories telles que le

« féodalisme » ou le « capitalisme », proposées par des historiens, professionnels ou amateurs, qui avaient en tête le seul exemple européen. J'entends par là qu'on a élaboré une périodisation « progressive » à usage interne en prenant comme modèle la trajectoire particulière de l'Europe[14]. Il devient donc aisé, à partir de là, de montrer que le féodalisme est un phénomène essentiellement européen, même si certains auteurs tels que Coulbourn se sont essayés à une approche comparée, partant d'une base — l'Europe occidentale — pour y revenir sans cesse. Ce n'est pas ainsi que l'on doit mener une analyse de sociologie comparative. Il faut plutôt, comme je l'ai déjà suggéré, partir de caractéristiques telles que la tenure servile et élaborer une grille décrivant les traits propres aux divers types de tenure.

Finley a montré qu'on mesurait mieux les différences entre les situations historiques au moyen d'une grille comme celle qu'il utilise pour l'esclavage : il est plus utile, en effet, de définir la nature du rapport qui lie différents statuts de subordination — le servage, la location, l'emploi — plutôt que de recourir à une distinction catégorique comme l'opposition entre esclave et homme libre, toujours susceptible de gradations[15]. Une même difficulté se pose concernant la question de la tenure, à propos de laquelle on fait souvent une distinction grossière entre l'individuel et le collectif. L'idée avancée par Maine de la coexistence d'une « hiérarchie de droits » se répartissant à différents niveaux de la société (soit une forme de grille) nous permet d'éviter le piège de ces oppositions tranchées et de considérer les situations humaines de façon plus subtile et dynamique. L'on peut ainsi analyser les ressemblances et les différences entre, par exemple, l'Europe de l'Ouest et la Turquie, sans recourir prématurément à des affirmations grossières et trompeuses telles que : « L'Europe possédait un système féodal, qui n'existait pas en Turquie. » Comme l'ont montré Mundy et quelques autres, il y avait bien en Turquie quelque chose qui ressemblait au système européen[16]. L'utilisation d'une grille permet de se demander si la différence était suffisante pour entraîner, sur l'évolution ultérieure du monde, les conséquences que beaucoup ont supposées. Il ne s'agit donc plus d'avancer des concepts monolithiques selon une formulation non comparative et non sociologique[17].

La situation concernant l'histoire du monde s'est profondément modifiée depuis que j'ai commencé à étudier ces questions. Bon nombre d'auteurs, parmi lesquels le géographe Blaut, ont mis en évidence les distorsions auxquelles ont contribué les historiens eurocentriques[18]. L'économiste Andre Gunder Frank a, quant à lui, radicalement modifié son point de vue sur le « développement » et nous a invités, à travers son ouvrage *ReOrient*, à une réévaluation de l'Orient[19]. Le sinologue K. Pomeranz a fait le point sur ce qu'il a appelé *La grande*

divergence[20] entre l'Europe et l'Asie — laquelle ne se serait produite, selon lui, qu'au début du XIXe siècle. Récemment, le politologue Hobson a détaillé les *Origines orientales de la civilisation occidentale*, mettant en évidence la prépondérance des apports orientaux[21]. Il y a aussi tout l'extraordinaire débat d'idées qu'a mené Fernandez-Armesto à propos des principaux États d'Eurasie, où l'égalité prévaut depuis plus d'un millénaire[22]. Enfin, un nombre croissant de spécialistes de la Renaissance — dont Deborah Howard et Jerry Brotton, respectivement historiens de l'architecture et de la littérature — ont mis en évidence le rôle stimulateur qu'exerça le Proche-Orient sur l'Europe[23], tandis que de nombreux historiens des sciences et des techniques révélaient l'immense contribution de l'Orient à ce qui allait être la réussite de l'Occident[24].

J'entends montrer, quant à moi, que non seulement l'Europe a négligé ou minimisé l'histoire du reste du monde, ce qui a eu pour effet de la conduire à une interprétation erronée de sa propre histoire, mais qu'elle a en outre imposé des concepts historiques et des découpages temporels qui ont beaucoup faussé notre compréhension de l'Asie et sont aussi lourds de conséquences sur l'avenir que sur le passé. Sans vouloir réécrire l'histoire de l'ensemble eurasiatique, j'aimerais rectifier le regard que nous portons sur son développement depuis l'âge dit classique ; ce faisant, je voudrais rattacher l'Eurasie au reste du monde, afin d'essayer de montrer avec quel profit nous pourrions réorienter notre conception de l'histoire mondiale. J'ai limité mon analyse à l'Ancien Monde et à l'Afrique. D'autres, dont Adams[25] notamment, ont comparé l'Ancien et le Nouveau Monde sous l'angle, par exemple, de l'urbanisation. Cette comparaison soulèverait d'autres problèmes — celui de l'importance, dans ces deux mondes, du commerce et de la communication dans l'essor de la « civilisation » —, mais il est clair qu'il faudrait insister davantage sur l'évolution sociale interne que sur les rapports mercantiles ou les autres modes de diffusion, ce qui entraînerait d'importantes conséquences pour toute théorie du développement.

Ma visée peut être comparée à celle de Peter Burke dans sa réflexion sur la Renaissance, à cette différence près que mon point de départ est l'Antiquité. Burke déclare vouloir « reconsidérer le Grand Récit de l'essor de la civilisation occidentale » qu'il décrit comme « une célébration triomphante des réalisations accomplies par l'Occident depuis la Grèce antique, dans laquelle la Renaissance constitue un maillon d'une chaîne qui relie ensemble la Réforme, la Révolution scientifique, les Lumières, la Révolution industrielle, etc. »[26]. Examinant les recherches récentes sur la Renaissance, Burke s'attache à « considérer la culture de l'Europe occidentale comme une culture parmi d'autres, qui coexiste et interagit avec ses voisines, en particulier les cultures byzantine et islamique, qui ont eu leur propre "renaissance" de l'Antiquité grecque et romaine ».

Mon livre se compose de trois parties. La première s'attache au travail de trois grands historiens, tous très influents, qui ont voulu considérer l'Europe en relation avec le reste du monde et ont néanmoins privilégié cette ligne de pensée, posée comme exclusive, quant à son développement : Needham, qui a mis en évidence l'extraordinaire qualité de la science chinoise ; le sociologue Norbert Elias, qui a discerné dans la Renaissance européenne l'origine du « processus civilisateur » ; Fernand Braudel enfin, le grand historien de la Méditerranée, qui a étudié les origines du capitalisme. J'entends ainsi montrer que même les historiens les plus distingués, qui répudieraient assurément toute vision téléologique ou eurocentrique de l'histoire, peuvent tomber dans ce genre de piège. La deuxième partie examine la validité d'une conception européenne qui est, en quelque sorte, l'équivalent de l'*isnad* arabe, soit une généalogie socioculturelle qui prend sa source dans l'Antiquité, donne naissance au système féodal puis au capitalisme et laisse l'Asie pour compte, l'isolant comme « exception », continent « despotique » ou arriéré. La troisième partie, enfin, examine la prétention de bon nombre d'Européens, universitaires ou non, à être les gardiens de certaines institutions très prisées — une version particulière de la ville, de l'université ou de la démocratie elle-même — ainsi que de valeurs comme l'individualisme ou de sentiments comme l'amour « romantique ».

On reproche parfois à ceux qui critiquent le paradigme eurocentrique de se montrer virulents dans leurs commentaires. J'ai essayé d'éviter ce ton de voix pour privilégier l'analyse des observations auxquelles m'ont conduit mes travaux antérieurs. Mais les voix qui résonnent dans l'autre camp sont souvent si fortes, si péremptoires, qu'on me pardonnera peut-être d'avoir élevé la mienne.

PREMIÈRE PARTIE

TROIS HISTORIENS, UNE MÊME LECTURE

Chapitre premier

SCIENCE ET CIVILISATION DANS L'EUROPE RENAISSANTE : JOSEPH NEEDHAM

Je me propose, en ouverture, d'examiner la pensée de trois figures majeures de l'historiographie. Leurs œuvres ne sont pas nécessairement parmi les plus récentes (encore que Needham nous ait livré les conclusions de son travail en 2004), mais elles sont citées partout et, de ce fait, ont joué un rôle extrêmement important dans la reconstruction contemporaine de l'histoire mondiale.

Le premier de ces auteurs est Joseph Needham. Biologiste de formation, esprit aux champs d'intérêt multiples, Needham a passé la dernière partie de sa vie à étudier l'histoire de la science chinoise ; on lui doit, à partir de 1954, une somme magistrale intitulée *Science et civilisation en Chine*, dans laquelle il montre que la science chinoise fut, jusqu'au XVI^e^ siècle, égale sinon supérieure à la science occidentale. En ce qui concerne les époques suivantes, l'historien a cherché à comprendre ce que l'on connaît désormais sous le nom de « problème de Needham », à savoir les raisons pour lesquelles l'Occident a pris le dessus sur la Chine. Je m'attacherai ensuite au travail du sociologue et historien allemand Norbert Elias, pour qui le processus de civilisation a atteint son apogée en Europe après la Renaissance. Enfin, j'examinerai les écrits de Fernand Braudel, ce grand historien dont l'analyse des différentes formes du capitalisme mondial dans sa *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècle* conclut que le « vrai » capitalisme est un phénomène purement européen.

Chacun à sa manière, ces trois auteurs soulèvent un problème bien réel, à savoir la supériorité relative que s'est acquise l'Europe suite à la Révolution industrielle, et qui ressemble, par certains aspects, à celle que lui avait déjà valu la Renaissance. Ce phénomène demande à être expliqué. Mais à mon sens, les explications avancées par ces trois auteurs sont biaisées pour deux raisons : soit qu'ils rapportent cette supériorité à un passé lointain, soit qu'ils mettent l'accent, de manière contestable, sur une Europe plus tardive, ce qui revient à déformer l'histoire plutôt qu'à l'éclairer[1]. Les auteurs plus récents n'ont guère fait mieux, qui postulent, eux aussi, l'unicité d'une Europe dotée de traits tels que la bourgeoisie, le capitalisme et même la civilisation. Ces approches peuvent, dans certains cas, donner l'impression qu'elles relèvent d'une vision différente de l'histoire du monde, voire qu'elles sont teintées d'un certain relativisme culturel,

mais en fait leur eurocentrisme est identique à celui qui caractérise une bonne part de l'historiographie et des sciences sociales.

Cette analyse des trois figures majeures de l'historiographie européenne est indissociable de l'analyse de certaines autres caractéristiques générales qui ont reçu la faveur des historiens et auxquelles je consacrerai la troisième partie de cet ouvrage. En premier lieu, l'idée que l'Europe aurait inventé certaines institutions qui auraient fait le creuset du capitalisme ; il y eut les universités du XIIe siècle et les villes commerçantes — deux institutions censées être radicalement différentes de leurs homologues orientales. Puis il y a l'idée que, si l'on remonte le cours de son histoire, du moins jusqu'à l'Antiquité, l'Europe est seule à pouvoir prétendre à certaines valeurs et pratiques telles que la démocratie, la liberté, l'individualisme, la famille. Au chapitre 10, j'interrogerai la thèse, soutenue par nombre d'éminents historiens, selon laquelle l'Europe détiendrait aussi la prérogative de cette émotion qu'est l'amour (du moins, dans sa version romantique). Tous ces postulats participent d'une vision éminemment ethnocentrique et téléologique, et résultent d'une tentative pour expliquer le phénomène de l'hégémonie européenne à l'époque moderne par une projection rétrospective de sa supériorité, selon une méthode qui n'est pas défendable.

À la période féodale — considérée comme propre à l'Occident et d'une importance décisive pour sa modernisation — succéda la Renaissance, laquelle aurait essentiellement porté sur les arts, si l'on en croit la plupart des spécialistes européens des arts et des lettres. Mais l'art est étroitement lié à la politique et à l'économie. Voici comment l'historien de la littérature Jerry Brotton a récemment décrit la situation :

> L'art renaissant qui émergea au début du Xe siècle était le produit d'une part du pouvoir accru d'une élite essentiellement urbaine et marchande, désireuse de faire étalage de sa richesse en commanditant de somptueux objets d'art ; et d'autre part, du souci qu'avait une certaine Église de fabriquer et de diffuser parmi les fidèles une vision théologique cohérente [...]. Ayant mission de fournir de nouvelles idéologies politiques dotées d'une crédibilité et d'une autorité intellectuelles, les objets d'art se tournèrent plus volontiers vers un passé classique que vers la tradition biblique[2].

Il y eut assurément un grand renouveau dans ces arts — notamment le théâtre et la sculpture, mais aussi la peinture et la musique profanes — qui avaient initialement subi la répression ou la domination de l'Église.

Quelque temps plus tard, l'esprit de la Renaissance parvint en Flandres. On prête à Jan Van Eyck (env. 1395-1441), travaillant pour le compte de Philippe le Bon (1419-1467), duc de Bourgogne, d'avoir perfectionné sinon inventé l'art de la peinture à l'huile et peint en 1432, à Gand, le tableau intitulé *L'Adoration de l'agneau*. Vint ensuite Rogier Van der Weyden (1399/1400-1464) de Tournai, qui se rendit à Rome, où il fut accueilli par les humanistes et où il enseigna, tout en étant le peintre des Médicis et du roi. Hans Memling (env. 1430/5-1494) reçut de

nombreuses commandes des représentants des Médicis à Bruges ainsi que de la nouvelle Ligue hanséatique de Lübeck[3]. À l'époque, Bruges était la plus grande ville commerçante d'Europe[4], connue pour son marché d'épices et d'autres denrées en provenance d'Orient, mais surtout pour son commerce de la laine anglaise qui, en fournissant aux tisserands flamands leur matière première, constituait le socle de l'économie. Cette activité mettait les marchands des Flandres en contact avec la ville de Lübeck, sur la Baltique (siège de l'importante Ligue), mais aussi avec les foires de Champagne, avec Florence, l'Espagne et les pays du sud de l'Europe. Le bourgeonnement artistique qui s'amorçait allait de pair avec une économie florissante : c'étaient les riches marchands, alliés à une Église et un État qu'ils soutenaient, qui finançaient les somptueuses œuvres d'art et autres éléments de décoration qui ornaient la ville.

Dans sa description de la Renaissance italienne, Jerry Brotton se demande si le mot lui-même de « renaissance » n'a pas été « inventé pour construire le mythe convaincant d'une supériorité culturelle de l'Europe[5] ». Assurément, c'est ainsi que l'on perçoit le plus souvent la période. Dans le dernier volume de son *Histoire de France* (1855), Michelet écrit que la Renaissance a impliqué « la découverte du monde et la découverte de l'homme ». L'homme s'est « retrouvé », événement qui, aux yeux de l'historien, ne fut pas tant européen que français. De même, Burckhardt, en Suisse, et Pater, à Oxford, ont construit, de « l'esprit » de la Renaissance, une image quasi nationaliste, exaltant « une démocratie modérée, un scepticisme à l'égard de Église, le pouvoir de l'art et de la littérature, et le triomphe de la civilisation européenne sur toutes les autres[6] ». Autrement dit, c'est l'« humanisme » — et donc l'« humain », que l'Occident s'appropria tout comme il s'appropria le phénomène de « renaissance » lui-même — qui a constitué « le socle de l'impérialisme européen du XIXe siècle », justifiant la domination exercée par l'Europe sur le reste du globe.

L'Orient, quant à lui, ne fut pas considéré comme capable d'une telle évolution. Reste qu'une transformation s'est opérée quant à la conception que l'Occident se faisait dans l'ensemble de la Chine. Les critiques avaient existé dans le passé (chez Vico, Hume, Rousseau ou Samuel Johnson, par exemple), mais les missionnaires jésuites envoyés en Chine donnèrent une image favorable de bien des institutions, idéologies et attitudes propres à ce pays. C'est là un élément positif qui disparut presque complètement après la Révolution industrielle, où l'on se rallia à l'idée que la Chine était un pays arriéré, marqué par le despotisme et le refus du changement. Au XVIIIe siècle, malgré l'influence prépondérante qu'exerçaient en Europe la peinture et l'art décoratif chinois, l'historien allemand Winckelmann déclara que seule la tradition artistique grecque donnait à voir le véritable « idéal de la beauté », l'art chinois lui étant

bien inférieur. Le linguiste Humboldt considérait la langue chinoise comme inférieure ; le poète Shelley qualifiait les institutions chinoises de « misérables et d'inertes » ; Herder méprisait le caractère national chinois ; De Quincey disait le peuple « antédiluvien » ; pour Hegel, la Chine, avec son « despotisme théocratique », se situait au niveau le plus bas de l'évolution historique mondiale. Pour Comte, Tocqueville et John Stuart Mill, c'était un pays inférieur, barbare ou bien frappé d'immobilisme[7]. La sinophobie acquiert même des accents racistes dans les écrits de Gobineau et d'autres auteurs européens, tandis que le philosophe Lévy-Bruhl qualifie la « mentalité chinoise » d'« ossifiée »[8].

Adoptant un certain scepticisme à l'égard de la Renaissance, les chapitres qui suivent explorent la manière dont les savants ont fait leur l'idée eurocentrique de l'unicité du phénomène et de sa contribution à l'essor du capitalisme ; ils s'attachent aussi à montrer comment la Renaissance a pu constituer le socle économique, social et épistémologique de certains développements intellectuels et idéologiques qu'a connus l'Europe ultérieurement — autrement dit de la « modernité ». Il n'y a, en chinois, aucun équivalent pour les mots de « modernité » ou de « capitalisme » qui, même en anglais, sont une invention du XIXe siècle. Reste que, en ce qui concerne la langue chinoise, cette absence a été considérée comme l'indice d'un problème de fond, le révélateur de l'incapacité de la Chine à se hisser à la hauteur des prouesses accomplies par l'Europe au cours des derniers siècles.

Selon la plupart des auteurs européens, il n'est aucune marche possible vers la modernité sans la Renaissance — d'où l'idée que le monde moderne est un phénomène purement européen, comme sont européens tous les progrès issus de la Renaissance : le capitalisme, la laïcité, le dynamisme du système artistique, la science moderne. Nous avons déjà vu que, dans sa version la plus extrême, cette conception fait remonter l'origine de la suprématie européenne au mieux à la période féodale, voire à des temps bien antérieurs à l'avènement de l'Antiquité ou du christianisme ; mais même lorsque la formulation se fait plus prudente, le fait demeure que l'Europe est perçue comme ayant distancé ses rivaux potentiels à partir, au plus tard, des transformations opérées par la Renaissance. Dans ce contexte, la « modernité » peut être séparée du capitalisme. Je partirai, pour sonder la justesse de ces conceptions, du travail magistralement accompli par Joseph Needham sur la science chinoise, qu'il a tant contribué à réintégrer dans l'histoire du monde. Ce qui ne l'empêche pas, lorsqu'il aborde la question des progrès accomplis par les sciences occidentales au cours des derniers siècles, de retomber sur les lieux communs concernant l'unicité de la Renaissance, la naissance de la bourgeoisie, l'essor de la modernisation, du capitalisme et des « sciences modernes ».

Pourtant, si chaque renaissance est un phénomène unique, toutes les sociétés de l'écriture en ont fait, tôt ou tard, l'expérience. Si l'on tire un fil commun menant en droite ligne de la Révolution urbaine à la « modernité », on s'aperçoit que toutes les sociétés appartenant à cette tradition ont eu, comme nous le verrons, une bourgeoisie, ou du moins un capitalisme mercantile. La Renaissance italienne a certes conduit chronologiquement, en Occident, à la modernité et à la science « moderne », mais c'est l'unicité des traits généraux apparus en Europe auxquels on rapporte ces phénomènes qui pose problème. La « modernité » est conçue comme une phase exclusivement occidentale, mais le fait demeure que les critères sur lesquels on fonde son apparition, bien qu'affirmés de manière catégorique, sont tout sauf clairs.

Cet usage du concept occidental de « modernité » fait l'objet d'une analyse intéressante sous la plume de Timothy Brook, qui l'étudie sous l'angle de son adoption par les spécialistes chinois ; les arguments de Brook sont très pertinents au regard de la « science moderne » :

> La rupture d'avec le passé constituant le moment discursif clé dans l'historiographie de la modernité, il fallait concevoir le monde pré-moderne comme doté d'une essence différente du monde moderne — incompatible avec le moderne, mais capable de faire le lit d'où surgirait le moderne qui supplanterait le pré-moderne. Dans sa séparation entre moderne et pré-moderne, l'histoire moderne a disqualifié le pré-moderne en tant que source de valeur ou de signification pour la contemporanéité[9].

Les accomplissements de la Renaissance auxquels Needham se réfère ne se limitent naturellement pas au domaine de l'art. À cette époque, en effet, et pour répondre aux nécessités de l'activité mercantile et administrative, des changements s'opérèrent aussi dans la sphère de l'éducation ; à telle enseigne que les systèmes scolaires étendirent leur contenu et leurs ramifications de plus en plus loin à mesure que leur intérêt pour l'activité laïque grandissait. Les universités s'étaient constituées plusieurs siècles auparavant, s'inspirant du modèle d'instituts d'enseignement supérieur tels que les madrasa, dont elles avaient repris le programme ; si la religion continuait d'y être l'objet d'étude principal, d'autres matières avaient fait leur entrée. À partir du XVe siècle, en Angleterre, on vit se multiplier, au plan municipal, les lycées et autres écoles préparant à l'université (les écoles placées sous l'égide de l'Église étaient, quant à elles, réapparues beaucoup plus tôt, dès le Xe siècle) ; et d'autres évolutions semblables se firent jour ailleurs. Puis, au milieu du XVe siècle, l'Europe perfectionna l'imprimerie, reprenant de l'Orient, où elle existait depuis 868[10], la mécanisation et l'industrialisation de l'écriture, mais utilisant un alphabet typographique restreint, là où l'Orient utilisait des milliers de caractères. Ce processus, qui rendit possible la reproduction rapide et précise de nombreux ouvrages, eut un impact décisif sur l'expansion des écoles et des universités ainsi que sur le développement et la transmission de l'information en général[11].

Brotton souligne l'importance, tant sur le plan commercial que sur celui du savoir, de la contribution de l'Orient — notamment, de la Turquie — à la Renaissance européenne[12]. Le choix de privilégier l'Europe est étrange, si l'on se souvient que la Renaissance ne fut pas dépendante de facteurs purement internes. Mais il faut aussi prendre en compte d'autres « renaissances » qui se sont produites à d'autres époques, tant en Europe que dans d'autres cultures. En soi, le phénomène de re-naissance n'a rien d'unique, comme nous l'avons déjà fait observer à propos de l'humanisme. En effet, toute culture écrite dispose toujours de la possibilité de faire retour à certaines phases antérieures de son histoire, et d'opérer une renaissance (de l'Antiquité, par exemple). L'écriture est précisément ce qui nous permet de faire cela. Immergés que nous sommes, depuis la Renaissance, dans la culture de l'Europe occidentale, et tributaires de ce que nous lisons sous la plume des historiens de l'art européens, il était inévitable que nous accordions la toute première place à cette tradition. Mais si de telles préférences sont conditionnées par la culture, il n'empêche que la Renaissance européenne n'est pas le phénomène inédit pour lequel on la donne. Des équivalents ont existé. Dans toutes les sociétés issues des cultures de la Révolution urbaine, l'élévation du niveau de vie de certains groupes — la communauté marchande ou la bourgeoisie, par exemple — et, d'une manière générale, de la société dans laquelle ces groupes s'intégraient, s'est toujours accompagnée d'un épanouissement des formes artistiques et « culturelles ». Cet épanouissement s'est opéré à des périodes variables, mais il caractérise régulièrement les moments où une société urbaine se complexifie. La période que l'on nomme Renaissance est dite, par nombre d'historiens, « proto-moderne », formule qui est tout entière tendue vers une naissance et ne regarde nullement vers la mort ou la renaissance. Si le processus a été plus spectaculaire en Europe, c'est à cause de l'extrême limitation imposée au savoir et aux arts (ainsi qu'à la famille elle-même) par l'adhésion à une religion universelle bien particulière, à savoir le christianisme. La Réforme — marquée, là aussi, par un retour aux textes antérieurs — figura le rejet de certaines croyances établies et ouvrit la possibilité d'une extension du phénomène au savoir laïque. En tout cas, elle assigna au sacré une sphère plus restreinte et permit que la vie familiale, elle aussi, ne soit plus dominée par les règles de l'Église catholique.

Outre le fait qu'on peut dire ethnocentrique la conception qu'a Needham non seulement de la Renaissance mais aussi de l'essor du capitalisme, elle est aussi marquée par l'influence de Weber — autre protestant — en ceci qu'elle attribue tout « progrès » d'importance à l'éthique économique qui caractérise cette confession. Voici, en effet, ce que nous pouvons lire sous la plume de Needham : « Le succès de la Réforme entraîna une rupture décisive d'avec la tradition, et il

ne fallut guère de temps avant que les Européens parviennent à la conclusion qu'un véritable changement pouvait s'opérer dans l'histoire, et que le Seigneur allait promouvoir un renouveau en toute chose. Le protestantisme, avec sa croyance en un accès direct à Dieu, impliquait la capacité de lire et d'écrire[13] » ; il produisit, pour la première fois, une « force de travail réellement alphabétisée » et fit voler en éclats les barrières de classe. Après la Renaissance, la venue d'une « révolution industrielle », tout comme celle d'une « science moderne », était inéluctable. En fait, s'il est vrai que les pays protestants virent grimper leur taux d'alphabétisation, ce fut seulement dans des proportions restreintes, et ils furent bientôt suivis par les pays catholiques. Quoi qu'il en soit, ce fut dans les pays catholiques, notamment en Italie, que prit place la révolution commerciale européenne ; c'est là aussi que se développa la première mécanisation de la soie et du papier et que naquirent les grandes innovations dans le domaine de l'activité bancaire, du crédit et de la comptabilité — tout cela s'opérant, d'une manière ou d'une autre, sous la poussée des importations orientales. Une fois de plus, Needham fait de l'histoire une lecture à rebours, adoptant une perspective téléologique à partir de développements ultérieurs ou de sa propre posture idéologique. Enfin, les premiers Européens à avoir transféré une partie de la science occidentale en Chine n'étaient pas des protestants, mais des missionnaires jésuites, comme Matteo Ricci.

La particularité de l'Occident est d'avoir souffert, pendant de longs siècles, des restrictions imposées à ses systèmes de communication et de savoir non seulement par les dictats de l'Église (ce fut le cas aussi pour l'islam et le judaïsme, qui eurent leurs propres périodes humanistes), mais aussi par l'absence de papier (matière essentielle au monde musulman, dont l'origine fut chinoise). L'Occident connut une « Renaissance » dès lors qu'il s'ouvrit à l'Orient, pour des raisons qui sont en partie liées à un effondrement de l'Occident dont les conséquences furent à ce point débilitantes qu'on put forger, à juste titre, l'expression de « temps obscurs » pour désigner les débuts du Moyen Âge. Nul doute qu'une Renaissance ait été nécessaire pour surmonter cette situation. Son avènement entraîna en Occident une véritable explosion du savoir, de l'activité artistique — profane, pour une part —, le tout stimulé par l'afflux de richesse produite par la reprise du commerce avec le Levant. C'est là un aspect de la Renaissance qui est propre à l'Occident, dans la mesure où l'Orient n'avait pas eu à subir un effondrement aussi total — effondrement qui s'accompagna, sous les espèces de la naissance du christianisme, d'une transformation idéologique spectaculaire.

Reste que l'Orient connut, lui aussi, des périodes d'activité plus ou moins intense dans le domaine du savoir et des arts, et qu'elles sont, tout comme en

Occident, liées en partie à l'épanouissement du commerce. Haïm Zafrani fait référence à des périodes « humanistes » dans les traditions islamique et judaïque, où l'on voit fleurir un savoir plus profane que religieux. Nombreux sont les moments où l'Islam eut à éprouver une tension entre le savoir hellénistique (« la science antique ») et les textes religieux, que l'orthodoxie considérait comme la source de toute connaissance. Ainsi donc, si certains souverains et marchands prospères rassemblaient dans leurs bibliothèques tout le savoir auquel ils pouvaient avoir accès, il s'en trouvait d'autres, arguant de motifs théologiques, pour les détruire. Relativement rectiligne en Europe, le mouvement fut plus fluctuant dans les pays de l'Islam — le rejet et le renouveau du savoir profane, notamment lorsqu'il venait des Grecs, alternant selon les époques et les lieux. Semblables fluctuations s'observent en Islam en ce qui concerne l'art figuratif, que les interdits religieux n'empêchèrent pas de fleurir en Perse, ainsi qu'en Égypte ou en Inde, à la cour moghole. Les cours échappaient, en général, aux restrictions associées aux croyances religieuses. Parallèlement, il s'opérait une intensification générale du commerce et de la manufacture qui aboutit à un changement vectoriel dans toute l'Eurasie. Partout la bourgeoisie, dont le rôle fut essentiel pour la bonne marche de ces activités, renforça sa participation à la vie de la société, renforçant du même coup sa contribution au savoir, à l'éducation et à l'activité artistique.

Voilà pourquoi toutes les grandes sociétés de l'Eurasie ont alors pu, en contexte urbain, s'adonner aux pratiques de la *haute cuisine** [14] et de la culture des fleurs. Ce type de parallélisme, on le retrouve aussi entre le théâtre européen du XVI^e^ siècle et le théâtre japonais un peu plus tardif, ainsi qu'entre la Chine et l'Europe, pour ce qui est de la peinture et de la naissance du roman réaliste. Bien que certaines études récentes sur la Renaissance, telles celles de Burke et de Brotton, soulignent l'importance, en ce qui concerne l'évolution de l'Europe, de la culture proche-orientale, elles ne poussent pas l'analyse assez loin. Ce qu'il faut, c'est prendre la mesure, sur la longue durée, du renouveau des développements culturels dans toutes les grandes « civilisations ». Mais ce processus fut plus marqué en Europe occidentale pour deux raisons : la dépression qui suivit la chute de Rome et l'arrivée du christianisme, et l'impact provoqué par la soudaine transformation des modes de communication suite à l'adoption de l'imprimerie et du papier dans des sociétés faisant usage de l'écriture alphabétique. En ce qui concerne le papier et l'imprimerie, la Chine était douée depuis longtemps d'une supériorité capable de la rendre compétitive, mais voilà que l'Europe disposait désormais d'une force particulière dans le passage à la modernisation, en vertu précisément de son retard.

Ces innovations induisirent, en Europe, une explosion de l'activité, à laquelle

ressortit l'essor de la « science moderne ». On associe généralement la Renaissance italienne à une effervescence artistique, mais ce ne sont pas là les seuls accomplissements de la période. La « révolution scientifique », comme on l'appelle, ou naissance de la « science moderne » compte au nombre des grands progrès de l'époque. Elle constitue l'arrière-plan sur lequel se projette l'un des grands livres de l'histoire de l'humanité, à savoir *Science et civilisation en Chine*, de Joseph Needham, que l'on compare, à juste titre, au *Déclin et chute de l'Empire romain* de Gibbon. Comme le fait observer Elvin dans l'une des introductions au « dernier » volume (tome VII, deuxième partie, de l'édition anglaise) : « Notre conception du monde s'est trouvée transformée[15] » — transformée par la « révélation d'un univers culturel chinois dont les accomplissements dans le domaine des mathématiques, des sciences et de la technique furent souvent supérieurs — et beaucoup plus rarement inférieurs — à ceux de l'Europe occidentale, et cela jusqu'à environ 1600 ». Reste que, si la contribution de la Chine fut souvent essentielle tant à l'Occident qu'à l'Orient, on ne lui accorde qu'une place restreinte dans « l'élan vital de l'histoire des sciences ».

Needham a passé cinquante ans à rendre compte de l'évolution de la science chinoise, dans une étude aux proportions gigantesques. Ce n'est cependant pas l'aspect de son œuvre sur lequel je souhaite m'attarder ici ; mon commentaire portera sur la manière dont Needham tente d'expliquer pourquoi, en dépit de l'avance initialement prise par la Chine, ce fut l'Occident, et non l'Orient, qui inaugura le passage à la « science moderne ». Ce paradoxe porte le nom de « problème de Needham ». Dans le sillage de bon nombre d'historiens occidentaux des sociétés, Needham postule l'existence d'un lien étroit entre l'évolution de la science et la montée de la bourgeoisie, et au-delà l'essor du capitalisme.

Voici ce qu'écrit Needham en introduction à sa vaste entreprise : « À l'origine, notre question fut : pourquoi la science moderne n'est-elle apparue qu'en Europe occidentale, peu de temps après la Renaissance[16] ? » Mais il ajoute : « Un train peut en cacher un autre. Nous ne fûmes pas long à comprendre qu'il y avait une autre question, plus troublante encore, derrière celle-là, à savoir : pourquoi la Chine avait-elle été en avance sur l'Europe [...] pendant les quatorze siècles précédant la Renaissance ? » À la toute première question, Needham fait retour dans ses remarques « finales » dont l'élaboration s'est étendue sur plusieurs dizaines d'années. Celles-ci partent du postulat que l'Europe d'après 1600 aurait fait un bond en avant en direction de la « science moderne », c'est-à-dire d'une science résultant de la combinaison entre méthode expérimentale et mathématiques appliquées. Le problème soulevé par Needham est celui de

savoir comment il se fait qu'avec l'avance dont disposait initialement la Chine, tant dans le domaine économique que sur le plan scientifique, ce soit l'Europe, plus à la traîne, qui ait accompli le saut en avant non seulement en direction de la « science moderne », mais aussi vers le capitalisme. Afin de tenter de proposer une réponse à cette question, Needham considère les sphères du politique, de l'économie ainsi que les caractéristiques internes des systèmes de savoir.

Selon Needham, la science chinoise aurait été en avance sur la science occidentale jusqu'à la Renaissance. Révélateur, à cet égard, est le graphique inclus dans le volume consacré à la botanique, où il apparaît que l'Europe et la Chine, vers 400 avant J.-C. — soit du temps de Théophraste, le disciple d'Aristote —, avaient acquis une compétence égale dans la reconnaissance des espèces végétales. Après cette date, cependant, le savoir européen amorça un déclin tandis que la Chine prenait une avance régulière jusqu'au XVIe siècle, où l'Europe se réveilla soudain et reprit le dessus[17]. Cette situation, selon Needham, s'explique par la naissance de la « science moderne », qu'il définit comme « la mathématisation des hypothèses concernant la Nature, et leur mise à l'épreuve énergique par le biais d'une expérimentation continue[18] ». Les Grecs pratiquaient peu l'expérimentation, et les Chinois l'utilisaient d'abord à des fins pratiques (plutôt que théoriques). La naissance de la « science moderne », d'une manière très générale, serait donc « concomitante à la Renaissance, la Réforme et l'essor du capitalisme[19] ».

Mais, selon Needham, certains traits distinctifs de la supériorité occidentale, qui auraient contribué à la naissance de la science moderne, auraient déjà été présents avant la Renaissance. L'Occident, en effet, disposait déjà de l'atout que représentait la géométrie euclidienne à une époque où l'Orient n'avait pas encore élaboré l'idée de « démonstration géométrique[20] » (ni, du reste, de trigonométrie) — deux notions qui sont, pour lui, liées à la « nature publique de la vie urbaine en Grèce », dans la mesure où la circulation des idées exige un effort pour expliciter et détailler leur raison d'être (autre manque important : l'absence de la division du cercle en 360 degrés, propriété qu'avaient découverte les Babyloniens). À la suite de Weber et d'autres penseurs, Needham considère la ville européenne comme un phénomène unique, qui aurait favorisé le développement de la science en permettant l'essor de la bourgeoisie et de ses valeurs. L'Orient, par ailleurs, n'aurait pas bénéficié de l'atout que représente la *polis* grecque : « Avec l'émergence de la Renaissance, Athènes donna naissance à Venise et à Gênes, à Pise et à Florence, et ces villes, à leur tour, engendrèrent Rotterdam et Amsterdam [...] et finalement Londres [...] Ces villes offraient [...] aux marchands protection contre l'ingérence de la noblesse féodale [...] leur permettant d'attendre le jour où ils en viendraient à occuper le devant de la scène

[...][21]. » Là encore, Needham pose qu'un certain type de vie urbaine, avec sa bourgeoisie (et son capitalisme), est un trait exclusivement propre à l'Occident, hérité en droite ligne de l'Antiquité. Il distingue aussi, comme facteurs d'influence, le « féodalisme militaire » de l'Occident du « féodalisme bureaucratique » de l'Orient — lequel aurait fait obstacle au développement de l'Orient[22]. En un sens, cette lecture de l'histoire européenne qui prête à l'Europe un certain nombre d'atouts très anciens est en contradiction avec l'importance que Needham accorde aux prouesses de la science chinoise.

Il est indéniable que de notables progrès s'opérèrent alors, en Europe, dans toutes les sphères, qu'il s'agisse de l'économie, du système de classes ou de la « philosophie naturelle ». Mais les thèses de Needham postulent que « l'essor de la bourgeoisie » ne concerne aucune autre civilisation au monde, ni celle de l'Inde, ni celle de l'Asie du Sud-Est, ni celle de la Chine. Au féodalisme aristocratico-militaire de l'Occident (pendant du « féodalisme bureaucratique » chinois) se serait substituée une bourgeoisie plus désireuse d'expérimentation, « l'exactitude du savoir signifiant des profits plus grands ». C'est dans l'opposition entre ces deux types de féodalisme que Needham puise l'essentiel de sa réponse à la question qu'il se pose. Mais de même qu'une partie de l'aristocratie européenne a pu s'engager dans le commerce et la finance, les mandarins chinois avaient la possibilité, dont ils ont souvent usé, de pratiquer le commerce, qu'ils se soient « retirés » de la vie officielle, ou même qu'ils soient encore « en poste ». Rien ne leur interdisait d'avoir deux casquettes : celle de fonctionnaire de l'État (ou de dignitaire local) et de propriétaire terrien, ou celle de représentant officiel de la noblesse terrienne et d'investisseur commercial. Ils utilisaient l'expérience et les contacts qu'ils avaient acquis dans les rangs de l'administration gouvernementale pour obtenir un soutien institutionnel que le code juridique ne prévoyait pas[23].

D'autres bourgeoisies avaient existé ailleurs et en d'autres temps ; d'autres marchands et manufacturiers avaient recherché le profit et « l'exactitude du savoir », même s'ils n'avaient pas toujours rencontré le même succès. Qui plus est, il n'est pas tout à fait exact d'affirmer qu'en Europe la bourgeoisie a remplacé l'aristocratie. Certes, la bourgeoisie est devenue plus puissante et plus influente, mais elle existait en Europe bien avant la Renaissance : on la trouve déjà se rendant à Cantorbéry, sous la plume de Chaucer ; on la retrouve à Lucques, à Venise et à Palerme, mais aussi dans certaines villes du Proche-Orient telles que Istanbul, Le Caire et Alep, voire encore plus à l'est. La bourgeoisie naquit en fait avec la révolution urbaine de l'âge du bronze, et prit de l'importance à mesure que l'économie d'échanges s'affirmait. Et ce type d'économie n'a pu exister dans un seul pays ou un seul continent : il concernait

l’ensemble de l’Eurasie. La notion d’unicité dépend étroitement du sens que l’on donne à l’adjectif « moderne » appliqué au capitalisme et à la science. Dans les deux sous-parties que je vais à présent consacrer à la politique et à l’économie, j’examinerai en détail certains des facteurs qui, dans l’explication avancée par Needham pour rendre compte du déséquilibre (temporaire ?) qui s’est opéré dans le champ scientifique après la Renaissance italienne, déterminent les différences entre la Chine et l’Occident.

L’ÉTAT ET LA BOURGEOISIE

Le système bureaucratique mis en place par le mandarinat suscite l’admiration de Needham parce qu’il a permis l’introduction précoce d’une administration fondée sur le « mérite » (la sélection s’opérant, dès le IIe siècle, par le biais d’examens) plutôt que sur l’octroi propre aux autres types de « féodalisme ». Needham souligne la manière dont la bureaucratie et l’État chinois, bien que fondamentalement « non interventionnistes », ont d’emblée beaucoup œuvré pour promouvoir la science : à preuve, la construction d’observatoires d’astronomie (comme dans d’autres pays, bien sûr), l’existence d’archives millénaires, la rédaction de sommes encyclopédiques et l’organisation d’expéditions scientifiques.

La science occidentale, à l’inverse, était en général une « entreprise privée », ce qui explique son retard. Selon Needham, en effet, le « système social et économique de la Chine était beaucoup plus rationnel que celui de l’Europe médiévale[24] ». S’il avait initialement encouragé la science, il eut plutôt pour effet de la freiner dès lors que l’initiative privée de la bourgeoisie devint une base plus favorable au progrès. Cependant, « la science et la médecine d’État chinoises ne furent pas capables, au moment opportun, d’accomplir le saut qualitatif » qui permit à l’Occident d’accéder à la science moderne[25]. Cet échec serait, selon Needham, en partie imputable à la nature même de la bureaucratie, qui n’encourageait pas la compétitivité. Mais ce qui avait encouragé la science initialement aurait dû pouvoir l’encourager plus tard, sauf si l’on exclut automatiquement cette possibilité en posant qu’il y a eu « saut qualitatif » de l’antique au moderne, ce qui en fait un problème nominaliste. L’hypothèse qui étaye l’analyse de Needham aboutit en fait à nier le fait qu’une bourgeoisie ait pu voir le jour, dans la Chine ancienne, le mandarinat y faisant obstacle (tout comme il a empêché la formation des guildes). L’absence de la bourgeoisie (et d’un système monétaire) passe ainsi pour ce qui explique l’incapacité de la Chine à évoluer vers la « science moderne » comme vers le capitalisme moderne (ou d’ailleurs vers toute autre forme de capitalisme).

En admettant que, dans les siècles passés, la Chine n’ait pas été moderne à cause de l’inexistence d’une bourgeoisie, de la présence du mandarinat, et donc de l’absence du capitalisme, comment alors expliquer le fait qu’au XXe siècle elle

ait pu accueillir non seulement le socialisme (compatible, selon Needham, avec sa bureaucratie d'antan), mais aussi le « capitalisme » ? S'il est possible de considérer le capitalisme comme un produit d'importation purement occidental, il est plus raisonnable d'envisager que certaines pratiques occidentales soient compatibles avec ce qui, en Orient, en figure le signe avant-coureur. Opposer deux types de développement, c'est assurément en rester à un niveau d'analyse trop grossier, qui laisse de côté toute l'histoire de l'Orient. L'idée d'un saut qualitatif s'opérant dans la science européenne doit laisser ouverte la possibilité que la Chine rattrape rapidement l'Occident, chose qui semble plus difficile à envisager pour l'Afrique. L'organisation socio-économique de la Chine était tout à fait différente de celle de l'Afrique, et beaucoup plus proche de celle de l'Europe que ne le laissent entendre les théories de Marx, de Weber, ou même de Needham[26]. La possibilité qu'un virage s'opère en Chine était infiniment plus probable que ce que ces auteurs, qui interprètent l'histoire à la lumière du présent, ne l'estimaient.

À l'évidence, les grandes cultures de l'Eurasie ont toujours évolué à des rythmes différents pour ce qui est des progrès de la connaissance, mais elles faisaient partie d'un système d'échanges solidaire où les plus « retardées » parvenaient, la plupart du temps, à rattraper les plus « avancées » dans un laps de temps variable. La manière dont Needham perçoit les choses n'est certes pas totalement erronée, mais s'exprime en des termes eurocentriques, vaguement marxistes. Needham reconnaît avoir été, dans un premier temps, très attiré par l'idée de « despotisme oriental » telle qu'elle a été formulée par Wittfogel. Mais c'est là une hypothèse qui postulait un lien trop étroit entre l'économie (l'irrigation) et le régime politique (le despotisme) ; le contrôle de l'eau différait dans ses exigences et son organisation, mais le dire « bureaucratique » plutôt que « despotique » semblait en tout cas le définir plus justement. Il y avait là, à n'en point douter, un progrès. La thèse de l'inexistence d'une bourgeoisie chinoise ressortit à l'euromarxisme qui, adoptant la perspective du XIXe siècle, fait du capitalisme un phénomène spécifiquement européen. Needham y souscrit, dès lors qu'il souligne le caractère unique de la tradition grecque ou qu'il se fait le porte-parole de commentaires conventionnels sur les communes médiévales.

Le « bureaucratisme » propre à la Chine aurait davantage cherché, selon Needham, à préserver la stabilité sociale qu'à promouvoir le profit économique. L'État avait plus intérêt à « maintenir la structure agraire qui constituait le socle du corps social qu'à encourager, ou même seulement à autoriser, une quelconque forme de développement commercial ou industriel[27] ». Ce genre de propos procède directement du postulat d'un schéma de développement qui veut que les sociétés agricoles soient supplantées par les sociétés mercantiles. Mais ce

schéma est une grossière simplification. Même les sociétés néolithiques dépendent, à certains égards, de l'échange et du commerce, comme l'a montré notre analyse des marchés ; toutes ont une forme d'artisanat qui implique l'échange de biens et de services. C'est là une composante sociale que la révolution urbaine de l'âge du bronze, qui toucha aussi la Chine, a radicalement renforcée. Certes, l'activité agricole était d'une extrême importance pour ces sociétés, mais l'innovation s'exprimait dans les villes, où le commerce était souvent très actif. C'est le voisinage entre des secteurs agricoles et des secteurs urbains qui faisait la complexité idéologique de ces États.

S'il se peut que certains éléments déterminants de la ruralité « dominante » aient entraîné un mépris du commerce, la bourgeoisie n'en élaborait pas moins ses propres valeurs. Il fallut attendre longtemps pour qu'elles s'imposent à l'ensemble de la société, mais elles représentèrent d'entrée de jeu un autre pôle d'attraction en encourageant l'usage de l'écriture et la floraison des arts hors des sphères de la cour, du clergé et de l'administration. Le Troisième État existait, même s'il n'était pas formellement représenté au gouvernement. Et comme Needham lui-même le fait observer à propos de la Chine, les riches marchands pouvaient aussi jouer un rôle à la cour, en plus de celui, central, qui était le leur dans la vie urbaine, notamment dans les villes côtières[28]. De plus, lorsqu'un pays produit d'énormes quantités de marchandises dans des conditions commerciales et industrielles bien supérieures à celles de l'Europe, tant pour l'exportation que pour un immense marché interne, on voit mal comment on pourrait dire qu'il rejette le commerce, même si certaines attitudes, dans la société, traduisent une ambivalence à son égard. En tout cas, cette ambivalence ne peut servir de prétexte pour affirmer l'inexistence d'une « vraie » bourgeoisie[29]. Comme l'a rappelé Braudel, « une ville est toujours une ville » ; de même, il se trouve toujours une forme embryonnaire de bourgeoisie parmi les habitants d'une ville. Il est possible que le mandarinat ait ralenti son développement et celui des guildes (ralentissement qui s'observe dans d'autres civilisations), mais il n'a pas pu l'empêcher. Si l'on se place du point de vue de l'histoire sociale, il apparaît que Needham n'a pas tenu suffisamment compte de l'intrication du commerce et de l'agriculture, ni de la place de plus en plus importante que tenait le commerce dans la vie sociale et politique. Le refus d'envisager l'existence d'un Troisième État semble provenir d'une téléologie de l'histoire de type paléo-marxiste. L'absence de la bourgeoisie (assortie de celle du système monétaire) serait ce qui explique l'impuissance de la Chine à accéder au capitalisme moderne (ou d'ailleurs à toute forme de capitalisme) ainsi qu'à la « science moderne ».

Chez Needham, la thèse concernant le frein imposé à l'essor du capitalisme est plus nuancée que dans l'interprétation de Weber, pour qui le

« fonctionnariat », c'est-à-dire l'ensemble des administrateurs érudits composant la bureaucratie, a représenté l'obstacle principal. Alors que, pour Needham, cette bureaucratie a été initialement un facteur stimulant, Weber la considère comme globalement néfaste. Les marchands, explique-t-il, auraient toujours été éliminés, du moins après la dynastie Sung. La thèse weberienne a trouvé un adepte en la personne de l'éminent sinologue français d'origine hongroise Étienne Bal´azs, qui a pu parler du « pouvoir despotique des fonctionnaires lettrés » (lesquels étaient cependant sélectionnés sur examen), dont l'existence a inhibé la montée de la bourgeoisie et déterminé la nature des villes chinoises[30].

En tant qu'exemple de la manière dont l'idéologie peut influencer les résultats de la recherche, la trajectoire intellectuelle de Bal´azs est intéressante. Il a travaillé en collaboration étroite, à l'École des hautes études, avec l'historien Fernand Braudel, influençant manifestement la pensée de ce dernier sur la Chine, comme nous le verrons au chapitre 3. L'historienne Harriet T. Zurndorfer a récemment avancé l'hypothèse selon laquelle Bal´azs aurait été conditionné par son histoire personnelle et par les vicissitudes politiques de son époque[31]. Très tôt, il avait adopté une position catégorique à l'égard de l'« incapacité » de la Chine à faire fructifier les acquis économiques de la dynastie Sung. Zurndorfer décrit comment il s'est adonné à la « compilation d'interminables volumes de statistiques, d'innombrables trésors d'archives personnelles ou d'imposants rapports gouvernementaux dans l'espoir d'y trouver de quoi confirmer son idée que les marchands n'avaient cessé de pâtir du fonctionnariat ou que les paysans avaient toujours été les victimes d'un État surpuissant et sans merci[32] ». Ce qui permit à Bal´azs de passer de ces « commentaires stéréotypés sur la Chine impériale » à l'exploration des « complexités du rapport entre État et société » fut la publication, en 1957, sous l'égide de la République populaire, d'un volume d'essais consacrés au « Débat sur les germes du capitalisme en Chine ». Il commença alors à s'intéresser aux progrès de l'activité minière durant l'ère Ming-Qing, époque où l'État rivalisait avec l'entreprise privée. L'examen de l'organisation de la production, des conflits dans le travail et des profits tirés des mines de fer, d'argent et de cuivre l'amena à conclure que l'État n'entravait pas l'entreprise privée lorsqu'il n'y avait pas intérêt. À la différence de ses études précédentes, plus « littéraires » et donc inévitablement orientées vers les préoccupations des lettrés et des bureaucrates, celles-ci se fondaient désormais sur des données concernant les ouvriers et les marchands locaux[33]. » Il en vint ainsi à admettre l'existence, en dehors de la bureaucratie d'État, d'une « sorte de bourgeoisie » ainsi que d'une « sorte de capitalisme » chinois. Il tempère cependant cette idée en précisant que la situation juridique des marchands était telle qu'ils étaient contraints à la corruption et ne parvinrent

jamais à accéder à une conscience d'eux-mêmes « autonome[34] ». Leur attitude fut plutôt d'encourager leurs fils à devenir fonctionnaires et à investir leurs profits dans la propriété terrienne. Bien qu'influencé par le débat sur les « germes du capitalisme » et par le matériau que celui-ci l'avait conduit à examiner, Bal´azs refusait l'idée que le concept de féodalisme puisse, comme le pensaient les marxistes chinois, s'appliquer sur la longue durée à l'histoire du pays (analogue est le refus qu'oppose Elvin au « féodalisme bureaucratique » de Needham) ; mais en même temps, Bal´azs recherchait une explication téléologique à l'« incapacité » de la Chine à accéder au capitalisme moderne en resserrant son analyse sur le statut juridique des marchands. Ceux-ci, pourtant, semblent ne s'être guère comportés de manière différente de leurs homologues dans les pays où choisir le commerce était considéré comme moins prestigieux que posséder de la terre — idée qui a fini par évoluer partout dans le monde, avec le temps[35]. Needham, lui aussi, reprend le vieux refrain qui veut que la profession de marchand n'ait pas représenté le « mode de vie traditionnellement le plus admiré en Chine[36] », si bien que les marchands mettaient à profit leur richesse pour se transformer en « petite noblesse lettrée ». Ce qu'ils faisaient aussi en Europe.

Il n'y a pas que Needham, Weber et Bal´azs dont les idées s'opposent quant à l'essor du capitalisme et la naissance de la science en Chine. Toute la tradition marxiste est en désaccord sur la place qu'occupe la Chine dans l'histoire du monde. En substance, Marx lui-même considérait que la Chine et l'Asie étaient globalement exclues de ce qui a pu mener les sociétés humaines du mode de production antique aux modes féodal puis « bourgeois ». Pour Engels, la Chine représentait la « semi-civilisation pourrissante du plus vieil État du monde[37] ». Deux conceptions différentes se firent jour parmi les auteurs marxistes. Après la révolution d'Octobre, certains trouvèrent plus urgent d'encourager les luttes anti-impérialistes et paysannes en Chine — cette attitude caractérise notamment les communistes chinois, qui n'aimaient pas à penser que leur pays n'aurait jamais accès à la modernité[38]. Ils appelaient de leurs vœux une conception plus dynamique de l'histoire. Certains d'entre eux voyaient la Chine d'antan comme un pays féodal (*fengjian*), ce qui ménageait la possibilité d'un « progrès » en conformité avec la théorie marxiste des cinq stades. Ainsi, la Chine n'était pas exclue du cours normal de l'histoire. Il s'en trouva même pour dire le pays dominé, depuis quelques siècles, par le capital commercial. Pour d'autres, en revanche — Wittfogel, par exemple[39] —, l'un des traits essentiels de la Chine restait le mode asiatique de production, dont le pays avait adopté l'une des variantes. Au bout du compte, l'autorité soviétique trancha, en 1931, en rejetant l'idée statique d'un mode de production asiatique — mais cette idée fit retour

dans l'historiographie européenne des années soixante, et connut de beaux jours[40].

Pour certains marxistes chinois, l'essor du commerce au sein d'une société « féodale » représentait l'éclosion des « germes du capitalisme » telle qu'on pouvait l'observer tant en Occident qu'en Orient[41]. Ce point de vue, comparé à celui des euromarxistes, semble parfaitement raisonnable. Il implique le rejet du mode asiatique de production et le consentement à l'idée d'un « féodalisme » universel, concept dont la force s'est progressivement atténuée jusqu'à désigner toute société agricole hautement hiérarchisée du type de celles qui ont pu surgir de la stratification de la production agricole après l'âge du bronze et l'introduction de la charrue à traction animale. Et selon ce point de vue, la Chine, tout comme l'Occident, avait vu l'émergence de ce que Hill Gates (1989) appelle un « mode de production petitement capitaliste », s'imposant, malgré la résistance de l'État, au détriment du « mode tributaire ». Reste que l'argent finit malgré tout par l'emporter, et la réforme d'unification du système fiscal de 1581, connue sous le nom de *yitiaobian fa* (« loi du fouet unique »), se traduisit par l'introduction du payement de l'impôt en argent plutôt qu'en nature.

Quelles répercussions cette situation a-t-elle eues sur l'histoire intellectuelle, et plus particulièrement sur l'histoire des sciences ? N'oublions pas qu'en Occident, l'idée d'un saut qualitatif va de pair non seulement avec l'« essor fulgurant de la science moderne », mais aussi avec l'apparition du « capitalisme » et l'émergence de la Renaissance. Mais ce bond en avant ne s'est pas accompli dans les seules limites de l'Occident. En ce qui concerne la Chine[42], Needham parle d'une « fusion », dès le milieu du XVIIe siècle, entre l'astronomie orientale et l'astronomie occidentale[43].

Outre l'astronomie, en ce qui concerne les mathématiques et la physique, l'Occident rattrapa la Chine en 1600 et parvint à la fusion une trentaine d'années plus tard. Il ne semble donc pas utile d'assigner des causes profondes à la prétendue incapacité de la Chine à accéder à la science moderne, puisque celles-ci paraissent être de nature contingente. Par causes « contingentes », j'entends certains traits propres au modèle dit « internaliste » de la science, mais ne se limitant pas nécessairement à celui-ci : on ne peut, en effet, souscrire à une opposition globale entre justifications « internes » et justifications « sociales »[44].

L’ÉCONOMIE ET LE DROIT

L’un des facteurs politiques qui, selon Needham, auraient fait obstacle au développement du commerce intérieur en Chine serait l’absence de « lois et d’ordre public ». Les routes, affirme-t-il, étaient à la merci des bandits ; les villes comptaient des masses d’individus sans emploi fixe ; les forces de police étaient restreintes. Mais en quoi cette situation était-elle différente de celle de l’Angleterre du XVIIIe siècle, où fourmillaient les bandits de grand chemin, les miséreux des villes, et où les conflits avec la force publique locale et les querelles au sein des « clans des Highlands » étaient monnaie courante ? Tout cela n’a pas empêché l’Angleterre de développer son commerce intérieur et de promouvoir un système industriel. Comme nous le verrons dans la deuxième partie, l’Occident n’avait assurément pas la prérogative de la « loi et de l’ordre », contrairement à ce que certains commentateurs veulent croire. Toutes les sociétés sanctionnaient la violence ; toutes réussissaient à développer leur commerce ; et toutes, ce faisant, rencontraient des difficultés.

Une autre remarque faite par Needham concerne le fait que les transactions, en Chine, s’opéraient sur la base de principes éthiques plutôt que sur la base d’une « application de la loi[45] ». Mais le *gentleman’s agreement* — l’accord sur l’honneur —, qui scelle une réciprocité, se pratique encore couramment dans les cercles d’affaires ; quant au recours aux tribunaux, qui est ce à quoi Needham semble faire allusion, il ne constitue pas le seul mode de conduite des affaires, surtout s’agissant d’échanges entre juridictions très éloignées. Et l’on pourrait tout aussi bien appliquer cette remarque aux beaux jours de l’Angleterre victorienne, à l’époque où le capitalisme triomphait : un « anti-commercialisme inné » prévalait dans certains cercles, de sorte que son absence ne peut guère servir à expliquer le « décollage » de l’Europe et l’échec de la Chine. Une fois de plus, l’auteur raisonne en des termes téléologiques, recherchant des différences « sociales » profondes et tenaces, qui ne paraissent pas pertinentes.

Un autre problème qui semble avoir affecté le commerce chinois, selon Needham, est son incapacité à instaurer un système de crédit[46], avec le résultat que ni le commerce, ni la classe marchande, ni donc le capitalisme ou la « science moderne » ne purent se développer. L’auteur parle du « sous-développement de l’économie monétaire chinoise », à quoi il oppose le

« système monétaire moderne »[47], ce qui privait l'individu de la possibilité « d'étendre ses opérations financières et commerciales par-delà sa présence personnelle[48] ». Voilà une hypothèse qui semble entièrement dépourvue de réalisme. Même les cultures purement orales disposent toujours d'une forme quelconque de crédit[49]. Dans une culture écrite comme celle de la Chine, le processus s'étend loin ; de fait, l'extension du crédit constitua l'une des premières applications de l'écriture en Mésopotamie, en Chine et dans bien d'autres pays. L'hypothèse de Needham — qu'Elvin récuse au nom des historiens de l'économie — ne s'accorde assurément pas avec le fait même de l'énorme afflux d'or en provenance d'Europe et d'Amérique ; aucun historien de l'économie sérieux, ajoute Elvin, ne considérerait aujourd'hui la dynastie Sung comme « gravement sous-monétisée ». Needham admet certes l'idée d'une révolution plus tardive relative à la monnaie et au crédit, mais elle n'aurait été suivie, selon lui, d'aucune transformation institutionnelle. Il fait aussi mention de marchands assistés de comptables, ce qui témoigne d'une forte présence des guildes et de l'activité mercantile, mais reste très critique à l'égard des spécialistes, notamment chinois, qui font des « industriels de la période Han » des « *entrepreneurs** capitalistes *manqués** »[50], décèlent le « bourgeonnement du capitalisme » sous les Ming et entrevoient une « renaissance » et une « révolution commerciale » sous les Sung. Ce ne sont là que développements « avortés », selon Needham, en raison d'une « incompatibilité institutionnelle fondamentale entre une bureaucratie centrale chargée d'administrer une société agraire et le développement d'une économie monétaire[51] ». Mais ces développements ne sont avortés que si l'on adopte une perspective téléologique, relevant elle-même d'une mentalité paléo-marxiste (encore que chrétienne), selon laquelle la Chine, ne disposant pas d'une bourgeoisie, n'aurait pu progresser sur la voie menant au capitalisme[52].

Cette conception d'une économie chinoise incapable d'accéder à une activité mercantile indépendante a de quoi surprendre tant qu'on n'en comprend pas le ressort idéologique. Elvin en fait une critique oblique dans ses remarques introductives : « En laissant de côté le problème de la prééminence de la propriété domaniale, qui eut son importance pendant tout le premier millénaire mais rarement ensuite », la Chine présente quantité de variations. Elvin rejette l'idée d'un « féodalisme bureaucratique[53] », au motif que les mutations qui s'opérèrent pendant deux mille ans furent trop nombreuses pour qu'une seule formule puisse « valoir également pour toutes les périodes[54] ». L'utilisation d'une telle formule procède, selon Elvin, d'une tendance à « biologiser » l'histoire de la Chine en posant la « continuité », le « holisme » comme des traits quasiment héréditaires (« instinctifs », dit Needham) de « l'esprit chinois »

— ces traits contrastant (favorablement, le plus souvent) avec l'héritage des « religions du Livre », la Chine n'ayant jamais été dominée par une idéologie religieuse unique. Elvin précise : « De la période Sung jusqu'à la fin de la période Qing, on trouve de nombreux exemples d'une activité minière privée ; quant aux instruments de crédit privés, ils furent amplement utilisés tant pendant la période Sung que pendant la période Qing, qui vit aussi se développer certaines institutions financières privées telles que les "officines monétaires". Sous les Qing, les transferts de fonds à longue distance étaient essentiellement gérés par les banques du Shansi, établissements qui, bien que privés sur le plan technique, entretenaient une sorte d'association étroite avec le pouvoir central[55]. » Le tableau que dresse Elvin des opérations de crédit et des transactions commerciales est bien différent de celui de Needham ; sciant à la base tous les présupposés concernant la supériorité européenne, il nous montre une Chine mieux alignée sur le reste de l'Asie orientale[56], et plus proche de l'Europe. S'il semble y avoir une contradiction, chez Needham, entre sa description de la science chinoise pré-moderne et ses conceptions de l'économie, une remarque d'Elvin en éclaire les raisons : « Needham s'est probablement senti mal à l'aise à l'idée de fournir une explication du développement historique de la Chine qui se distancerait trop des formules figées, eurocentriques, des marxistes soviétiques et chinois de son temps. » En somme, il ne devait pas y avoir de bourgeoisie avant la naissance du capitalisme européen.

À l'idée que ces développements sont exclusivement l'apanage de l'Europe, Needham adhère vigoureusement[57]. Il suit Wallerstein[58] ainsi, bien sûr, que Marx et bon nombre d'autres penseurs du XIX^e^ siècle, en imputant à l'Europe seule la naissance du capitalisme et celle de la bourgeoisie, née de l'effondrement de la vieille société européenne (celle des seigneurs, de l'Église, etc.). « Avec la bourgeoisie, écrit-il, naquit le capitalisme moderne, en parfaite syntonie avec la science moderne. » Mais cette lignée soulève des problèmes sémantiques tels que la distinction présumée entre citadins et bourgeoisie.

Selon Wallerstein, les « structures » caractéristiques du système historique « capitaliste/moderne » sont : la propriété privée, la marchandisation et la souveraineté de l'État « moderne ». Mais les droits de propriété ne sont en aucun cas l'apanage du monde occidental moderne. Dès l'apparition de l'écriture, on trouve des contrats relatifs à la vente foncière, même s'ils sont soumis au pouvoir d'expropriation du souverain, pratique dont Wallerstein reconnaît d'ailleurs l'usage étendu. Si, dans les sociétés anciennes, les droits de propriété étaient plus nombreux et répartis entre membres d'une même famille, voire voisins, les droits individuels n'en existaient pas moins, qui étaient férocement

défendus, même en l'absence d'État ou de lois écrites. Les sociétés agricoles les plus simples pratiquaient la marchandisation, même si la terre était souvent placée *extra commercium*[59]. Mais bien que rare, la marchandisation de la terre était un concept parfaitement compréhensible dans ces sociétés. Quant aux institutions, l'Occident ne fut pas le seul à promouvoir ses structures « modernes », car sinon comment expliquer les récentes avancées spectaculaires de l'Asie en matière de « capitalisme » ?

Wallerstein, refusant d'assigner au capitalisme des explications « culturalistes » (prenant appui sur des phénomènes de civilisation plutôt que de conjecture) dans le sillage de Marx, de Weber *et al.*, opte pour une justification contingente. Il définit l'essence du capitalisme comme la « recherche perpétuelle du profit », soit un phénomène qui n'appartient qu'à l'Europe de l'Ouest, survenant lorsque la crise du féodalisme pousse la classe terrienne à s'engager dans des entreprises capitalistes et prenant tout son sens à partir du XVIe siècle. Mais c'est un phénomène difficile à évaluer que cette recherche constante du profit. Le profit n'était assurément pas absent de l'activité mercantile antérieure. La perpétuelle recherche dont parle Wallerstein semble être associée à l'invention technologique, en particulier à l'essor de l'industrialisation et de la mécanisation. Le rythme s'est alors certes accéléré, mais la bourgeoisie était déjà entrée dans la recherche du profit et cela semble être son existence, ainsi que la progressive domination de l'économie, que Wallerstein sous-estime dans son analyse du rôle changeant des propriétaires terriens. Si l'histoire des changements intervenus en Europe occidentale, puis ailleurs, a sous sa plume le mérite de la clarté, point n'est besoin d'écrire cette histoire en termes de catégories aussi tranchées.

Je préfère, quant à moi, dire de la bourgeoisie qu'elle fut un phénomène international. Bien sûr, son pouvoir n'a pas été le même partout. Mais sans elle, et sans certains instruments financiers, l'échange de marchandises et d'idées qui s'est opéré le long de la Route de la soie, tant par voie maritime que terrestre, n'aurait jamais eu lieu. On avait besoin de marchands, d'artisans et, dans certains cas, de manufacturiers. On avait aussi besoin d'avocats, de banquiers, de comptables, et bien sûr d'écoles et d'hôpitaux. Et c'est le long de ces routes commerciales que diverses religions, qui jouèrent aussi un rôle important dans l'économie par le biais des foires et des pèlerinages qu'elles y organisaient, se propagèrent vers l'Orient ; leur diffusion n'est donc pas imputable aux seuls aristocrates, conquérants ou bureaucrates, mais aux marchands, comme l'atteste la présence de juifs, de chrétiens et de musulmans sur la côte occidentale de l'Inde et en Chine même. Tous participaient à une activité mercantile fondée sur la réciprocité et permirent l'instauration de communautés marchandes en Inde

(comme celle des Bania ou des Jaïns) et en Chine (Zheng He et ses coreligionnaires musulmans à Pékin, par exemple). Ces communautés marchandes élaborèrent leurs propres sous-cultures, certains traits se retrouvant cependant des unes aux autres : par exemple, le désir de promouvoir certaines formes littéraires telles que le roman réaliste, certains arts du spectacle tels que le théâtre, ou encore la peinture et la sculpture profanes, le tout hors des limites strictement religieuses ; mais aussi la culture des fleurs et le goût de la cuisine, deux héritages de l'aristocratie qu'à l'instar des autres arts, les communautés reprirent peu à peu à leur compte. Ce sont là quelques-unes des activités où les marchands jouèrent un rôle capital pour la circulation du savoir entre l'Orient et l'Occident.

Quant à l'économie rurale, l'efficacité de la technologie chinoise aurait été telle, selon Needham, qu'elle aurait fini par freiner l'augmentation de la production en faisant croître numériquement la force de travail, avec cette conséquence que l'on en resta à une mécanisation moins poussée que si la main-d'œuvre avait été plus rare. Comme nous le verrons au chapitre 2, c'est là un argument semblable à celui qui a été utilisé à propos de la main-d'œuvre servile. D'autres étapes devaient être franchies. L'entrée de l'agriculture chinoise « dans le monde moderne » supposait des progrès technologiques « impensables sans l'émergence de la science moderne[60] ». Laquelle science n'était pas possible sans le capitalisme, que ce soit en milieu rural ou urbain. Voilà comment le cercle est bouclé. Reste que non seulement l'agriculture chinoise était parfaitement capable de nourrir l'essentiel de la population, mais elle était aussi très diversifiée ; dans le Sud, la culture du riz exigeait des techniques intensives très différentes des techniques extensives utilisées dans le Nord, plus semblables à celles de l'Europe. Quel besoin y avait-il donc de progrès « technologiques », hormis l'introduction de nouvelles espèces, et cela dans le droit-fil des pratiques ancestrales ? De par son usage minimal de la main-d'œuvre non humaine, l'agriculture chinoise pourrait être dite plus progressiste, sur le plan écologique, que l'agriculture extensive à propriété mixte du modèle européen.

L'énergie hydraulique, qui servait à l'agriculture, était aussi amplement utilisée dans l'industrie textile aux XIIIe et XIVe siècles, « défiant la comparaison avec l'usage qu'en fera l'Europe au XVIIIe siècle[61] ». Ce furent sans doute ces « machines à filer, à tordre et à bobiner la soie qui inspirèrent l'industrie italienne peu de temps plus tard ». Pourquoi la production industrielle n'a-t-elle pas « rapidement suivi » ? demande Needham. Et d'imputer cet « échec » à toute une série de facteurs divers, dont, comme nous l'avons vu, « l'inhibition de l'économie monétaire » et la présence de l'État bureaucratique. L'explication est peu convaincante : l'économie monétaire chinoise ne paraît pas si « arriérée » ;

quant à l'État bureaucratique, il a encouragé les développements dans ce domaine. Il nous faut donc examiner plus en détail ce qu'entend Needham par « science moderne », car c'est là l'élément clé de certaines de ses contradictions.

LA « SCIENCE MODERNE » ET LES CARACTÉRISTIQUES INTERNES DES SYSTÈMES DE SAVOIR

Le choix de faire de l'Occident la seule région du monde où la « science moderne » aurait connu un essor spontané conduit Needham à adopter un point de vue implicitement eurocentrique. À un essor « spontané » de cette science en Occident s'opposerait une sorte de processus d'imitation, par lequel les scientifiques chinois seraient récemment parvenus à se voir attribuer des prix Nobel ! Nous considérerons ici deux des caractéristiques principales dont Needham fait la pierre angulaire de la « science moderne » : les mathématiques et l'expérimentation. Mais sommes-nous fondés à considérer la science dite moderne comme une conquête purement occidentale alors qu'elle doit son mode de calcul aux systèmes de numération positionnelle venus d'Asie et que sans une application beaucoup plus vaste de l'idée d'expérimentation les prouesses techniques auxquelles l'Asie est parvenue n'auraient pas été possibles ?

Outre le contexte économique et politique, Needham fait mention d'influences régissant les systèmes de savoir de l'intérieur, dans lesquels nombre d'interactions se produisent. Les changements progressifs intervenus dans un secteur auraient permis l'émergence, dans un secteur tout différent, de conditions favorables à une réorganisation complète des pratiques et des modèles en usage. Ces influences sont : le christianisme, qui aurait encouragé une attitude particulière à l'égard de la nature, dont il n'y aurait l'équivalent dans aucune autre religion ; l'instruction, dont l'expansion rapide aurait favorisé une ample diffusion du savoir ; enfin, l'invention de la presse typographique et l'apparition des manuels techniques, puissants adjuvants, là aussi, de la diffusion de l'information et du savoir.

La religion est l'une des influences que cite Needham pour expliquer l'apparent paradoxe, à ses yeux, du saut qualitatif accompli par la science occidentale comparé à sa contrepartie chinoise. À la suite notamment de Roszak, Needham suggère que la capacité de l'Occident à adopter un point de vue « scientiste » est liée à l'« intolérance agressive » du monothéisme hébraïque et des religions qui en sont dérivées, le christianisme et l'islam — une intolérance prônant une « désacralisation de la nature », qui s'exprime dans des querelles

idéologiques. Selon Needham, qui se réfère ici à d'autres travaux[62], ces attitudes envers la nature résulteraient de la lutte du christianisme contre le « paganisme » et auraient été renforcées par ce « matérialisme mécanique » qu'est l'atomisme grec. La réification de la nature aurait induit cette approche centrée sur l'objet typique de la science moderne, là où les cultures non européennes auraient maintenu une approche holistique et pratique. Mais, là encore, l'Occident n'est pas une exception. L'Inde, par exemple, était non seulement capable de « spéculations avancées sur l'atome », mais elle avait aussi une tradition de pensée matérialiste et athéiste (le *Lokāyāta*)[63]. Et Confucius se montrait très sceptique à l'égard des manifestations du surnaturel.

Toutes les religions écrites eurent d'emblée à confronter le problème de l'« animisme » des religions locales — qui est celui du christianisme face au paganisme —, et jamais le triomphe ne fut définitif. Le problème est complexe, mais on ne peut tout simplement pas dire que le rejet des idoles comme principe d'explication des événements naturels — un rejet censé avoir assaini le climat intellectuel — fut le seul fait des religions proche-orientales : il caractérise aussi le bouddhisme, à ses débuts, le platonisme et bien d'autres systèmes de pensée. À telle enseigne que j'ai pu y voir une tendance universellement répandue chez les animaux utilisant le langage[64]. Une fois encore, Needham n'explique la « science moderne » qu'à l'aune de l'Occident. Mais d'autres pistes sont à explorer.

Dans son introduction, Elvin met en doute l'existence même d'une dichotomie conceptuelle entre la « science moderne » et la science des époques antérieures. Il écrit : « Vers l'année 1600, soit dès le début du XVIIe siècle, la Chine maîtrisait, à des degrés variables, *tous* les styles de pensée qui, selon [l'historien des sciences] Crombie, allaient bientôt permettre d'établir les éléments constitutifs de la science [...], à l'exception, semble-t-il, du probabilisme, qui n'était pas encore né à l'époque, même en Europe[65]. » « La révolution qui s'opéra en Europe après 1600, *si tant est qu'on puisse parler d'une révolution* [je souligne], consista essentiellement en une *accélération* du rythme selon lequel ces styles se développèrent et s'influencèrent, plutôt qu'en une quelconque innovation qualitative d'importance, exception faite de la notion de probabilité. » C'est là un point de vue radicalement différent de celui de Needham ; à l'évidence, il jette le doute non seulement sur l'idée d'un « saut qualitatif » en Occident (du moins, en ce qui concerne la pensée scientifique), mais aussi sur les explications invoquant la bourgeoisie, la religion, la Renaissance et le capitalisme. D'autres auteurs ont récemment mis en doute la singularité de la science et de la technologie modernes[66]. L'argument avancé est celui d'un retard qui aurait caractérisé l'Europe antérieure, si bien que l'on ne peut assigner ce

bouleversement à une quelconque affinité de l'Europe pour une tradition de savoir scientifique. Il est clair que de telles explications, racistes ou culturelles, doivent être rejetées.

Elvin cherche à préciser ce qui distingue, d'une part la science de la technologie, et d'autre part la science moderne de la science antérieure, modifiant, au passage, la terminologie employée par bon nombre d'historiens des sciences. Il critique le « mépris empreint de snobisme » avec lequel les spécialistes des sciences « supérieures » tentent d'expliquer des phénomènes aussi élémentaires, et néanmoins complexes, que le mouvement des masses d'eau. Il se montre par ailleurs sceptique quant à la distinction, à laquelle nombre d'historiens des sciences souscrivent, entre science et technologie — distinction qui semble inhérente au concept de « science moderne » tel que l'envisage Needham et d'où découle, pour une bonne part, le « problème » qui porte aujourd'hui son nom.

LE « PROBLÈME DE NEEDHAM »

Needham ne s’en est pas moins interrogé sur les raisons pour lesquelles l’étincelle du savoir scientifique s’est embrasée en Europe, et c’est ce questionnement que l’on connaît aujourd’hui sous le nom de « problème de Needham ». L’une des réponses avancées est que certains maîtres européens tels que Roger Bacon, suivant une pratique assez répandue dans les cercles islamiques, entreprirent l’exploration systématique des qualités du monde naturel (sur fond des influences que nous avons décrites plus haut). Mais à ce mouvement, les alchimistes chinois participèrent aussi, comme le fait observer Elvin. Une autre hypothèse, rappelons-le, est que ce type d’exploration fut favorisé par l’apparition de la presse typographique et l’édition de manuels techniques. Mais l’imprimerie existait aussi en Chine, et depuis longtemps.

Quelles différences pouvons-nous discerner dans la situation européenne ? L’Europe était très en retard dans l’accumulation des connaissances, comme le montre le remarquable tableau récapitulatif publié par Needham dans son introduction à *Science et civilisation en Chine*[67] (cf. tableau).

Transmission de techniques mécaniques et autres de la Chine à l’Occident

(Les chiffres indiqués à droite expriment en siècles l’intervalle approximatif entre l’invention chinoise et sa transmission à l’Occident)

a)	Pompe à godets carrés en chaîne	15
b)	Broyeur à meules verticales Broyeur à meules verticales à énergie hydraulique	13
c)	Machines soufflantes pour la métallurgie à énergie hydraulique	
d)	Ventilateur et machine à vanner rotatifs	9
e)	Soufflet à piston	14
f)	Métier à tisser	env. 14
g)	Machine à traiter la soie (une forme d’ailette pour la distribution égale des fils sur les bobines apparaît vers la fin du XI^e^ siècle ; l’énergie hydraulique est utilisée à partir de la fin du XIV^e^ siècle)	4
h)	Brouette	3-13
i)	Brouette à voile	9-

		10
j)	Moulin attelé	11
k)	Système efficace pour le harnachement des animaux de trait ; harnais pectoral	12
l)	Arbalète (pouvant être bandée avec un seul bras)	8
m)	Cerf-volant	6
n)	Hélicoptère (rotor, actionné au moyen d’une corde)	13
-	Zéotrope (actionné par l’ascension d’un courant d’air chaud)	14
o)	Foreuse	env. 12
p)	Fonte	11
q)	Suspension « cadran »	10-12
r)	Pont en arc segmenté	8-9
s)	Pont suspendu (par des chaînes de fer)	7
t)	Barrière d’écluse	10-13
u)	Principes de construction navale	7-17
v)	Gouvernail d’étambot	inf. 10
w)	Poudre à canon	env.
	Poudre à canon (utilisation militaire)	4
		5-6
x)	Compas magnétique (en forme de cuiller faite en magnétite)	4
	Compas magnétique à aiguille	11
	Compas magnétique utilisé pour la navigation	4
y)	Papier	2
	Imprimerie (caractères d’)	10
	Imprimerie (à caractères mobiles)	6
	Imprimerie (à caractères mobiles métalliques)	4
z)	Porcelaine	1
		1-13

Lorsque, au début du Moyen Âge l’Europe se retrouva en grande partie coupée de ses voisins orientaux, elle se replia sur elle-même et sur sa culture essentiellement religieuse. La reprise du commerce et des contacts avec le reste du monde, notamment avec l’Europe et le Proche-Orient islamiques, lui aurait fait prendre conscience de son retard en matière de commerce, de savoir et d’invention. Le commerce retrouva son élan, le savoir commença à affluer de l’étranger, tout comme l’information et les innovations venues d’Orient, Inde et Chine comprises, le tout s’opérant par le biais des contacts avec les marchands qui allaient et venaient le long de la grande bande formée, à travers toute l’Asie, par les sociétés musulmanes. La récupération du savoir fut extraordinairement

rapide, notamment dans certains domaines. Cette rapidité n'est certainement pas étrangère à l'« avantage » que représentait le retard. En un laps de temps relativement bref, l'Europe surmonta son infériorité à l'égard de l'Orient.

Un autre des facteurs tenus pour responsables, après la Renaissance, de la prompte récupération de l'Europe en matière de savoir fut l'élan donné à l'éducation, dans les universités et les écoles — un élan en partie encouragé par l'arrivée de l'imprimerie, qui rendait possible la dispersion rapide d'une grande quantité de textes et de représentations graphiques[68]. Mais là non plus, le trait n'est pas spécifique à l'Europe, comme nous le verrons au chapitre 8. Elvin souligne l'erreur commise par certains historiens, qui font de la présence de l'« Université » dans l'Europe du XIIe siècle la condition magique de l'apparition de la « science moderne ». Pour sa part, il relève, en Chine, l'existence d'établissements « comparables à l'Université[69] », le plus célèbre étant la « Grande École » administrée par l'État sous la dynastie Sung. On y étudiait les mathématiques, la médecine, le tout sanctionné par des examens. Il y avait en outre de nombreuses « académies », soit autant de lieux favorisant l'instruction, le débat et l'apprentissage.

Elvin envisage l'hypothèse selon laquelle deux autres facteurs pourraient aussi avoir joué : le premier serait une conception de la nature comme réceptacle de secrets indéchiffrables — conception probablement dérivée de cette même ramification de la tradition islamique qui, comme nous l'avons vu, inspira Roger Bacon au XIIIe siècle. Le deuxième facteur concerne la dissémination du savoir et son corrélat : une « profusion de manuels techniques » manifestement liée à l'utilisation nouvelle de l'imprimerie. Mais Elvin rejette cette hypothèse : il considère, d'une part, l'alchimie chinoise comme un quasi-équivalent du premier facteur, la tradition d'investigation ; et, d'autre part, la longue série des manuels chinois consacrés aux techniques de l'agriculture et de l'artisanat (difficiles d'accès, cependant, aux individus modérément lettrés) comme un équivalent partiel du second facteur, la dissémination. Kubilaï Khan, par exemple, autorisait la compilation des *Éléments de base de l'agriculture et de la sériculture*, dont l'édition de 1315 fut imprimée en 10 000 exemplaires[70]. Un examen plus approfondi du contexte semble donc nécessaire.

Ce qui ressort de cette situation, c'est que l'écart entre l'Europe et la Chine était moins profond qu'on ne le postule généralement. En somme, il aurait suffi d'une étincelle pour que s'enclenche la dynamique de la pensée scientifique — étincelle qui fut probablement allumée, comme le suggère Elvin, par Galilée. Le grand bond en avant serait ainsi le résultat, pour une bonne part, du réveil d'une Europe endormie : le retard même de la science occidentale — qui contient en lui-même la possibilité de son dépassement pourvu, comme je le

pense, qu'il ne soit plus freiné par la domination de l'Église chrétienne et sa vision du monde — se trouva dissous, du moins en partie, par les contre-courants de la Renaissance, par le retour à des modèles romains et grecs qui n'avaient pas subi la pression d'une religion universelle. La sécularisation de vastes domaines du savoir, avec ses adjuvants — naissance de l'imprimerie, questionnement du dogme par la Réforme, multiplication des écoles et des universités, essor de l'humanisme —, pourrait être considérée comme l'un des facteurs responsables des changements intervenus en Europe, au même titre que l'expansion du commerce, l'exploration outre-mer et toute la série d'événements qui favorisèrent la curiosité intellectuelle et le développement du capitalisme.

Néanmoins, s'il est vrai que ces événements transformèrent radicalement le climat intellectuel européen, cette transformation ne saurait être considérée comme autre chose qu'un réveil — ce réveil fût-il de nature à donner à l'Europe un avantage temporaire sur l'Extrême-Orient. La naissance de la science n'est nullement contemporaine de la Renaissance européenne, pour la simple raison qu'elle existait déjà, et depuis longtemps, ailleurs. Les distinctions sur lesquelles Needham se fonde — entre science moderne et science antique, entre technologie et science (distinctions dont nous avons vu que Elvin, entre autres, les réfute) — procèdent de la tendance persistante à considérer les acquis de la période post-renaissante européenne comme le summum du progrès, et visent à justifier une préférence qui, sinon, pourrait paraître arbitraire. Posé en ces termes, le problème de Needham n'existe pas. Les questions qu'il faudrait soulever relèvent d'un autre problème : celui de savoir s'il faut considérer l'hégémonie européenne en matière de science moderne comme un fait incontestable. Nous savons, grâce à Needham, que la science européenne n'est pas née au milieu d'un désert : qu'il existait, dans d'autres parties du monde, des systèmes de savoir solides que l'Europe aurait fini par dépasser, mais seulement au terme d'une longue passivité. Or la question de savoir si la suprématie européenne est inébranlable reste ouverte.

Si l'on ne peut contester que l'Europe fit bon usage de la science après la Renaissance, le phénomène exige cependant d'être expliqué en des termes moins tranchés que ceux dont nous avons examiné la teneur dans ce chapitre. Pour Elvin, le problème de Needham est loin d'être résolu. Il conclut son commentaire en nous invitant à examiner des variables plus précises que celles de Needham, et met l'accent sur leur « désagrégation » dans une approche des facteurs sociaux bien différente. En ce qui concerne les universités, par exemple, une analyse plus spécifique des institutions est, de son point de vue, nécessaire si l'on veut défendre l'argument de la supériorité européenne. Qu'avaient-elles de si particulier, ces universités européennes, pour que le progrès scientifique

s’opère avec cette rapidité ? Telle est la question que pose Elvin. De même, c’est sous cet angle qu’il convient, selon lui, d’aborder le concept mathématique de probabilité, notion qui n’aurait pas encore été formellement élaborée dans la Chine de 1600. S’il est vrai que les principes généraux n’étaient pas encore énoncés, on disposait cependant d’une connaissance pratique de la notion de probabilité par le biais des jeux de société, dont certains, tel le backgammon, venaient d’Occident, et d’autres — les dominos, par exemple — d’Orient. Ce savoir pratique n’avait pas fait l’objet d’une théorisation parce qu’il était de l’ordre d’un secret professionnel pour les joueurs. On ne divulgue pas les secrets qui vous font manger ! Mais les joueurs avaient certainement en leur possession les éléments susceptibles de déboucher sur un « calcul de probabilité rudimentaire ». Les chiffres n’ayant jamais été publiés, « il n’y eut jamais la codification, la généralisation ou le progrès qui vont avec la mise en circulation publique[71] ». C’est là un excellent exemple de la manière dont l’expression écrite, en rendant explicites les principes de la science, semble aussi les rendre plus « théoriques », leur évolution dépendant en fin de compte de l’évolution du mode de communication.

Ici aussi, on aurait avantage à utiliser une grille plutôt qu’à recourir à des distinctions de catégories qui tendent à assimiler chaque tradition à un pôle unique. On ferait alors apparaître la concentration des diverses caractéristiques d’une tradition donnée à une époque donnée, ainsi que les variations dans le temps, l’activité la plus « désintéressée » étant associée à la « science » et l’activité la plus immédiatement utile à la « technologie », mais l’une n’étant pas totalement coupée de l’autre. De même, aucune des deux activités ne serait unilatéralement associée à l’un ou l’autre des continents.

Les catégories binaires n’admettant ni la pluralité ni la contradiction, elles soulèvent encore d’autres problèmes. Dans un passage où il s’adonne à la spéculation, Needham envisage l’idée que la Chine puisse résoudre les dilemmes éthiques que pose la « science moderne » ; elle en serait capable, dit-il, parce qu’elle dispose, depuis deux mille ans, d’un « puissant système éthique qui n’a jamais reçu le support d’une autorité surnaturelle[72] ». Il fait référence au confucianisme. Mais les systèmes de croyance chinois comprenaient aussi le bouddhisme, le culte des ancêtres et des divinités locales[73]. En revanche — et nous avons vu l’importance de cela pour le savoir —, la Chine n’était pas sous la domination d’une idéologie religieuse unique contrairement aux pays du monde chrétien, islamique ou judaïque. La pluralité chinoise a certainement facilité une plus grande exploration de la « nature ». Il n’en existait pas moins nombre de manifestations et de sanctions « surnaturelles ». Needham prend l’exemple du confucianisme : voilà qui témoigne d’une tendance à puiser, dans la totalité des

systèmes de croyance d'une société, un élément unique (le plus représentatif de la culture écrite), pour le rattacher à d'autres aspects de la culture que l'on tente d'expliquer, dans une démarche qui est celle de bon nombre d'historiens et de sociologues. Mais c'est une erreur que de négliger la diversité et les contradictions qui se font jour, à une époque donnée, dans les systèmes de croyance — une erreur, qui plus est, qui induit une historiographie insatisfaisante.

Un autre problème inhérent à la démarche catégorisante — j'y ai déjà fait allusion — concerne la tendance (ce n'est rien de plus) à attribuer aux catégories plus de permanence qu'elles n'en ont en réalité. En tant que biologiste, Needham se garde bien de recourir à la catégorie du « racisme » dans l'acception courante du mot, mais son exposé est çà et là ponctué de références à une distribution héréditaire des tendances culturelles. Il parle ainsi du « très noble *instinct* éthique des juifs[74] », ou encore du « génie » chinois[75]. Sans doute faut-il entendre ces mots au sens métaphorique, mais ils semblent traduire une croyance quasi biologique en une continuité culturelle — notion qu'il convient de manier avec prudence et surtout de nuancer. Je partage l'avis d'Elvin sur ce point, à savoir que Needham a, de la Chine, une conception totalement ahistorique, dans laquelle ni la culture ni la société ne changent avec le temps. De même pour l'espace : l'empire est, pour lui, une entité aussi homogène qu'un État-nation. La tendance naturelle de Needham est d'aller vers la continuité. Là encore, une grille permettrait de mieux percevoir quelles fluctuations, transformations et retours à des modèles antérieurs s'opèrent au fil de l'histoire[76].

Les problèmes que soulève l'histoire sociale de Needham deviennent particulièrement clairs dès lors qu'il pronostique l'avenir de la Chine. Loin d'imiter l'Occident, la Chine verrait se « développer une société de type socialiste, bien plus en accord avec son passé que n'importe quelle forme de capitalisme[77] ». On ne peut savoir quel regard Needham aurait porté sur les actuels aménagements en Chine, mais nombreux sont ceux qui ne les diraient plus « socialistes[78] ». Quoi qu'il en soit, les exemples de Hong Kong, de Singapour ou de Taïwan ne semblent pas attester le type d'incongruité à laquelle Needham fait allusion. Ses catégories sont par trop exclusives, tant pour le présent que pour le passé.

Abstraction faite de l'excessive foi de Needham en une continuité culturelle ou historique, un autre point est problématique dans son exposé des raisons qui ont permis un essor « unique » de la science moderne — tout comme de la Renaissance, de la bourgeoisie et du capitalisme — en Occident. Je tiens à préciser que ce problème ne diminue en rien l'immense pas en avant que Needham nous a permis d'accomplir dans notre compréhension de la Chine.

Mais le problème auquel nous nous heurtons ici est celui-là même auquel nous confrontent l'analyse du capitalisme par Braudel ou encore la description de la ville médiévale par Weber — pour ne rien dire de sa conception des apports du protestantisme à l'esthétique. Toutes ces explications sont biaisées parce que exclusivement préoccupées, sans aucune justification, de l'Europe post-renaissante et de ses extraordinaires accomplissements en matière de sciences, de techniques, etc. Mais dès lors que ces prouesses deviennent un critère de « modernité » que l'on oppose à d'autres formes, le « problème de Needham » se pose en des termes catégoriels, essentialistes, qui excluent une prise en compte des développements ultérieurs de l'Orient, qu'ils soient économiques, politiques ou scientifiques. Ces développements exigent un autre type d'explication historico-culturelle, sur la longue durée. Si l'on prend l'Europe contemporaine ou la science européenne comme point de référence, il est évident que tout le reste va paraître déviant et déficient. C'est un problème général qui se pose à tous les historiens européens d'aujourd'hui qui étudient d'autres époques ou d'autres lieux. Dès lors que la science européenne récente est considérée comme la norme, la différence prend une valeur quelque peu négative et tout le reste, considéré comme indigent, est rapporté à un « échec » qu'il s'agit d'expliquer.

Chapitre II

LE VOL DE LA « CIVILISATION » : NORBERT ELIAS ET L'ABSOLUTISME EUROPÉEN

L'histoire du monde se donne volontiers comme une description du processus civilisateur et des « civilisations », ainsi qu'on appelle ces grandes entités rassemblant les sociétés issues de l'âge du bronze, qui sont autant de cultures en conflit, si l'on en croit Samuel Huntington[1]. Vu sous l'angle de l'ethnocentrisme, ce conflit se solde toujours par le triomphe de l'Occident. Certains spécialistes avertis reconnaissent certes que la victoire — si le mot de victoire reste approprié dans un monde aussi interactif que le nôtre — est temporaire ; et quelques-uns vont même jusqu'à considérer qu'entre l'Orient et l'Occident, les accomplissements se sont, dans le passé, distribués plus également qu'on ne le postule souvent. Les thèses ethnocentriques les plus extravagantes non seulement présentent la supériorité actuelle ou récente de l'Occident comme un phénomène potentiellement définitif, mais aussi l'interprètent en fonction des seules transformations qui se sont opérées dans la société européenne, au mieux depuis le XVI^e^ siècle, mais souvent bien avant cette date. Le travail du sociologue Norbert Elias sur le processus de civilisation[2] illustre clairement cette attitude : la visée de l'auteur — faire toute la lumière sur le processus — se voit entravée par les limites que lui impose son regard sur les cultures humaines.

Le mot de « civilisation » a des emplois très divers. L'emploi le plus fréquent est celui qui l'oppose à la barbarie — les deux concepts ayant pris leur forme respective dans le monde grec et dans le regard que celui-ci portait sur ses voisins du Nord, du Sud et de l'Est. Le terme de « barbarie » fut donc d'emblée marqué au sceau de l'ethnocentrisme — le « barbare » désignant l'autre qu'on méprise —, mais il était doublé d'une acception plus rationnelle puisque les habitants des villes (*cives*, les citoyens) appliquaient le qualificatif de « barbares » à ceux qui vivaient à l'extérieur des murs et exerçaient une activité plus rurale. Le couple civilisé/barbare fut plus tard repris par les anthropologues et les archéologues occidentaux, hors de tout élément d'appréciation morale : « civilisé » s'appliquait à la « culture des villes », aux sociétés complexes nées vers l'an 3000[3] sous l'âge du bronze, qui connaissaient l'usage de la charrue, de l'écriture, et avaient une production artisanale ; l'adjectif « barbare », quant à lui,

désignait les sociétés pratiquant une agriculture plus simple, dite à la houe.

Reste que, dans le langage courant, l'acception ethnocentrique, et le jugement de valeur qui l'accompagne, continuèrent de prévaloir. Dans les situations coloniales, l'adjectif « barbare », employé par les Européens, désignait les membres et les « coutumes » des cultures « autres » avec lesquelles ils étaient en contact. Aujourd'hui, il est utilisé avec la même fréquence, et de façon toujours péjorative, pour parler des immigrés ou de ceux qui, en prônant une résistance active, refusent de souscrire aux règles communes. Quant à son antonyme, « civilisé », il a fait retour dans les pages du livre tant acclamé de Norbert Elias, où il est employé dans un contexte fondamentalement européen.

J'entends faire trois choses dans ce chapitre. Premièrement, utiliser le matériau dont on dispose sur le Japon de la période Heian, la Chine et d'autres cultures orientales pour contester la thèse d'Elias, qui confine le processus civilisateur au seul contexte européen, rendant ainsi l'Europe responsable de ce que j'appelle un « vol de la civilisation ». Deuxièmement, juxtaposer le projet exprimé dans la réflexion sur le processus de civilisation[4] et les expériences faites par l'auteur au Ghana, où il enseigna vers la fin de sa vie, afin de mettre en évidence le rapport plus général d'Elias à ce que les anthropologues appellent les « cultures autres » (notamment les cultures non civilisées, barbares) et de montrer que son entreprise est en fait d'autocongratulation[5]. Troisièmement, avancer quelques considérations méthodologiques nécessaires si l'on veut expliquer la distance qui sépare les données dont Elias a pu disposer des interprétations auxquelles il est parvenu. La thèse d'Elias pourra être considérée, par certains, comme caduque, mais elle fait encore de nombreux adeptes en France — où elle est reprise, notamment, par l'éminent historien Roger Chartier —, en Hollande, en Allemagne et en Grande-Bretagne, où paraît la revue *Figurations*, animée par un groupe de sociologues intéressants. Par ailleurs, de nouvelles éditions des ouvrages d'Elias continuent de paraître, rendant tout à fait actuelle la question de l'étude comparée du processus civilisateur.

Le point de départ de toute l'entreprise d'Elias est la déclaration de Kant selon laquelle nous sommes « civilisés à satiété pour exercer les politesses et les convenances sociales[6] ». Le « nous » désigne les Européens. Le véritable coup d'envoi est donné à l'étude lorsque Elias entreprend d'analyser la « sociogenèse des concepts de "civilisation" et de "culture" », c'est-à-dire de décrire la manière dont la notion très populaire de civilisation s'est transformée en Allemagne jusqu'à devenir un concept quasi analytique. Selon cette perspective, nous sommes civilisés et les autres sont des sauvages — ou des païens (des habitants du *pagus*, des campagnes), voire constituent une sorte de *Lumpenproletariat* qui

s’immisce entre nous. Selon Elias, le concept de civilisation, dans sa fonction générale et ses caractéristiques communes, exprime « la conscience que l’Occident a de lui-même », résume tout ce qui fait que l’Occident s’estime supérieur aux autres sociétés et signale ses caractéristiques propres dans son rapport à la modernisation. (Le terme de modernisation est mien ; Elias parle du « progrès de l’Occident[7] ».) Lui qui critique cette notion de progrès dans l’utilisation qu’en font d’autres sociologues[8] justifie ici son emploi en disant qu’il s’en remet à l’usage populaire. Le fait qu’il adopte la terminologie des acteurs sociaux contribue bien sûr à l’ethnocentrisme de son travail, puisque les locuteurs sont européens. Il en résulte que l’emploi du mot progrès n’est pas sans rappeler ce que l’humanisme a pu désigner dans certains cercles : les accomplissements des Européens pendant la Renaissance, voire avant elle.

L’effort d’Elias pour « historiciser » les concepts de civilisation et de culture est intéressant puisqu’il considère que, à l’inverse des concepts scientifiques, leur usage n’est pas dissociable des particularités du contexte social. Mais c’est là une idée qui complique grandement leur maniement pour l’analyse, dans la mesure où elle installe Elias dans une perspective où seul le contexte social occidental peut être envisagé. La civilisation est la somme de ce que l’Occident estime avoir accompli et des attitudes qui s’y rapportent. Mais cette vision-là, de ce qu’on accomplit par rapport aux autres, d’autres sociétés complexes l’ont aussi. De ce point de vue, le terme de « civilisation » a, sous la plume d’Elias, un sens bien différent de celui qu’adoptent les historiens des sociétés primitives, qui associent la notion de civilisation à l’adjectif « civil » (au sens où nous dirions « urbain »), pour désigner la culture des villes, et tout ce qu’a produit la révolution urbaine de l’âge du bronze. Le cadre de référence auquel nous devons rapporter le travail d’Elias semble bien différent : il est de type évaluatif.

Elias fonde sa réflexion sur l’émergence de schémas de comportement tant sociaux que psychologiques. Dans le premier cas, il parle de « sociogenèse » et dans le second, de « psychogenèse ». Son idée est que, après le Moyen Âge, la censure sociale a commencé à peser de plus en plus sur le comportement individuel, entraînant la sociogenèse de sentiments tels que la honte et la délicatesse et, plus généralement, le développement d’une attitude civilisée. Puis cette dernière s’intériorise à son tour, les mécanismes de civilisation évoluant d’une contrainte externe à une censure interne, la honte se transformant en culpabilité (une idée qui rappelle Freud). L’ensemble du processus qui mène du *Naturvolk* à la civilisation ne s’est accompli qu’une seule fois dans l’histoire : dans l’Europe moderne. Selon Elias, ce phénomène trouve son origine dans le passage du féodalisme à l’absolutisme. L’organisation sociale se hiérarchisant et se complexifiant toujours davantage, elle imposa à la conduite des individus des

restrictions de plus en plus pressantes, si bien qu'elle finit par s'intérioriser.

Avant d'entamer une analyse de son argumentation, Elias prend la peine d'exposer ses intérêts théoriques et méthodologiques. Le préoccupe, en particulier, l'infléchissement de la sociologie de son temps — il fait référence principalement à Talcott Parsons — vers une sociologie « des états » (plutôt que des processus), qui néglige les questions des mutations sociales s'opérant sur la longue durée, c'est-à-dire la « sociogenèse et le développement des formations de toutes sortes »[9]. Le grand mérite d'Elias, c'est d'avoir maintenu vivante la tradition de la sociologie historique telle qu'elle s'incarne dans les œuvres de Marx et surtout de Max Weber, alors qu'elle faisait l'objet d'un rejet de la part, entre autres, des sociologues « post-modernes »[10].

Je ne suis pas en train d'affirmer que la comparaison est la seule stratégie que puissent adopter l'histoire, l'anthropologie ou les sciences sociales. Il y a de la place, à l'évidence, pour ceux qui veulent concentrer leur recherche sur les Nuer, les cultures nilotiques ou la Bosnie médiévale, ou même les modes de comportement de l'Europe renaissante. De même, il y a sans doute aussi de la place pour un type d'enquête qui, sans entrer dans une étude très vaste ou une comparaison systématique, comporte une réflexion générale sur l'histoire humaine. En ce qui me concerne, je préférerais qu'on classe ce type d'enquête sous une rubrique bien distincte — celle de l'« anthropologie philosophique », par exemple, telle que la pratique Habermas. Mais si le but est de dire quelque chose à propos des différences entre certains types de société (quelle que soit la définition qu'on en donne), ou même seulement de postuler l'existence de telles différences générales, alors il n'y a pas d'autre méthode que la comparaison systématique. Dans un ouvrage récent, Pomeranz, qui reconnaît l'ethnocentrisme de la plupart des théories sociales classiques, déclare :

> Le choix que font aujourd'hui certains spécialistes « post-modernes » d'abandonner la comparaison interculturelle pour se concentrer presque exclusivement sur le caractère contingent, particulier et peut-être inconnaissable à connaître de « moments historiques » rend impossible ne serait-ce que d'aborder la plupart des grandes questions de l'histoire (et du monde contemporain). Il semble donc préférable d'opposer aux comparaisons gauchies des comparaisons de meilleure qualité

ce qui suppose que l'on traite les deux membres de la comparaison comme des déviations plutôt que de postuler que l'un des deux est la norme[11]. C'est là un objectif que devraient viser toutes les sciences sociales, et auquel nous invite le travail de Weber comme celui d'Elias.

Malgré une démarche à certains égards problématique, Elias a eu une influence sur le développement de l'analyse sociologique, même si cette influence ne s'est jamais étendue au-delà du cadre européen. À preuve, une étude intéressante de Stephen Mennell sur l'évolution de l'alimentation en France et en Angleterre — étude au contenu historique, mais dont le cadre est

sociologique. Mennell reprend d'Elias, par exemple, l'idée d'une « sociologie figurationnelle » inhérente à sa démarche, mais en réalité assez obscure :

> Le mot de « figuration » est utilisé pour décrire les modalités selon lesquelles les individus se trouvent liés au sein de groupes, d'États, de sociétés — il désigne des schémas d'interdépendance qui englobent toutes les formes de coopération et de conflit, et dont la caractéristique est d'être très rarement statiques ou immuables. À l'intérieur d'une « figuration » sociale en évolution, les modes de comportement, les goûts culturels, les idées intellectuelles, la stratification sociale, le pouvoir politique et l'organisation économique sont inextricablement mêlés et entretiennent des liens complexes, dont il faut analyser l'évolution au fil du temps. Le but est de fournir une explication « sociogénique » des raisons pour lesquelles un type de figuration en devient un autre[12]...

Ce qui ressort de tout cela, chez Elias comme chez Mennell, est une sociologie historique appliquée à l'Europe. Celle-ci implique nécessairement l'analyse des événements sur la durée, et l'introduction du concept de « figuration » vise à rendre compte de la question du changement et de la continuité. Mais qu'ajoute ce concept à ce que nous savons déjà grâce à tous les autres concepts sociologiques ou anthropologiques ? Pas grand-chose. En outre, il y a toujours ce même problème, à savoir que les figurations, tout comme les civilisations, n'ont guère de base comparative. Mennell rappelle l'hypothèse d'Elias[13], selon laquelle « l'une des particularités de la société occidentale réside en ceci que la réduction des contrastes de culture et de comportement se fond avec l'amalgame de traits initialement dérivés de niveaux sociaux très différents[14] ». Je doute que cette caractéristique soit purement occidentale, qui n'est du reste même pas étayée par l'ombre d'une preuve[15]. Et ni le livre original ni les commentaires d'Elias sur le Ghana ne témoignent d'une quelconque compréhension globale de la variété des sociétés, comportements et figurations produits par l'être humain. Si une telle compréhension n'est pas indispensable pour produire un travail universitaire de qualité, son absence, s'agissant d'un trait aussi général que l'analyse du « processus de la civilisation », constitue une entrave sérieuse.

Elias défend l'idée, très juste à mon avis, qu'il nous faut mettre de côté l'idéologie des sciences sociales et nous appliquer à améliorer la base factuelle. Mais le problème est que, dans son étude, la base factuelle est très réduite. Par ailleurs, il est difficile d'estimer, même dans sa monographie précédente, jusqu'à quel point une certaine idée de « progrès » reste attachée à son concept de civilisation, de centralisation et d'intériorisation des contraintes dans l'évolution des mœurs. On a beaucoup commenté ces idées de « progrès » et de « processus » chez Elias, notamment dans leur rapport avec certaines visions antérieures de l'évolution et du développement, mais il est clair que, dans *La civilisation des mœurs*, c'est à la transformation vectorielle, sur la longue durée, de la société et de l'individu qu'il s'intéresse.

Elias, en outre, déplore la rareté des travaux portant sur « la structure et le

contrôle des affects humains » sauf en ce qui concerne « les sociétés plus évoluées d'aujourd'hui ». Il prend acte du manque de données documentaires concernant les autres sociétés, mais considère qu'il a lui-même résolu cette question pour ce qui est, d'une part, de la différenciation au niveau sociopolitique (les « contrôles » exercés par « l'État ») » et, d'autre part, des modifications à long terme du contrôle des affects, celles-ci se manifestant empiriquement par la « progression du seuil de sensibilité » à la pudeur et à la répulsion. Cette idée d'une « progression » pose problème. Bien qu'Elias veuille substituer un modèle empirique aux théories métaphysiques qui règlent en général la question de l'évolution en sociologie, il rejette aussi bien l'idée d'évolution « au sens du XIXe siècle » que celle, contemporaine, de « mutation sociale » indifférenciée[16]. Il considère plutôt l'évolution sociale sous la forme d'une de ses manifestations : le processus de formation de l'État, tel qu'il s'est étendu sur plusieurs siècles et s'accompagne d'un processus complémentaire, celui de l'évolution de la civilisation. Elias entend « poser les bases d'une théorie sociologique, à la fois non dogmatique et empirique, du processus social en général et de l'évolution sociale en particulier[17] ». On pourrait s'attendre, dans ces conditions, à ce que le premier concept auquel il soit fait un sort soit celui de *Naturvolk*. Mais, poursuit Elias, le changement social (un changement « structural », selon lui) évolue vers une « complexité plus ou moins grande » au fil des générations[18]. Il est difficile, tant elle est générale, d'évaluer de quelle manière cette théorie peut s'appliquer à d'autres contextes. En même temps, Elias confine à la seule modernité européenne la notion de formation de l'État et de civilisation. D'un point de vue théorique, cette focalisation sur l'Europe est indéfendable, d'autant que le processus de formation de l'État a fait l'objet d'une analyse appliquée à un contexte beaucoup plus vaste sous la plume d'autres auteurs allemands, tels que l'anthropologue Robert Lowie, par exemple.

LE PROCESSUS CIVILISATEUR

Elias ouvre la préface de son ouvrage le plus connu par ces mots : « L'objet central de cette étude, ce sont les modes de comportement considérés comme typiques de l'homme occidental civilisé. » Sa thèse est que, pendant toute la période « médiévale-féodale », l'Europe n'était pas civilisée. Le processus de « civilisation » de l'Occident s'est opéré plus tard. En quoi le comportement et la « vie affective » ont-ils changé après le Moyen Âge ? Comment pouvons-nous reconstruire le « processus psychique de la civilisation » ? La transformation, selon Elias, a pris la forme notamment d'un rapport différent à ces deux sentiments que sont la « pudeur et la délicatesse » ; ont changé les normes qui régissent ce que la société exige et ce qu'elle interdit. Le seuil du déplaisir instillé par la société s'est déplacé, si bien que la question des peurs « sociogéniques » est devenue l'un des problèmes centraux du processus de civilisation, lequel se caractérise par l'intériorisation des sanctions sociales. Comparés à nous-mêmes, certains individus, suggère Elias, paraissent plus puérils, moins adultes : ils n'en sont pas au même stade du processus civilisateur. Si Elias ne va pas jusqu'à poser notre « mode civilisé de comportement comme le plus avancé de tous les modes de comportement possibles de l'humanité », il n'en considère pas moins que l'idée même de « civilisation » constitue « l'expression de la conscience occidentale[19] ». C'est par ce même terme, ajoute-t-il, que la société occidentale tente de caractériser sa supériorité.

Elias fait observer qu'il s'agit désormais pour les hommes de « rechercher l'harmonie et les égards réciproques, que l'individu fait bien de réfréner son émotivité » ; ces idées voient le jour en France, notamment dans la littérature de cour, et en Angleterre[20]. Absentes de la société féodale, elles sont un produit de la vie de cour des monarchies absolues de l'Europe post-médiévale. Et Elias d'ajouter : « De fait, des situations analogues, la vie dans le "monde" ont abouti partout en Europe à des règles de conduite et à des comportements semblables. » Autrement dit, le processus de civilisation est, pour Elias, lié à la « modernisation » de l'Europe.

L'une des caractéristiques de ce processus est l'évolution des mœurs accompagnant la naissance de l'État à partir de la Renaissance : le voile jeté sur les fonctions corporelles, tant en paroles qu'en actes ; l'introduction progressive

d’objets médiateurs entre la nourriture et la bouche ; l’attitude plus formelle imprimée aux mouvements, aux gestes et aux postures. Elias tire sa documentation des manuels de conduite (ouvrages qui méritent d’être traités avec plus de sérieux, selon lui, que nos actuels « livres d’étiquette ») ainsi, entre autres sources écrites et visuelles, que des manuels français de savoir-vivre. Les conseils donnés, tout comme les comportements eux-mêmes, sont étroitement liés à la classe sociale — ils visent les couches supérieures de la société, ou plutôt entendent instruire les classes moyennes de ce que doit être le mode de conduite des classes supérieures. Ces manuels, à l’instar de la plupart des livres de cuisine et des autres formes de stratification du comportement, se destinent prioritairement à la bourgeoisie et non à l’aristocratie — ils sont faits pour une classe d’« aspirants », et non de confirmés. En même temps, ils opèrent une distinction de genre entre éléments « supérieurs » et « inférieurs », notamment dès lors que ces groupes, ou certains de leurs membres, sont en passe de voir leur statut social changer.

L’un des points problématiques de l’exposé d’Elias est le suivant : s’il est vrai que certains éléments relatifs au comportement, tels que l’utilisation de la fourchette, furent de véritables nouveautés pour l’Europe, il en est d’autres, et non des moindres, que l’on peut rapporter à des modèles classiques antérieurs. Ces modèles classiques, comme on le sait, jouèrent un rôle important à la Renaissance, période de régénération plutôt que de génération (sociogenèse)[21]. À l’instar des cultures, les sociétés européennes traversaient un processus de re-civilisation ; et celui-ci consistait non seulement à recréer, mais aussi à récupérer ce qui avait été perdu après la chute de Rome. La distinction sociale inférieur/supérieur ne disparut évidemment pas au Moyen Âge, même pendant la période où il n’était pas encore question de « courtoisie » ni d’« honneur du chevalier ». Reste que l’Occident médiéval connut une très longue période d’indigence de la culture bourgeoise, de cette culture des villes (« civilisation ») qui avait été florissante dans le monde classique. Même parmi la noblesse, certaines « grâces » s’étaient perdues.

Elias entreprend une description de la vie sociale en Europe après le Moyen Âge. Bien qu’il prenne en considération les changements sociopolitiques intervenus après le féodalisme, il ne fait pas de cette grande transformation socio-économique que fut le « capitalisme » ou l’industrialisation l’élément central de son étude, contrairement à Marx ou à Weber. L’analyse de Marx, Elias la rejette en raison de l’identification de l’auteur à la classe ouvrière et de sa foi dans le progrès de l’humanité ; quant à la méthode historique de Weber, elle est incompatible avec l’intérêt que porte Elias à la notion de processus — de préférence à l’abstraction, la distinction, la séparation —, dans la mesure où elle

installe des types idéaux. Ce souci du processus ramène Elias au Moyen Âge européen, qui contraste avec ce que devint la « civilisation » plus tard. Peu importe, pour lui, ce qui s'est passé avant ou ailleurs. Il ne traite ni de la civilisation de l'Antiquité ni de la civilisation orientale.

Cette question du processus civilisateur, Elias l'aborde comme s'il s'agissait d'une évolution unilinéaire qui aurait débuté en Europe, à la Renaissance. Les cultures autres ou antérieures n'étant pas prises en considération, le processus civilisateur en vient à constituer un aspect de la modernité, le maillon d'un processus plus général qui, comme tel, devrait inclure les transformations socio-économiques marquant la naissance du capitalisme (selon l'analyse marxiste ou weberienne) ainsi que l'évolution des systèmes de savoir ; mais ce sont des aspects auxquels Elias ne s'intéresse guère. Un autre problème concernant l'analyse d'Elias est que la répression et l'étiquette dont il est question dans les manuels qu'il commente se retrouvent dans tous les grands systèmes de stratification — par « grands systèmes », j'entends ceux qui concernent les civilisations postérieures à l'âge du bronze, lesquelles s'étendaient de l'Asie orientale à l'Europe occidentale. Voire plus loin, jusqu'à certaines régions de l'Afrique et de l'Océanie, les missionnaires musulmans ayant favorisé la diffusion de nouvelles formes d'attitudes « policées », notamment de certaines pratiques d'hygiène, à bon nombre d'autres cultures — phénomène que l'on retrouve aussi en Chine, lorsque les institutions d'enseignement permirent la diffusion, à travers l'immensité du territoire, d'un ensemble de manières, de rites et de doctrines issus du confucianisme. Et nous pourrions peut-être même inclure certaines cultures qui ne connurent pas l'âge du bronze : dans certains pays d'Afrique culturellement « plus égalitaires » (et néanmoins stratifiés), ces modes de comportement ne concernent pas tant des groupes (des « classes ») que des individus détenant une charge particulière, comme celle de chef, par exemple. Nous avons là un autre exemple du type de comportement policé qu'étudie Elias, mais il est affranchi des hiérarchies qui caractérisent les sociétés stratifiées de l'Eurasie. Voilà qui montre la faiblesse de l'idée d'évolution telle que la conçoit Elias ; non que toute conception de l'évolution soit faible. Sont faibles celles qui s'appuient sur des développements à relativement court terme en Europe et qui traitent l'apparition de comportements « de classe » (dans une situation culturelle donnée) comme un événement unique plutôt que comme un processus récurrent.

Cette focalisation sur l'Europe et ce rejet violent de l'abstraction distinguent aussi Elias du sociologue Émile Durkheim[22]. Marx et Weber n'omettaient certes pas d'inclure des données sur l'Asie dans leurs travaux ; c'était même pour eux un matériau indispensable à la compréhension de la physionomie du capitalisme

en Europe. Ils savaient, par ailleurs, peu de choses des cultures « autres » (plus simples). Ce n'était pas le cas de Durkheim, qui a assigné un cadre beaucoup vaste à son étude du développement humain. Bien qu'Elias évoque souvent la division du travail, il omet de mentionner l'immense étude comparative accomplie par le sociologue français, n'envisageant les débuts de la modernité que depuis une perspective étroite. Si Elias avait été au fait du travail de Durkheim, il aurait sans doute, étant donné son intérêt pour la psychologie, prêté plus d'attention à la question de l'intériorisation de la division du travail telle que l'expose Durkheim sous la rubrique « solidarité organique et solidarité mécanique » — la première définissant la nature des rapports dans les sociétés simples, non différenciées, et la seconde les modalités selon lesquelles les groupes ou les individus se lient les uns aux autres dans les sociétés complexes. Ces deux formes de la division du travail, Durkheim les réunit sous l'intitulé de « densité morale », concept bientôt repris par certains anthropologues tels qu'Evans-Pritchard. Pour Elias aussi, l'intérêt porté aux origines sociales va toujours de pair avec le souci de la psychogenèse[23], dans la mesure où il considère, à juste titre, que l'extérieur et l'intérieur, le social et l'individuel sont les deux faces de la même médaille.

Malgré le peu de profondeur de champ historique qui caractérise le travail d'Elias du point de vue de l'analyse culturelle, nous devons prendre en considération, de façon très sérieuse, l'intérêt qu'il porte constamment à la question de la sociogenèse — d'autant que les anthropologues du XX^e^ siècle qui se sont penchés sur les cultures d'avant l'écriture n'ont accordé qu'une importance minime à la question de savoir comment naissent les institutions, voire l'ont totalement négligée. La recherche historique avait certes ouvert la voie dans ce domaine. Enquêter sur la psychogenèse est une tâche nécessairement problématique du fait même de la nature des preuves, mais traiter de la naissance des institutions, pourvu qu'on se dote d'une base historique, comparative ou même théorique raisonnable, constitue un champ de recherche parfaitement légitime.

Voilà qui nous amène à l'exemple qui est au cœur de l'argumentation du livre, à savoir la sociogenèse de l'absolutisme[24], dont Elias, à l'instar d'Anderson dans son *Lineages of the Absolutist State*[25], considère qu'il occupe une place stratégique dans le processus de civilisation — une place similaire, en fait, à celle qu'occupe le despotisme, ainsi que nous le verrons au chapitre 7. Le processus de formation de l'absolutisme serait lié à l'« augmentation de la répression et de la dépendance » et renvoie à la problématique kantienne qui constitue le noyau même de l'entreprise d'Elias, à savoir la charge que font peser les « contraintes sociales » sur l'homme civilisé. Toute sociogenèse ou évolution

sociale s'accompagne toujours d'une « psychogenèse » intériorisée : aux contraintes sociales imposées par l'absolutisme répond, selon Elias, le contrôle exercé par le surmoi. Le recours aux concepts freudiens indique une similitude de vues, quant à la question du progrès social, entre Elias et l'auteur de *Malaise dans la civilisation*[26].

Il est fait une allusion au fonds commun d'idées auquel puisent Elias et Freud dans l'écrit de Freud intitulé *L'avenir d'une illusion*[27] dont James Strachey, qui fut le traducteur et l'éditeur de Freud en Angleterre, dit qu'il traite de « l'antagonisme inconciliable entre les exigences de l'instinct et les contraintes de la civilisation[28] ». « La civilisation est quelque chose qui a été imposé à une majorité résistante par une minorité qui avait compris comment s'arroger les moyens d'accéder au pouvoir et à la richesse[29] », c'est-à-dire dans des conditions qui sont exemplairement celles de l'absolutisme, et non celle du système démocratique que l'idéologie plus tardive exigera. Les « masses sont paresseuses et dépourvues d'intelligence », disait Freud[30] et doivent être soumises à la coercition, du moins jusqu'à ce que l'éducation leur permette d'intérioriser les contraintes : elles cesseront alors de haïr la civilisation et reconnaîtront ses bienfaits, parmi lesquels le sacrifice de l'instinct.

C'est une vision de la civilisation similaire à celle que prône Elias qui est ici évoquée, et ses bienfaits incluent la reconnaissance de la beauté, la propreté et l'ordre. La question du bain est un élément important du processus civilisateur, et l'usage du savon devient l'unité de mesure du degré de civilisation[31]. En fait, le passage de Freud semble détailler toutes les composantes qui vont venir nourrir la thèse d'Elias sur l'essor de la civilisation en Europe. Qui plus est, l'accent se déplace du matériel au mental. Pour Freud, le sentiment de culpabilité constitue « le problème le plus important dans le développement de la civilisation » : « Nous payons notre progrès dans la civilisation d'une perte du bonheur à mesure que s'aiguise le sentiment de culpabilité[32]. » Et dans une lettre célèbre adressée à Albert Einstein, *Pourquoi la guerre ?*[33], Freud déclare :

> Les modifications psychiques qui accompagnent le processus de civilisation [un processus « organique »] [...] consistent en un déplacement progressif des visées instinctives et une répression des mouvements pulsionnels[34].

L'argumentation développée, la conception de la civilisation, les notions de contrainte et de répression, la maîtrise d'une nature instinctive (animale), le rôle de l'autorité (l'absolutisme se présentant sous les espèces du père) : voilà autant d'éléments de ressemblance chez les deux auteurs, qui nous permettent de mieux comprendre quelle attitude Elias adopta à l'égard de ce qu'il appelait le *Naturvolk* lorsqu'il se rendit au Ghana et rencontra les populations locales. La naissance de l'État est directement liée au contrôle des émotions et des

comportements. Mais c'est là un phénomène qui ne concerne pas exclusivement l'Europe. Cette idée d'un contrôle de l'État associé à une intériorisation des conduites individuelles a des équivalents ailleurs : au Japon, par exemple. Ne serait-ce pas là, en fait, une justification a posteriori de l'existence même de l'État ? Dans son commentaire sur le grand roman japonais du XIe siècle, *Le dit du Genji*, le critique Kumazawa Banzan écrit : « Il est dans la nature du peuple de s'exprimer par les sentiments ; s'en remettre au cérémonial et à la vertu était le bénéfice résultant de l'influence des rois du passé[35]. » Autrement dit, les conditions qui passent pour avoir favorisé l'apparition de la civilisation sous l'absolutisme ne sont pas si différentes de celles qui caractérisent le prétendu despotisme asiatique. Il n'y a donc rien de spécifiquement européen dans cette conception du rôle de l'État. Et c'est de toute façon une erreur théorique que de considérer les sanctions de l'État comme la seule méthode apte à contrôler les conduites, à dicter les « lois », sauf si l'on considère la chose d'un point de vue purement terminologique. Dans les sociétés plus simples, la réciprocité est une sanction sociale très répandue, sans qu'il soit besoin d'une intervention de l'État.

Ces interventions, selon Elias, ont une influence sur les mœurs, de même que celles-ci subissent l'influence des changements externes. Elias concentre son analyse sur certains aspects du comportement quotidien, par exemple l'usage de plus en plus répandu des ustensiles de table (en particulier, la fourchette), du mouchoir, etc. L'augmentation de la consommation assortie de l'expansion du marché donne lieu, pendant toute la période analysée, à des transformations significatives au sein des cultures occidentales, notamment en ce qui concerne la façon de s'habiller et de se tenir à table. Mais la question que nous devons nous poser est la suivante : peut-on se satisfaire de sélectionner un ensemble particulier de facteurs culturels tout en négligeant ceux qui semblent aller dans le sens contraire ? Outre les transformations affectant les conduites individuelles, il faut prendre en considération l'augmentation de la belligérance et de la violence, sans oublier certaines attitudes qui eurent pour effet d'obliger Elias lui-même à quitter son Allemagne natale ; de même, il faut examiner certains relâchements dans le domaine du sexe, de la violation des droits de propriété ou d'autres formes d'action criminelle auxquelles nous assistons aujourd'hui.

À propos de la violence, Elias écrit : « On se rend parfaitement compte que les contraintes consécutives aux menaces armées, à la violence guerrière ou physique cèdent peu à peu le pas à un renforcement de la dépendance et de l'assujettissement qui se traduisent par une réglementation et un contingentement de la vie affective, par quelque forme de self-control, bref par des autocontraintes[36]. » Voilà une déclaration éminemment contestable, du moins au niveau de la société, si l'on considère l'usage qui est fait, depuis le

XXe siècle, des armes et de leur menace — un usage auquel nous sommes confrontés quotidiennement tant sur nos écrans de télévision que dans nos rues. Elias maintient néanmoins que les faits sociaux ne contredisent pas l'idée générale d'une autorégulation croissante de l'individu. Cette thèse, nous l'avons vu, se fonde plus ou moins sur l'opposition entre *Naturvolk* et sentiments plus « libres », sur le passage de la honte (produit d'une pression externe) à la culpabilité (résultat d'une intériorisation), sur une lecture freudienne, ou plus généralement psychanalytique, de la notion d'instinct et de pulsion et la manière dont la société s'applique peu à peu à les réguler. Pour Elias, la sociogenèse (comme dans l'absolutisme) semble être liée à la honte, et la psychogenèse (comme dans le surmoi), à la culpabilité.

Mais cette thèse soulève encore d'autres problèmes : en premier lieu, l'idée que toute vie sociale, partout au monde, suppose l'égard envers l'autre, sa prise en compte, une certaine retenue des émotions et discipline de la conduite, ne serait-ce qu'au titre de la réciprocité. S'il est possible qu'Elias ait raison lorsqu'il décrit l'évolution du comportement des Européens à table, tout cela n'a pas grand-chose à voir avec la notion générale d'égard pour l'autre telle qu'il en présuppose l'existence[37]. L'égard pour l'autre existe aussi ailleurs. En outre, comme nous l'avons vu plus haut, une certaine absence d'égard dans d'autres domaines semble accompagner l'évolution du comportement à table. La violence qui se fait jour aujourd'hui dans la famille et dans la rue n'est pas un mirage et il est difficile de concilier la vision vaguement progressiste d'Elias avec le fait qu'à l'époque même où il écrivait son livre, les nazis, tout en claquant impeccablement des talons et en se mouchant poliment le nez, massacraient des juifs dans toute l'Europe. Un livre traitant du comportement civilisé ne peut laisser pour compte ce genre de contradictions.

L'autre grand problème que suscite le livre d'Elias est que son analyse de la civilisation est totalement eurocentrique : il n'envisage même pas l'idée qu'un processus semblable ait pu concerner d'autres aires culturelles. Laissons de côté les sociétés de l'âge du bronze, auxquelles on applique souvent le terme de « civilisation », pour ne considérer que les cultures orientales récentes. L'historien comparatiste Fernandez-Armesto décrit les raffinements en usage à la cour du Japon de l'ère Heian, tels qu'ils nous sont présentés par Murasaki dans *Le dit du Genji* : « À la même époque, dans la chrétienté, la brutalité aristocratique devait être contrôlée, ou du moins canalisée, par l'Église. La racaille noble ne deviendrait civilisée — en mettant les choses au mieux — que par à-coups et après une longue période, et cela grâce au culte de la chevalerie, lequel a toujours représenté une éducation tant au maniement des armes qu'aux valeurs de civilité. De ce point de vue, il est assez stupéfiant d'imaginer

l'existence, de l'autre côté du monde, d'une culture dans laquelle la délicatesse des sentiments et l'art de la paix étaient spontanément célébrés par une élite laïque[38]. » Utilisant un concept semblable à celui d'Elias, Fernandez-Armesto écrit que le Japon exprimait un « projet collectif d'autocontrôle » — ce dernier mot étant considéré comme un terme clé[39]. Et ce n'est pas là la seule similitude. Il ajoute, en effet : « Comparées aux valeurs des autres cultures de cour du XIe siècle, celles de la période Heian ne sont pas si bizarres que la chrétienté voulait le faire accroire. » Al-Mu'tamid, par exemple, qui régnait sur Séville, partageait avec son homologue japonais « un goût efféminé, un amour du jardinage, un talent pour la poésie, un appétit des rapports avec son sexe ». Les différences étaient moins nombreuses que les Européens ne le considèrent volontiers.

Elias n'aurait certes pas eu de réticence à admettre que le processus civilisateur s'est aussi opéré en Chine (même si ce pays n'est mentionné que quatre fois au fil des pages de ce long ouvrage, dont deux fois dans des notes ajoutées ultérieurement) mais sa problématique et son mode d'explication sont si fortement marqués au sceau de l'eurocentrisme qu'ils ne laissent guère de place à l'étude des autres « civilisations », pour ne rien dire de celle des « cultures autres ». Cette situation s'explique en partie par le regard qu'il porte sur « les régularités » du comportement ordinaire que la comparaison systématique permet de découvrir ; pour lui, en effet, la valeur de ces régularités tient « *uniquement* à leur fonction de mise en évidence des transformations historiques[40] ». Mais autant que la structure, le changement est un aspect essentiel de l'étude de la société. On peut comprendre ce qui opposait tant Elias à Talcott Parsons et à la tradition que celui-ci représentait — de comparaison très généralisée, privilégiant l'analyse « synchronique ». Mais Elias lui-même évite toute comparaison plus poussée avec les autres sociétés, sauf sur le point d'un *Naturvolk* standardisé.

Mon expérience en tant qu'observateur de la société contemporaine m'invite à penser que le processus civilisateur, considéré sous l'angle de l'acquisition des « bonnes manières », n'est pas un mouvement rectiligne vers le progrès mais un phénomène beaucoup plus ambigu. Nous sommes fiers des changements qui se sont opérés dans notre manière de traiter les enfants (voir le travail de Philippe Ariès), les animaux, les femmes, les prisonniers de guerre, etc. Il y a certes quelque motif à parler de changement, mais avons-nous vraiment intériorisé cette nouvelle manière de nous comporter, comme le prétend Elias, en généralisant l'interprétation freudienne ? Et si oui, comment donc se fait-il que nos enfants soient victimes d'abus sexuels, au sein de leur propre famille d'abord, mais aussi à l'extérieur, du fait des pédophiles ? Pourquoi y a-t-il tant

de « familles brisées » ? Et pourquoi Guantanamo, Abou Ghraib et les violations de la Convention de Genève ?

Sur le plan technologique, des progrès ont incontestablement été accomplis en ce qui concerne les cultures urbaines, qui sont devenues plus complexes. Il s'est opéré, parallèlement, un passage des cultures fondées sur le luxe aux cultures de consommation de masse, ce qui a eu pour effet d'étendre les mœurs des couches supérieures de la société aux autres couches. Du reste, ces mœurs ont toujours fait l'objet d'un autocontrôle plus sévère dans les couches supérieures. Mais cet autocontrôle ne constitue pas nécessairement une intériorisation de conduites qui, dans le passé, se seraient extériorisées. Bien que ce soit là une idée fort répandue en Occident, tant dans l'opinion populaire que dans la théorie sociale de Freud, rien ne prouve que nous intériorisons et contrôlons nos conduites plus que les autres peuples. Toutes les sociétés sanctionnent le comportement de l'intérieur et de l'extérieur. L'idée concomitante selon laquelle certaines cultures (les nôtres) sont des cultures de la culpabilité dotées de sanctions internes tandis que d'autres (les leurs) se fondent sur le sentiment de honte et les sanctions externes est une idée à la fois égocentrique et indéfendable. C'est une conception eurocentrique de l'autre largement partagée, qui veut qu'il se maîtrise moins bien que nous, à l'instar du personnage de Caliban dans *La Tempête* de Shakespeare. Cette conception, qui ne repose sur aucune preuve digne de ce nom, a elle-même fini par constituer l'un des postulats de départ des nombreuses théories s'attachant à l'étude des formes différentes de vie sociale, et sa carrière a commencé bien avant celle d'Elias. Par exemple, le célèbre économiste anglais Malthus, qui écrivait au début du XIXe siècle, considérait le mariage tardif « conçu sur le modèle européen » comme une preuve de notre capacité à nous restreindre et à contrôler la courbe démographique — opinion qui, s'agissant de la Chine, fut définitivement démentie par Lee et Wang[41].

« Ce qui fait du processus de civilisation en Occident un phénomène singulier et unique en son genre, écrit Elias, est le fait qu'on y a procédé à une division des fonctions si poussée, à l'instauration de monopoles policiers et fiscaux si stables, à l'élargissement des interdépendances et de la compétition sur de si vastes espaces, qu'on n'en trouve pas d'autre exemple dans toute l'histoire de l'humanité[42]. » Mais est-ce bien là quelque chose qui peut se dire du XVIe siècle ? Quoi qu'il en soit, Elias ne prend en considération aucune autre partie du monde et, l'eût-il fait, il est probable, étant donné son postulat de départ sur les mœurs post-renaissantes, qu'il serait parvenu, tout comme Weber, à la conclusion que l'Europe est « unique ». Ce qui bien sûr est son destin. Mais l'idée implicite est qu'elle est unique sur le plan précis des facteurs qui ont conduit au processus de civilisation (ou au capitalisme). Pomeranz a récemment interrogé ces

présupposés[43], d'une manière qui me paraît tout à fait correcte[44].

La société occidentale, affirme Elias, a développé un « réseau d'interdépendances » qui couvre non seulement les océans, mais aussi l'ensemble des terres cultivables (acquises à la faveur de l'expansion européenne), rendant ainsi nécessaire d'« harmoniser les comportements d'individus dispersés dans de vastes espaces ». Elle a développé concomitamment « la maîtrise de soi, la contrainte continuelle, la modération des émotions, la régulation des pulsions rendues nécessaires par la vie dans les centres de ce réseau d'interdépendances[45] ». Ayant construit ce rapport entre expansion terrestre (le colonialisme européen) et interdépendance psychologique et précisé qu'il induisait un autocontrôle permanent (c'est-à-dire des surmoi plus complexes), Elias rattache le tout à la question de la ponctualité, du développement des techniques chronométriques, de la conscience du temps, mais aussi à l'usage de l'argent et d'un certain nombre d'autres « instruments d'intégration sociale ». Toutes ces nouveautés induisent la nécessité de subordonner les affects momentanés à des visées plus lointaines[46], à commencer par ceux des classes supérieures et moyennes. Cette réflexion concerne le « développement occidental » et les « sociétés occidentales », où règne une « division du travail très poussée »[47] (remarquons qu'Elias écrit *très poussée* et non *plus complexe*). Assurément ces sociétés, du fait de la conscience du temps, pratiquent une plus grande planification et donc une gratification retardée. Mais c'est là quelque chose qui exige souvent autant, si ce n'est plus, de contrôles externes qu'internes — or ce sont les contrôles internes qui, selon Elias, dominent ce type de société. Et il ne faut pas perdre de vue le fait que, toute « harmonisation » mise à part, la formation des États a aussi conduit à la violence à l'intérieur des frontières et hors de leurs limites, au colonialisme et à l'oppression, ainsi qu'à la « Pax britannica ».

Dans l'introduction qu'il ajouta à l'édition de 1968, Elias prend soin d'exposer ses intérêts théoriques et méthodologiques[48]. De fait, il est intéressant de recontextualiser le travail d'Elias par rapport à la théorie et à l'analyse sociale, où l'élément de comparaison qui s'impose est naturellement Max Weber. Pour ce qui est de faire valoir l'intérêt d'une approche comparatiste en sociologie, l'influence de Weber fut très importante. Mais ses analyses elles-mêmes n'ont parfois qu'une valeur limitée, l'idée que l'autorité traditionnelle constitue une catégorie uniforme étant trop restrictive et ne correspondant pas à ce que livre la pratique. La catégorie du « traditionnel » était une simple catégorie résiduelle pour Weber, et c'est aussi ce qu'elle est devenue pour Elias. Deuxièmement, si Weber avait une connaissance approfondie des principales civilisations de l'Eurasie, à la différence d'Émile Durkheim, il ignorait tout ou

presque des sociétés ne disposant pas de l'écriture et n'avait qu'un savoir très limité sur les sociétés « paysannes ». La tradition sociologique allemande dont il était issu avait un champ d'application assez restreint. Plus intéressantes furent sa problématique personnelle et la manière dont il s'appliqua à vérifier ses hypothèses dans une perspective interculturelle. Lorsqu'il considère la situation des grandes sociétés de l'Eurasie, Weber le fait depuis une perspective qui est celle de l'Europe du XIXe siècle, où l'accent n'est guère mis sur les accomplissements des autres sociétés, non plus que sur leurs points de vue. Mais du moins a-t-il une vision globale, ce qui n'est pas le cas d'Elias. Pour Elias, tout commence et finit avec l'Europe. Autrement dit, son approche ressemble à celle de James M. Blaut dans ses *Eight Eurocentric Historians*[49]. Ce qu'il dit de la supériorité de l'Europe dans le processus civilisateur (concernant, notamment, l'intériorisation des contraintes) et son refus de prendre en compte le matériau extra-européen le rendent parfaitement éligible à la neuvième place (même si les candidats ne manquent pas)[50].

On se souvient que son ouvrage principal se concentre exclusivement sur l'Europe et l'évolution du processus de civilisation après la Renaissance. L'une des manifestations de ce processus est l'affirmation de plus en plus grande de la maîtrise de soi, l'intériorisation des contrôles que l'on exerce sur l'affect ; à cette situation, Elias oppose explicitement les mœurs du Moyen Âge (époque où l'on s'adonne sans retenue à la boisson, par exemple) et celles qui sont encore en usage parmi les *Naturvölker* des sociétés plus simples, tel le Ghana, où se pratiquent les sacrifices, les rituels et l'habillement sommaire, mais où une plus grande spontanéité s'est conservée. Weber et Elias eurent tous deux le mérite de remettre la comparaison historique au centre de l'attention, même si les discours sur le *Naturvolk* et l'hypothèse d'une société traditionnelle idéale rapprochaient dangereusement le débat scientifique des vastes généralisations des anthropologues du XIXe siècle dont les méthodes et résultats furent vaillamment combattus, observations « statiques » à l'appui, par les anthropologues de terrain de l'entre-deux guerres.

Pour Elias, toute évolution n'est pas nécessairement rectiligne. Après la Première Guerre, on observe un « relâchement des mœurs[51] », mais il s'agit là d'une « régression de courte durée » qui, selon Elias, n'a pas d'incidence sur la tendance générale. Cependant, « le cours suivi par la tendance principale [...] est le même pour tous les types de comportements[52] ». Il est à la suppression lente et progressive des instincts. Voilà un point de vue qui, pour être largement répandu en Occident, n'est guère étayé par l'expérience. Par exemple, le port de costumes de bain (ou de vêtements de sport, pour les femmes) de plus en plus suggestifs présuppose, selon Elias, un « niveau élevé de contrôle des pulsions ».

Mais pourquoi cette remarque vaut-elle pour nous et non pour l'habillement sommaire en usage dans les sociétés plus simples ? En vérité, si l'on examine le problème des contraintes imposées au comportement sous un angle différent, l'idée d'une progression généralisée disparaît — sans éliminer, toutefois, l'hypothèse de changements, au fil du temps, en direction de contrôles plus ou moins stricts.

Plus tard, vers la fin de sa vie, Elias revint sur l'événement politique le plus frappant des temps récents : la montée du nazisme (ou plus largement, du fascisme), dont d'aucuns considèrent qu'il aurait dû avoir sa place dans le récit des grandes transformations de la société humaine. Il vit alors, dans la période nazie, la manifestation d'un processus de « décivilisation », de « régression », ce qui semble être une manière d'éluder le problème. Le fait est que les idéologies et actions fascistes, tant en Allemagne qu'en Italie, tout comme les deux guerres mondiales, font partie intégrante d'une évolution de la société contemporaine qui a abouti à la situation que nous connaissons aujourd'hui : elles n'ont rien d'une « régression », d'une sorte d'équivalent social du processus psychologique mis en évidence par Freud.

Le concept de régression semble renvoyer au problème de la phylogenèse et de l'ontogenèse. Il ne fait guère de doute que, dans la plupart de ses réflexions, Elias assimilait l'enfance de la race à l'enfance de l'être humain, le développement phylogénétique au développement ontogénétique (à cette différence près que l'enfant n'est pas tenu de traverser toutes les phases du processus civilisateur) ; le peuple primitif ou *Naturvolk* avait besoin de voir réguler ses émotions et ses conduites, tout comme l'enfant a besoin de discipline (la peur ayant, dans un cas comme dans l'autre, son rôle à jouer dans l'affaire). C'est là une idée que l'on s'accorde aujourd'hui à bannir. De nombreux auteurs ont souligné le fait que le *Naturvolk* avait déjà lui-même subi un long processus de socialisation, de dénaturation et que le dire incapable de s'autocontrôler est inacceptable. Dans les sociétés acéphales, qui ne connaissent aucun système complexe d'autorité, les contraintes « intériorisées » sont peut-être encore plus nombreuses, notamment les contraintes réciproques — lesquelles peuvent naturellement prendre la forme d'une « réciprocité négative » dans la violence de la vengeance ou de la querelle). C'est là quelque chose qu'Elias aurait certainement compris s'il avait assimilé les études de Meyer Fortes sur le Ghana, tout en usant de ses connaissances en matière de psychologie, voire de psychanalyse. Mais il ne s'y est pas intéressé.

Elias associe la transformation qui s'opère dans la structure des affects au changement de structure de la formation sociale, en particulier au passage de la « libre concurrence » qui caractérisait la société féodale à la monopolisation du

pouvoir par l'absolutisme, qui a donné lieu à la société de cour. Dans une culture différenciée, le renforcement du contrôle constitue, selon Elias, un facteur de multiplication des « libertés » entraînant le passage des contraintes externes aux contraintes internes, même si l'on ne comprend pas très bien par quelle logique, l'instabilité de la notion de « liberté » ici augmentant encore nos doutes.

Toutefois, le processus de ce qu'il appelle la « formation de l'État », sa sociogenèse, n'est envisagé qu'à travers le prisme de l'Europe occidentale, qui est bien sûr le lieu où il s'opère. Aucune société africaine indigène ne constitue, selon lui, un État (alors qu'il a lui-même vécu dans l'ombre du royaume d'Asante). Son approche contraste ainsi avec celle de Weber qui, étudiant la sociogenèse du capitalisme (et les contraintes intériorisées que leur religion inspirait aux protestants), a abondamment commenté les raisons pour lesquelles les sociétés asiatiques ne pouvaient pas donner naissance au capitalisme. Néanmoins, les deux questions sont liées.

Toute question du *Naturvolk* mise à part, il est inacceptable que d'autres sociétés urbaines ne soient pas mentionnées, d'autant que leur exemple aurait pu conduire Elias à mettre en doute l'idée d'une « structure de la personnalité » propre à l'Occident. La question qu'il soulève est celle de savoir si les transformations intervenues dans les systèmes sociaux « vers un niveau de différenciation et d'intégration plus élevé[53] » s'accompagnent de transformations parallèles dans la structure de la personnalité. C'est un problème intéressant que celui des changements de structure qui s'opèrent dans les affects et le contrôle que les individus exercent sur eux-mêmes — et un problème rarement abordé, tant d'un point de vue historique que comparatiste. On s'est beaucoup intéressé, en revanche, au problème du contrôle exercé par la société, y compris aux sanctions intériorisées ; à la question de la honte et de la culpabilité ; aux rapports entre systèmes politiques segmentaires (non centralisés) et solidarités morales et juridiques — autant de questions soulevées par Durkheim, et que la tradition sociologique allemande, obsédée qu'elle était par la question de l'État, n'a abordées que bien plus tard. L'histoire et la comparaison des « affects humains » soulèvent certains problèmes majeurs de documentation et de preuves, du moins en l'absence de sources écrites ; c'est d'ailleurs une situation qui jette le doute sur la fiabilité du texte seul lorsqu'il s'agit d'étudier les « mentalités », et nombreux sont les anthropologues qui, échaudés par la « mentalité primitive » d'un Lévy-Bruhl, préféreraient suivre G.E.R Lloyd dans sa critique rigoureuse de ce type d'approche. Ce qui ne veut pas dire que l'on nie la possibilité de modification d'une tendance des « affects » sur la longue durée, même si les anthropologues sont plus souvent enclins à se montrer relativistes, ou parfois universalistes (« l'unité de l'humanité ») en ces matières, exigeant

qu'on traite avec scepticisme certains thèmes tels que « l'invention de l'amour » dans la France du XIIe siècle ou l'Angleterre du XVIIIe, pour lesquels ils sont entièrement dépendants des sources écrites.

Comme nous l'avons vu, l'incapacité d'Elias à considérer sérieusement les autres cultures est la source de plusieurs sortes de problèmes. Premièrement, la séquence du processus civilisateur qu'il choisit d'analyser privilégie l'Europe occidentale et le passage qui s'y est opéré de la société féodale à la société de cour (des XVIe et XVIIe siècles), puis à la société bourgeoise. Deuxièmement, sa théorie sous-estime les contraintes sociales auxquelles sont soumises les sociétés plus simples, notamment en ce qui concerne la sexualité, la violence et certaines formes de conduites interpersonnelles. Que les « sauvages » aillent à moitié nus n'implique pas l'absence, chez eux, d'une forte intériorisation des sentiments de honte ou de gêne. Troisièmement, la théorie d'Elias comporte le risque d'une surinterprétation, à laquelle il s'adonne parfois, me semble-t-il, lorsqu'il fait de la culture matérielle un index des états psychologiques : la culture matérielle implique des développements et des « progrès », notion plus douteuse dès lors qu'on tente de l'appliquer aux états psychologiques.

L'irréductible problème de son analyse n'est pas d'avoir inséré l'être humain dans une chaîne d'interdépendances (société, culture, figuration), ni d'avoir rattaché l'individuel au *social* (en tant qu'il se distingue de la société) — ces questions furent traitées de façon plus claire par Durkheim avant que Talcott Parsons n'en pousse plus loin l'analyse dans *The Structure of Social Action*[54], étude à laquelle Elias ne rend pas entièrement justice. Le point le plus préoccupant est la nature du lien qu'Elias établit entre structure sociale et structure de la personnalité. La correspondance entre stades de développement mental et stades de développement social est au cœur de sa thématique. Personne ne songerait à nier l'existence de liens entre les deux. Mais le danger est de surestimer l'étroitesse de la correspondance, de l'association. Pour Elias, le monde occidental traverse toute une série de stades liés entre eux de cette manière. Il décrit l'émergence d'une conception du lien entre ce qui est « inhérent à l'homme » et « le monde extérieur » telle que l'expriment les écrits de tous les groupes « qui ont atteint un tel stade de réflexion et de conscience d'eux-mêmes qu'ils peuvent non seulement penser, mais avoir conscience d'eux-mêmes, et d'eux-mêmes en tant qu'ils se pensent »[55]. Mais quel est ce stade auquel il est fait allusion de façon si vague ? La formulation d'Elias semble postuler l'existence d'une mentalité primitive qui n'aurait pas accès à la conscience de soi, mais ne cherche pas à isoler les facteurs sociaux qui permettent une transformation de cette situation — par exemple, le pouvoir qu'a l'écrit de stimuler la réflexivité ou le rôle des individus (groupes, institutions)

qui sont partie prenante dans ce domaine (« philosophes », autres types d'intellectuels, écoles...). Pouvons-nous donc parler d'un « stade dans le développement des figurations formées par les gens, et des gens formant ces figurations[56] » ? Là encore, c'est placer le problème à un niveau trop général — non sociologique et non historique. Elias fait la même chose lorsqu'il écrit que l'abandon d'une conception géocentrique du monde résulte d'une « plus grande capacité d'auto-détachement de l'homme dans la pensée[57] », et que cette phase particulière du processus civilisateur a conduit l'homme à un « autocontrôle plus strict ». La plupart des historiens des sciences inverseraient le rapport et proposeraient des explications qui n'impliquent pas le recours à un processus civilisateur autonome, capable d'accroître le « contrôle des affects » ou l'« auto-détachement ». En vérité, si l'on reprend l'hypothèse d'Elias à sa source, il est difficile d'accepter que l'élément moteur soit cette abstraction, qu'on quitte le plan de la description pour entrer dans celui de la causalité : « Un mouvement civilisateur [...] s'opérant à l'intérieur de l'homme lui-même[58] », aussi flatteuse que puisse être cette hypothèse pour notre ego.

Même en admettant qu'il existe un lien entre l'infléchissement des conduites en Europe et la centralisation du pouvoir politique, pourquoi négliger ce qui s'est produit dans les autres sociétés — en Chine, par exemple — lorsqu'on s'attache à étudier la « civilisation » ? En Chine aussi l'évolution des mœurs, l'introduction d'instruments médiateurs (les baguettes) entre la nourriture et la bouche, les rituels complexes par lesquels on se salue ou on prend soin de son corps, les contraintes de la vie de cour (la cérémonie du thé, par exemple), qui contrastent avec la spontanéité de la vie paysanne : voilà autant de comparaisons possibles avec l'Europe renaissante qui auraient dû attirer l'attention d'Elias et ouvrir son analyse à une perspective géographique transculturelle, plutôt que de la restreindre à l'Europe — d'autant qu'il s'agissait pour lui d'illustrer une thèse psychologique plus générale. Qu'on s'en tienne à l'Europe si l'on veut, mais pas si l'on a des prétentions généralisantes ! Or c'est précisément ce qu'Elias a fait, considérant, dans le sillage de Weber, ce qui se passait en Europe comme la voie unique d'accès à la modernité.

Je veux établir clairement les points suivants : d'abord, que l'Europe ne fut pas l'inventrice des bonnes mœurs, ni d'ailleurs des mœurs *tout court**. Aucune société ne se passe d'un code de comportement à table, de règles qui formalisent la manière de manger, et aucune ne renonce à l'effort consistant à isoler les fonctions corporelles du reste des rapports sociaux. De même, dans la plupart des sociétés stratifiées, le comportement des groupes supérieurs est plus formalisé que celui des groupes inférieurs. Dans la plupart, dis-je, parce que en Afrique, même dans les systèmes où une organisation de type étatique prévaut,

les différences de comportement sont relativement peu nombreuses : en raison de la nature de l'économie, d'une part et, d'autre part, à cause des systèmes qui règlent le mariage et la succession aux hautes charges. Dans les sociétés étatiques dites « primitives », il n'existe guère de hiérarchisation du comportement, qu'il s'agisse des bonnes mœurs ou, plus généralement, de la culture. En Europe et en Asie, en revanche, les grands États sont stratifiés non seulement politiquement, mais aussi culturellement : tous ont fait l'expérience de la Révolution urbaine de l'âge du bronze et de ses conséquences.

Quiconque traite des mœurs ne peut cependant passer sous silence le fait que, du XVe au XVIIe siècle, l'Occident a traversé une phase de « régression fantastique[59] » en ce qui concerne la question des bains et de l'hygiène corporelle. Les bains, dont « l'invention est romaine » (ce qui reste à prouver), étaient répandus dans toute l'Europe médiévale : publics autant que privés, ils réunissaient les deux sexes, qui s'y plongeaient nus. Ils étaient même assujettis aux droits seigneuriaux[60]. Mais après le XVIe siècle — époque où s'enclenche le processus civilisateur, selon Elias —, les bains commencèrent à se faire plus rares. La raison en est, d'une part, la peur de la maladie, et d'autre part, l'influence des prédicateurs, tant catholiques que calvinistes, « acharnés à en dénoncer le péril moral et l'ignominie[61] ». Il n'y avait aucun établissement de bains à Londres, en 1800. On peut apprécier quel était l'état des choses en Orient à ceci : la ville persane d'Ispahan, sous le grand empereur Abbas Ier (1588-1629), comptait non moins de 273 bains publics à une époque où ils avaient presque entièrement disparu de l'Occident. La production de savon, en revanche, était faible — mais plus faible encore en Chine, semble-t-il, où l'on ne connaissait pas l'usage du linge intime (lequel, d'après Braudel, apparut en Europe, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle). Reste que les Chinois disposèrent de papier toilette quelque mille ans avant les Européens, fait que Braudel ne mentionne pas : il n'aborde la question du papier que sous l'angle de l'imprimerie et de la monnaie, voyant dans son invention l'occasion, pour la Chine, de rattraper un « retard » dû à sa proximité avec des pays « demeurés dans l'enfance[62] ». Il est intéressant de remarquer que, lorsque les bains firent enfin leur réapparition en Europe, ce fut sous le nom de « bains chinois[63] » et de « bains turcs ». La plupart des thermes romains avaient bien sûr été détruits par les chrétiens d'Europe bien avant cette époque, pour des raisons semblables à celles qu'invoque Braudel lorsqu'il parle du XVIe siècle : parce qu'ils encourageaient l'immoralité et parce qu'ils étaient associés à des rituels païens, dont certaines pratiques juives et islamiques. Il est possible que leur remise en usage, pendant la période médiévale, soit liée aux croisades et à l'influence musulmane.

Le problème n'était pas seulement celui du bain, mais plus généralement celui

de l’hygiène corporelle. Au XIVe siècle, l’habitude était de nettoyer son corps à l’aide de feuilles, comme en témoigne *Pierre le Laboureur* de Langland :

> Et tout le monde resta assis là jusqu’à l’heure des vêpres, entonnant une chanson de temps à autre,
> jusqu’à ce que Glouton ait réussi à ingurgiter plus qu’un galon.
> Ses boyaux commençaient à gargouiller comme une paire de truies avides,
> et il pissa quatre pintes dans le temps qu’il faut pour dire un Notre Père.
> Ensuite, un son de trompette retentissant sortit de son derrière ;
> tous ceux qui entendirent cette corne se bouchèrent le nez, regrettant que la chose n’ait pas été frottée avec une poignée de genêts épineux !

Deux siècles plus tard, le jeune Gargantua reçoit la visite de son père, qui lui demande si ses gouvernantes l’ont tenu propre pendant son absence. Oui, répond le fils, d’autant plus propre qu’il a lui-même inventé un torche-cul[64]. Il s’est, précise Rabelais, d’abord servi de divers morceaux d’étoffe, dont les gants de sa mère « bien parfumez de maujoin ».

> Puis me torchay de saulge, de fenoil, de aneth, de marjolaine, de roses, de fueilles de courles, de choulx, de bettes, de pampre, de guymaulves, de verbasce (qui est escarlatte de cul), de lactues et de fueilles de espinards — le tout me feist grand bien à ma jambe, — de mercuriale, de persiguire, de orties, de consolde ; mais j’en eu la cacquesangue de Lombard, dont feu gary me torchant de ma braguette.
>
> Puis me torchay aux linceux, à la couverture, aux rideaulx, d’un coissin, d’un tapiz, d’un verd, d’une mappe, d’une serviette, d’un mouschenez, d’un peignouoir. En tout je trouvay de plaisir plus que ne ont les roigneux quand on les estrille.
>
> — Voyre mais (dist Grangousier) lequel torchecul trouvas tu meilleur ?
>
> — Je y estois (dist Gargantua), et bien toust en sçaurez le *tu autem*. Je me torchay de foin, de paille, de bauduffe, de bourre, de laine, de papier. Mais
>
> Tousjours laisse aux couillons esmorche
> Qui son hord cul de papier torche.

Au XVIe siècle, lorsque Rabelais écrivait, le papier avait fait son apparition en Europe, depuis le monde arabe, révolutionnant bien des domaines, outre celui de la communication.

ELIAS ET LE GHANA

Les commentaires qu'Elias nous livre sur son expérience au Ghana (dans *Norbert Elias par lui-même*) sont très instructifs quant au rapport qu'il entretient aux cultures différentes. Il y explique, en réponse aux journalistes venus l'interroger, comment il a accepté, en 1962, de se rendre au Ghana pour y occuper la chaire de sociologie pendant deux ou trois ans — et cela malgré son âge (il avait déjà plus de soixante ans) car, précise-t-il, « j'ai une curiosité immense pour tout ce qui est inconnu[65] ». De cela est né un profond amour « pour la culture africaine », qui n'est pas sans évoquer l'attirance des anthropologues du XIXe siècle pour le *Naturvolk*, catégorie qui englobait jusqu'aux Anciens. « J'ai toujours voulu *voir* ces choses de mes propres yeux — les viscères qui jaillissent des entrailles, le sang qui gicle [...] Je savais qu'au Ghana je pourrais voir des opérations magiques, que je verrais des animaux de sacrifices, *in vivo*, et j'ai effectivement vécu là-bas beaucoup de choses qui ont perdu tout relief dans les sociétés plus développées. Cela avait bien sûr quelque chose à voir avec ma théorie des processus de civilisation : les émotions étaient plus fortes et plus immédiates. » En somme, plus un peuple est naturel (obéit à l'instinct), moins il est civilisé (obéit à la contrainte).

Comment en êtes-vous arrivé à connaître la « culture primitive » ? lui demande son interlocuteur : « J'ai fait beaucoup d'études sur le terrain avec mes étudiants. Je me suis mis à collectionner des objets d'art africain, et certains de mes étudiants m'invitaient chez eux. C'est là que j'ai appris à quel point la vie ghanéenne est ritualisée et formalisée : l'étudiant se plaçait derrière la chaise de son père et se comportait presque comme un serviteur vis-à-vis de lui. L'ancien modèle d'autorité familiale est encore souvent en vigueur au Ghana. »

Elias se souvient avoir « traversé la forêt vierge » avec son chauffeur (il y a une photographie de l'auteur entouré de son cuisinier et de son chauffeur dans l'édition anglaise du livre), pour arriver finalement dans un village. Là, pour la première fois, il a compris « ce que cela veut dire de ne pas avoir de lumière électrique ». Autrement dit, les commentaires d'Elias sur l'« autre » portent sur sa technologie, et non sur ses attitudes. Les habitants du village, aussi curieux de lui qu'il l'est d'eux-mêmes, l'entourent en disant « un homme blanc est arrivé ! » et lui demandent où il a laissé sa femme (mais il est célibataire).

Arrivant dans une voiture conduite par un chauffeur, sans épouse, c'est lui qui fait figure de bête curieuse, et non eux ! Elias est incapable de tirer de cette rencontre la leçon évidente, à savoir que pour chaque culture, l'« autre » est ce qui dévie des normes du comportement civilisé — civilisé s'entendant au sens de ce qui obéit à des règles sociales suffisamment intériorisées, la plupart du temps, pour paraître évidentes. Dans ce village du Ghana, c'est Elias, avec ses particularités, qui constitue l'aberration. C'est lui qui ne respecte pas les normes de la cohabitation.

En une autre occasion, il se rend dans la zone destinée à être submergée par le nouveau barrage qui doit se construire sur le cours de la Volta, et il est stupéfait d'entendre les gens s'inquiéter de ce qui va advenir des dieux du lieu quand l'eau va monter. Ce souci des dieux, très nombreux dans cette région, il le rattache à l'insécurité qui domine l'existence des populations primitives. Puis il applique la chose à la structure de la personnalité et conclut que « le surmoi, chez ces gens, a une structure différente de la nôtre, car tous ces dieux et ces esprits sont les représentants de leur surmoi[66] ». Nous, en revanche, qui ne connaissons qu'un seul Dieu, avons des surmoi moins segmentés. L'exemple du Ghana lui permet ainsi de comprendre (ou de vérifier) l'importance qu'il y a à développer la théorie de Freud dans une perspective comparatiste, tout en l'harmonisant avec son concept de processus civilisateur. « Je pensais que la formation du moi, de même que l'émergence du moi, était différente de la nôtre dans des sociétés plus simples, et l'expérience du Ghana m'a tout à fait conforté dans cette idée[67]. » Dans un autre cadre de référence, la honte (effet d'une contrainte externe) se substitue à la culpabilité (effet d'une contrainte interne). Il en résulte qu'« il ne suffit pas de s'en remettre à la voix de sa propre conscience ». Pour s'autodiscipliner, « ils [ses amis africains] doivent imaginer qu'il existe des êtres qui leur sont extérieurs et qui les obligent à faire ceci ou cela. On s'en rend compte partout quand on va dans un pays comme celui-là ». Autrement dit, il existe une forme de contrainte externe (idée qui va à l'encontre de ses autres présupposés concernant le caractère effréné du sacrifice), mais les contrôles et les sanctions sont autres.

Cependant cette différence, contrairement à ce que son interlocuteur suggère, ne tient pas au fait que les Africains sont plus « infantiles » — les voir ainsi, selon Elias, relève de l'attitude colonialiste. Notre mode de vie n'est possible que « parce que notre sécurité psychique est incomparablement plus grande que la leur[68] ». Si certains Ghanéens « se trouvent au même niveau intellectuel que nous [...], constituent une classe supérieure qui n'est pas moins cultivée que la nôtre et qui a une maîtrise d'elle-même », il n'en reste pas moins que la « masse des gens » continue d'ériger ses petits autels et à invoquer les « fétiches ». Ce

type d'activité religieuse (Elias est, de fond en comble, un humaniste) va de pair avec l'ignorance et l'absence de maîtrise de soi. C'est un aspect de la sécurité « sociale », ou mieux : la traduction de son absence.

C'est là une attitude générale qui s'exprime aussi dans la manière dont Elias apprécie les manifestations artistiques des Africains :

> Cet art parle de façon beaucoup plus forte et plus directe aux émotions que l'art traditionnel du XIX^e^ siècle ou de la Renaissance. Et cela va parfaitement dans le sens de toute ma théorie des processus de civilisation ; car on a assisté au cours de la Renaissance à une énorme poussée de civilisation qui s'exprima surtout à travers la tentative de rendre les peintures et les sculptures aussi réalistes que possible. Au XX^e^ siècle, on assista à une forte réaction contre cette tendance. On peut aussi mettre cela en relation avec Freud : ce qui s'est produit dans la psychanalyse — le fait que l'on puisse se permettre à un niveau supérieur une plus grande expression des émotions — se retrouve de la même façon dans l'art non naturaliste qui se rapproche beaucoup plus du rêve. Les sculptures africaines ont la même qualité. Il y a par exemple des masques effrayants et des masques amicaux, mais tous s'adressent plus fortement à l'inconscient, si vous voulez[69].

La Renaissance est ici perçue comme un élément à part entière du processus européen de civilisation, qui deviendra un modèle pour le reste du monde. Sur le plan artistique, elle débouche sur le réalisme, soit sur quelque chose qui semble impliquer la restriction des émotions, dans la mesure où il s'agit de rendre compte d'une réalité objective. Pour Elias, les théories de Freud marquent un retour à l'importance du primitif et à l'absence d'inhibitions, même si l'on ne saisit pas très bien la manière dont la notion de processus peut rendre compte de l'inversion des tendances sur la longue durée. Elias lui-même se réclame de la vulgate freudienne, tout en soulignant la nécessité de compléter la théorie de Freud — en disant, par exemple, que le concept de surmoi est différent dans les sociétés plus simples, ainsi qu'il estime en avoir eu pleinement confirmation au Ghana. Mais sa seule preuve à l'appui de cette idée est le nombre important de divinités auxquelles les gens rapportent leurs actes — élément parfaitement superficiel pour quiconque connaît un tant soit peu les sociétés concernées[70]. Ce sont, là encore, des conclusions douteuses sur la vie indigène, tirées de l'observation d'objets matériels. Elias n'a pas réellement approché la religion africaine : à preuve, son utilisation du terme démodé de « fétiche » quand il est question de sanctuaire et sa curiosité morbide pour le spectacle du sacrifice. N'aurait-il jamais été témoin du sacrifice des animaux selon les rites musulmans ou hébraïques ? Ou du moins n'en aurait-il jamais entendu parler ? N'aurait-il jamais vu un abattoir « chrétien » à Chicago, ou dans toute autre ville occidentale ?

Ces commentaires sur le Ghana laissent clairement affleurer les contradictions inhérentes à la théorie générale d'Elias sur le processus social. D'un côté, il voit dans le fait d'égorger un poulet en l'honneur d'un dieu le signe d'une plus grande liberté d'expression émotionnelle ; de l'autre, il constate l'excessive réserve d'un étudiant face à son père. Ces deux observations vont à l'encontre

l’une de l’autre. Pourtant, l’une comme l’autre semblent confirmer sa théorie, ce qui rend suspectes aussi bien l’interprétation psychologique que l’interprétation sociologique. Il me serait personnellement très difficile de dire si les LoDagaa du Ghana septentrional, auprès desquels j’ai passé plusieurs années, maîtrisent mieux ou moins bien leurs émotions que leurs contemporains britanniques. Toute appréciation, à cet égard, devrait nécessairement dépendre du contexte de l’activité observée, et non d’une catégorisation générale. J’ai pu voir les LoDagaa manifester de la douleur lors de funérailles, mais elle s’accompagnait d’une ritualisation qui semblait avoir pour fonction de la restreindre ou de la canaliser. Tous les rituels étaient contenus, y compris les sacrifices. Le mode de vie, néanmoins, était en train de changer avec l’ouverture des écoles, l’arrivée de la main-d’œuvre saisonnière et des missionnaires. Quoi qu’il en soit, il ne m’est pas apparu que la religion africaine fût plus « débridée » que celle des Pentecôtistes qui prêchaient alors au marché de Wa, à quatre-vingts kilomètres de là (sous la houlette de cet Américain que tout le monde appelait « Holy Jo »). Dans la pratique locale, le sacrifice d’un poulet était accompli dans le but de découvrir la vérité sur une situation problématique ; il pouvait prendre la forme d’une offrande faite à une divinité, mais en aucun cas il n’avait ce caractère orgiastique ou même seulement « libre » que lui prête Elias. Nombre de différences résultant du regard superficiel qu’il porte sur la « civilisation » disparaissent dès lors que l’examen se fait plus attentif. Il n’y a pas véritablement motif à dire aussi suspectes son interprétation des états psychologiques ou son analyse sociologique concernant l’Europe. Mais pourquoi un tel fossé entre ses observations sur l’Europe et celles sur le Ghana ?

Cette difficulté à comprendre le Ghana trouve son origine dans les prémices mêmes de la théorie selon laquelle le processus de civilisation s’accompagne d’une maîtrise toujours plus grande des pulsions. Cette thèse n’appartient pas en propre à l’auteur, mais doit être mise au compte des croyances populaires des Européens. L’art africain, selon Elias, s’adresse plus directement aux émotions. La pratique du sacrifice sanglant et le culte des « fétiches » sont des actes débridés que la civilisation nous a appris à réprimer en faveur de la prière et du monothéisme. Tous ces aspects de la société ghanéenne sont compris comme traduisant une absence d’inhibition des conduites et des sentiments. Mais lorsque Elias évoque le comportement fortement ritualisé (et inhibé) de l’étudiant qui se tient immobile derrière la chaise de son père, il semble admettre l’idée que toute vie sociale exige une certaine retenue, un certain contrôle du comportement, sans lequel la guerre serait ouverte entre les hommes. Telle est la fonction du rituel. Telle est aussi celle du langage, qui intervient entre l’affect et son expression.

En mettant en regard l’expérience africaine d’Elias et sa théorie du

« processus de civilisation », j'ai essayé de montrer que, contrairement à ce qu'il affirmait, l'expérience et la théorie se contredisent l'une l'autre. Cette contradiction, Elias lui-même l'aurait perçue s'il avait interrogé plus à fond la situation locale, s'il s'était appliqué à comprendre les comportements des Ghanéens plutôt qu'à imposer, sur ce qu'il voyait, le concept pseudo-historique, pseudo-psychologique et pseudo-philosophique de *Naturvolk*. En cela, il n'a fait que suivre la conception populaire et européenne du processus de civilisation, négligeant les travaux plus rigoureux des préhistoriens et des sociologues comparatistes.

Chapitre III

LE VOL DU « CAPITALISME » : BRAUDEL ET L'HISTOIRE COMPARÉE UNIVERSELLE

L'Antiquité, le féodalisme et même la civilisation n'appartiendraient donc qu'à l'Europe, ce qui exclut le reste du monde du parcours menant à la modernité ainsi qu'au capitalisme lui-même, puisque ce sont là les différentes étapes d'un enchaînement logique. Sur la position dominante qu'occupe l'Europe au XIX^e^ siècle, dès lors que la révolution industrielle lui confère une certaine supériorité économique, il n'y a guère de désaccord. La querelle porte sur la période antérieure. Qu'est-ce qui prédisposait l'Europe à acquérir cette supériorité ? Le « capitalisme » est-il une invention européenne, comme nombre d'historiens le supposent ? Ou bien faut-il voir dans cette affirmation un nouvel exemple du vol des idées ?

J'entends examiner, dans le présent chapitre, la manière dont certains historiens de renom se sont appliqués à une étude comparative globale de l'essor du capitalisme, qui aboutit à la conclusion que l'Europe occupe une position privilégiée non seulement en ce qui concerne la révolution industrielle (sujet sur lequel un certain consensus est possible), mais aussi en ce qui concerne d'autres caractéristiques, plus amples et plus précoces, qui auraient stimulé cette évolution en Occident. Je m'attacherai principalement au travail de Fernand Braudel, et ferai quelques commentaires indirects sur la manière dont certains historiens, tout en étant animés des meilleures intentions, ont dévié du terrain de l'« objectivité », privilégiant l'Occident à outrance, ce qui prive l'Orient de sa place légitime dans l'histoire du monde.

Braudel s'est donné comme tâche d'envisager le « capitalisme » à l'échelle du monde. C'est aussi ce qu'avait voulu faire, avant lui, le sociologue allemand Max Weber, en comparant l'éthique économique des différentes « religions universelles » pour conclure que seul le protestantisme, dans son ascèse, fournissait la base idéologique adéquate de l'essor du « capitalisme » (même si, comme nous l'avons vu, il a par la suite changé d'avis à propos de la Rome antique). Mon intention n'est pas de contester la déclaration programmatique de Weber, mais seulement de montrer que le sociologue n'avait pas perçu toutes ses implications. Ou, s'il les avait perçues sur le plan « théorique », il n'en avait pas compris la teneur « analytique ». Weber s'efforce d'être le plus « objectif »

possible lorsqu'il considère les différentes religions (non seulement de l'Europe, mais aussi de la Palestine antique, de l'Inde et de la Chine) sous l'angle du rapport entre leur « éthique économique » et la naissance du capitalisme, mais il tranche résolument en faveur de l'éthique protestante. Contre cette idée, nombre d'historiens se sont tout aussi résolument élevés, à commencer par le grand historien de la Méditerranée lui-même. Pour Braudel, le « capitalisme de marché » se distribue beaucoup plus largement dans le monde (d'autres historiens en ont même repéré l'existence dans les sociétés antiques). Mais le « capitalisme financier » serait, quant à lui, un phénomène strictement européen, et Braudel procède à une analyse fouillée des raisons pour lesquelles il en va ainsi.

Weber ne distingue pas entre les deux formes et associe sans détour le capitalisme à l'Occident. Alors qu'il se réclame de l'objectivité en matière d'analyse comparée[1], il conclut à l'essor plus significatif, en Occident, de l'esprit scientifique et de son rapport à la rationalité. Considérons, par exemple, le processus de désenchantement de l'âme humaine qui marque, par le biais de l'intellectualisation, la naissance du savoir scientifique. Ce processus, écrit Weber, « continua d'exister dans la culture occidentale pendant des millénaires » ; il constitue le « progrès »[2]. Cette conception du progrès comme « enrichissement continu de la vie » permet de rendre compte de l'homme civilisé. Elle est essentiellement occidentale.

À un moment de sa réflexion, Weber écrit qu'une « analyse "objective" des phénomènes culturels » — procédant selon l'idéal scientifique d'une réduction de la réalité empirique à des « lois » — n'est pas pertinente. Elle ne l'est pas pour un certain nombre de raisons. L'une d'elles concerne la définition qu'il donne de la culture comme « segment fini de l'infinité insensée du devenir du monde, auquel l'*être humain* confère signification et importance[3] ». C'est là une définition très différente de celle de l'anthropologue anglais E.B. Tylor[4], pour qui la culture est, de façon très classique, ce qui englobe l'ensemble des actions et des croyances humaines. Elle a néanmoins influencé le schéma d'interprétation — auquel on a en grande partie renoncé aujourd'hui — de Talcott Parsons[5] et des spécialistes américains qui ont travaillé dans son sillage. Je m'en tiens, pour ma part, à la définition plus ample de Tylor — d'une culture couvrant tous les aspects de l'activité humaine, aussi bien matériels que spirituels —, et conteste l'utilité de l'hypothèse qui fonde, chez Weber, tout le débat sur l'objectivité : il est en effet impossible, en pratique, de construire un champ d'investigation qui soit centré sur les valeurs de l'observateur (aussi importantes soient-elles, comme le remarque justement Weber, pour le choix de l'objet d'étude), ni a fortiori sur les valeurs des acteurs (qui est la catégorie à

laquelle se réfèrent la plupart des sociologues lorsqu'ils raisonnent en termes d'orientation). Quoi qu'il en soit, rares sont les chercheurs qui accepteraient, en pratique, de voir leurs analyses ainsi limitées, même s'il se trouve des anthropologues pour penser, à la suite de Parsons, que toute la sociologie est affaire de croyances et de valeurs, qu'elle relève du domaine de la « science culturelle ». Bien qu'on ne puisse traiter les valeurs comme on traite les sciences, l'analyse comparée de Weber prétend à une certaine objectivité, notamment dans sa recherche des origines du capitalisme. Ce que Weber n'a pas perçu, ce sont les obstacles qui s'interposent dans la recherche de l'objectivité, la difficulté qu'il y a à isoler les « faits » des « valeurs », étant donné leur interpénétration, et à quel point les valeurs déterminent bien plus que l'« objet d'étude ». Que ce soit là une source de difficultés, son livre lui-même l'atteste, sur le point, notamment, des origines européennes du capitalisme.

Lorsque Braudel commence à s'intéresser au capitalisme, il fait sienne toute une série d'hypothèses occidentales concernant les différences qui opposent l'Orient et l'Occident quant à son essor, y compris celle du phénomène unique que représente la ville européenne, descendante de la commune italienne du xᵉ siècle. Mais il conteste énergiquement le point de vue de Weber, qui voit dans le protestantisme le grand inspirateur de l'« esprit du capitalisme ». Fernandez-Armesto critique, lui aussi, les aspects religieux de la « thèse weberienne » dans sa description des empires atlantiques, disant qu'on a pris prétexte de leur apparition pour « affirmer la supériorité, en tant que religion impérialiste, du protestantisme sur le catholicisme et dire que les protestants étaient les héritiers modernes d'un talent pour le capitalisme qui avait particulièrement caractérisé les juifs de l'époque médiévale ». Et Fernandez-Armesto de commenter : « Chacun des termes de cette thèse me paraît erroné[6]. » Les empires atlantiques des pays de l'Europe méridionale furent plus vastes, plus durables et plus rentables que ceux des pays protestants. « Les puissances septentrionales ne s'imposèrent pas aussi tôt qu'on se plaît couramment à le dire dans les luttes mondiales du xixᵉ siècle. » Et même alors, la religion n'avait que peu à voir dans l'affaire. L'important était la situation géographique.

Je ne m'attarderai pas davantage sur ces premiers essais de comparaison universelle de la part de Weber. Il s'intéressait d'abord, bien sûr, à l'hégémonie économique et culturelle de l'Occident des temps modernes, et ses analyses pénétrantes de la situation indienne et chinoise furent toujours menées sur fond de la suprématie du capitalisme occidental. En réalité, Weber ne se contente pas de décrire l'essor du capitalisme industriel dans l'Europe du xixᵉ siècle : il en recherche les causes, remontant notamment à la Réforme (d'où l'importance de l'éthique protestante), et avant cela à la ville européenne dans ce qu'elle a

d'« unique », voire jusqu'à Rome même. C'est là l'itinéraire qu'ont suivi la plupart de ceux qui ont commenté cette situation. Marx puis Wallerstein[7] sont tous deux remontés jusqu'aux grandes découvertes, situant ainsi la supériorité de l'Europe en une époque bien antérieure au XIXe siècle.

L'idée d'une comparaison opérant à un niveau global est un concept élaboré par l'historiographie européenne récente. Que compare-t-on ? La formule renvoie essentiellement au type de questions qui intéressaient Marx et Weber en leur temps et concerne, en fin de compte, les origines du capitalisme (européen). Privilégiant le point de vue des Européens après la première — et dans le cas de Weber, la seconde — Révolution industrielle, l'entreprise se donnait pour but de répondre à cette question : pourquoi l'Europe s'est-elle « modernisée » et non les grandes civilisations de l'Asie ? Ou, pour le dire dans les termes mêmes qu'utilise l'historien de l'économie David S. Landes pour traduire le même type d'interrogation : *Qu'est-ce qui fait la richesse de certaines nations et la pauvreté des autres ?* C'est une question importante, mais la recherche s'est mal engagée dès le départ[8].

Tout d'abord, les comparaisons ne couvraient nullement l'ensemble du globe. Weber a écrit des choses intéressantes sur la Chine et sur l'Inde. Mais le reste du monde relevait, de son point de vue, de sociétés traditionnelles soumises à une « autorité traditionnelle », concept qui n'a guère d'utilité sociologique ou historique dans la mesure où ces sociétés sont perçues comme résiduelles, comme laissées pour compte par l'histoire. L'Inde et la Chine faisaient certes partie du tableau, mais uniquement comme toile de fond du « capitalisme » européen. Deuxièmement, Marx a pour sa part abordé l'analyse des autres sociétés sous l'angle économique, passant en revue les différents modes de production et les formations sociales qui leur sont associées. Il avait soigneusement étudié l'ouvrage de Lewis Morgan, *La société archaïque*, qui représentait une tentative ambitieuse d'analyse comparée de l'ensemble des sociétés humaines. Morgan est l'un de ceux qui se sont le mieux appliqués à construire une histoire du développement humain à la fois plus systématique et mieux documentée que celle de leurs prédécesseurs — Vico ou Montesquieu, par exemple. Mais bien que représentant un progrès par rapport aux spéculations des philosophes, l'ouvrage de Morgan adoptait encore, à l'égard de l'Europe, une perspective téléologique.

L'analyse à laquelle Braudel soumet — selon une perspective qui embrasse effectivement l'ensemble des phénomènes — le capitalisme, la modernisation et l'industrialisation nous est présentée dans les trois volumes qui composent son grand ouvrage, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme — XVe-XVIIIe siècle*. Le premier volume s'intitule *Les structures du quotidien : le possible et*

l'impossible[9] ; le deuxième *Les jeux de l'échange*[10] ; et le troisième *Le Temps du monde*[11]. Le premier volume traite de la « vie matérielle », dont Braudel dit qu'elle « sous-tend l'économie de marché » et comprend ce que nous mangeons, la manière dont nous nous vêtissons, dont nous nous logeons, bref tout ce qui fait la vie quotidienne. Le deuxième niveau abordé est celui de l'économie — le monde du marché, ou des marchés. Le troisième niveau, enfin, est celui d'une « zone d'ombre » surplombant l'économie de marché — le monde de la finance, « domaine par excellence du capitalisme », sans lequel celui-ci serait « impensable[12] ».

Braudel était un historien de tout premier ordre. Theodore Zeldin a qualifié d'extrêmement « brillant » son volume sur les *Structures du quotidien*[13], tandis qu'un autre éminent historien, John H. Plumb, le considérait comme un véritable « chef-d'œuvre ». Le regard que je porte sur certains aspects de son travail est donc très admiratif, même s'il est critique, en ce qu'il tient compte de nouveaux développements dans l'histoire du monde qui tentent d'ébranler certains préjugés eurocentristes. Ces préjugés, on les retrouve chez tous les historiens occidentaux — mais assurément moins chez Braudel que chez d'autres, comme Weber ou Marx, par exemple. Braudel prend en compte, dans sa comparaison, une gamme très étendue de phénomènes relevant de la vie quotidienne, et il se montre infiniment plus subtil quant à la question de la supériorité européenne.

Reste que, inévitablement, ses sources sont essentiellement européennes et donc conservent quelque chose de ces préjugés. Certains sont mineurs, d'autres majeurs. Commençons donc par les mineurs, qui donnent le ton d'ensemble de sa reconstruction et renvoient, en fait, à des questions plus vastes concernant la supériorité et l'hégémonie. La « grande innovation », ce qui révolutionne l'Europe, selon Braudel, n'est pas l'introduction du papier, mais celle de l'« alcool », de la boisson obtenue par distillation, même si un terme tel qu'« alambic » indique clairement une provenance islamique (grecque, en fait)[14]. Et Braudel de se demander si l'alambic n'a pas « fourni à l'Europe une supériorité [sur tous ces peuples ?] »[15]. Or, le fait est que l'Europe mit longtemps à accepter l'alcool distillé. Et toute question de délai mise à part, pourquoi cette supériorité est-elle considérée comme caractéristique des Européens, même en ce qui concerne les époques antérieures ? Tout se passe comme si la réponse était donnée d'avance sans qu'aucune autre perspective soit envisagée. Il est traité de la même manière, par exemple, des autres boissons. L'époque où l'Europe — foyer, selon Braudel, « de toutes les innovations du monde » — « inventa » l'alcool est aussi celle où elle découvrit d'autres boissons, stimulantes et toniques : le café, le thé et le chocolat. Or toutes trois venaient d'ailleurs : le café était d'origine arabe (éthiopienne) ; le thé venait de Chine et le chocolat du

Mexique[16]. C'est donc d'une « découverte », d'une « innovation » très limitée qu'il s'agit, l'apport de l'Europe ayant consisté en une simple commercialisation et consommation de ces boissons. Mais Braudel revendique leur « découverte » pour l'Europe, sans doute parce que celle-ci « découvrira » plus tard le « capitalisme », lequel encourage tant la vente que la consommation. Mais on pourrait tout aussi bien dire que ces boissons furent « découvertes » par la Nouvelle-Guinée lorsqu'elles apparurent sur ses côtes, quelque temps plus tard. L'idée que l'Europe fut (« de tout temps ? ») au cœur des innovations est une exagération grossière, notamment en matière d'alimentation, où elle a toujours accusé un retard par rapport à la Chine ou à l'Inde. Au reste, Braudel lui-même reconnaît « qu'il n'y a pas eu en Europe de véritable luxe de la table ou si l'on veut de raffinement de la table avant le XVe ou le XVIe siècle. L'Occident, sur ce point, a été en retard sur les autres civilisations du Vieux Monde[17] ». Ce commentaire me paraît tout à fait juste. Où est donc la supériorité européenne dans ce domaine ?

Braudel se montre particulièrement eurocentrique en ce qui concerne la vie domestique, y compris pour ce qui est de l'alimentation. Quant à la consommation de viande, l'Europe occupera toujours une position privilégiée par rapport aux autres sociétés[18]. On pourrait dire la même chose, bien sûr, des communautés de chasseurs et de cueilleurs. De même, en adoptant une autre optique (en se plaçant sur le terrain plus aimable de l'écologie), on pourrait affirmer que la Chine et l'Inde sont privilégiées en ce qui concerne la consommation de fruits et de légumes. Mais aucune valeur n'est accordée au choix d'un régime végétarien, qu'il procède du goût, de la religion ou de la morale. Tout comme pour les boissons, la diffusion à travers le monde du sucre et des épices n'est guère considérée que sous l'angle européen, bien que ce soit là des denrées découvertes par d'autres. Braudel cite le père missionnaire Labat, qui déclare que les Arabes ne connaissaient pas l'usage de la table, et approuve ses dires. On pourrait dire, de même, que l'Europe ne connaissait pas l'usage du divan ni celui du tapis jusqu'à ce qu'il lui parvienne d'Orient. La « supériorité » est toujours du côté de l'Europe (comme elle l'a effectivement été, plus tard, sur le plan de la distribution et de la commercialisation). Le chapitre intitulé « Un savoir-vivre lent à s'établir[19] » semble entretenir les mêmes préjugés en faveur du comportement européen que l'ouvrage d'Elias, et cela en dépit de l'opinion largement répandue selon laquelle l'Extrême-Orient aurait eu, bien avant l'Europe, une étiquette autrement plus sophistiquée et exigeante. Braudel cite encore un observateur européen, qui déclare qu'à la différence des musulmans, les chrétiens ne s'assoient pas par terre comme des animaux[20], d'où l'on peut déduire ce que font, et sont les autres. L'usage de la table et de la chaise, qui

implique « un mode de vie[21] », ne fut connu de la Chine primitive qu'après le VIe siècle. La chaise est « probablement d'origine européenne », étant donné que la position assise, qui représente un « nouvel art de vivre », ne se retrouve nulle part ailleurs qu'en Europe. Que cette affirmation soit avérée ou non (elle paraît en tout cas très douteuse), le fait d'accorder tant d'importance au changement qui s'opère après le VIe siècle (« un nouvel art de vivre ») n'est guère compatible avec une autre idée énoncée par Braudel, à savoir que la société chinoise était une société « à peu près immobile[22] », conclusion que l'historien déduit de l'observation d'un seul trait caractéristique — l'habillement —, lequel n'est certes pas un facteur général du comportement humain[23].

La thèse de Braudel est qu'une mode changeante est l'indice d'une société dynamique, et il cite à l'appui les propos de Jean-Baptiste Say, qui écrivait, en 1829[24], à propos des Turcs et des peuples orientaux dont les modes ne variaient jamais : « Il semble qu'elles prêtent de la durée à leur stupide despotisme[25]. » Voilà un raisonnement qu'on pourrait aussi bien appliquer à nos villageois, qui portaient les mêmes vêtements à longueur de journée, n'en changeant que rarement, et peut-être même à l'habitude formelle du port du smoking en soirée pour les hommes. D'autre part, même lorsque l'Europe connut des changements en matière vestimentaire, les « caprices de la mode » n'intéressaient qu'un très petit nombre de personnes et ne devinrent « tout-puissants » qu'après 1700, lorsque se produisit la rupture d'avec l'immobilisme des « situations anciennes analogues à celles de l'Inde, la Chine ou de l'Islam telles que nous les avons décrites[26] ». Le changement n'intéressait que quelques privilégiés, et pourtant, loin d'être frivole, la mode est, selon Braudel, « un signe qui témoigne, en profondeur, sur une société, une économie, une civilisation données[27] ». Du reste, l'avenir appartenait aux sociétés disposées à rompre « avec leurs traditions ». L'Orient était statique, mais dans la mesure où le mouvement n'est considéré comme caractéristique de l'Occident que depuis peu, l'immobilisme de l'Orient contredit quelque peu l'idée avancée par Braudel d'une différence, à cet égard, entre les cultures, sur la longue durée. Sur cette question, Braudel n'est guère cohérent, disant plus loin, par exemple, que l'engouement pour la mode résulte aussi du « progrès matériel[28] ». Il donne l'exemple de la manière dont, au XVIIIe siècle, les soyeux lyonnais exploitaient la « tyrannie de la mode française » en employant des illustrateurs qui renouvelaient les modèles chaque année, ce qui ne laissait pas aux Italiens le temps de les copier[29]. À cette époque, la production de soie était chose courante en Sicile et en Andalousie depuis près de sept cents ans — elle avait gagné la Toscane, la Vénétie et la vallée du Rhône au XVIe siècle (même chose pour le mûrier). Gênes et Venise importaient aussi depuis longtemps de la soie grège du Proche-Orient, ainsi que du coton (filé ou

en balles). L'Orient « statique » fournissait donc, outre les matériaux, les techniques elles-mêmes. Au-delà du changement, le thème de la mode a aussi à voir avec la question du luxe, raison pour laquelle nous y reviendrons plus en détail au chapitre 9.

Mais il est d'autres aspects du changement social sur lesquels Braudel se montre ambivalent. D'un côté, il nous décrit de façon convaincante la rapidité avec laquelle les cultures américaines — celle du tabac, par exemple — se sont propagées au reste du monde (le même phénomène s'observe pour le café, le thé et le chocolat) ; de l'autre, il oppose continûment l'Orient « statique » à l'Occident « dynamique », sous-entendant que les innovations nécessaires à la naissance du capitalisme ne pouvaient voir le jour ailleurs qu'en Europe. Il postule donc implicitement l'existence d'une opposition entre sociétés capables de changement et sociétés statiques[30]. Cette dichotomie est tout à fait inacceptable. Certes, les rythmes auxquels s'effectuent les changements ne sont pas les mêmes, et la tendance est à leur accélération. Mais l'idée qu'une société puisse être immuable (objectivement immuable, indépendamment de la perception qu'en ont les acteurs) me paraît être hors de question, comme je l'ai du reste souligné, s'agissant de la religion et des poèmes mythologiques longs[31]. Même dans les sociétés simples, la technologie a évolué au fil du temps, entre le néolithique et le mésolithique, par exemple. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de blocages de temps en temps ; mais il n'y a jamais de « *systèmes* bloqués ».

L'idée que certaines sociétés sont mieux disposées que d'autres au changement peut valoir pour certaines périodes et certains contextes bien précis, mais c'est manifestement une erreur que d'essayer de fondre toute l'Asie dans ce moule. Jusqu'au XVI^e^ siècle au moins, la Chine était sans doute plus « dynamique » que l'Europe (en admettant qu'on puisse s'accorder sur ce qu'est la bonne mesure dans ce domaine). La manière dont Braudel entend les concepts de « civilisation » et de « culture » tendrait à suggérer que la « longue durée » révèle des différences quant à la rapidité avec laquelle les changements se sont effectués. Pour ma part, je situerais davantage ces changements au niveau « historique » des « événements », comme relevant du « conjoncturel » et non du « civilisationnel ». Toute autre manière de voir me paraît être une projection rétrospective des particularités (et à certains égards, des atouts) incontestées de l'Europe du XIX^e^. Mais alors, pourquoi ne pas envisager de la même manière les convergences existant entre les sociétés du XX^e^ et du XXI^e^ siècle ? On a déjà dit, du Japon, que son passé « féodal » le prédisposait mieux à l'essor du « capitalisme ». Pourquoi ne pas appliquer le même argument à la Chine, à la Corée, à la Malaisie et à quantité d'autres pays ?

Selon Braudel, cependant, l'ailleurs est fait de civilisations « statiques,

fermées sur elles-mêmes », c'est-à-dire pauvres. Seul l'Occident se distingue par la continuité du changement. « En Occident, écrit-il, tout [...] varie[32]. » Voilà qui lui apparaît comme une constante très ancienne. L'ameublement, par exemple, varie d'un pays européen à l'autre, témoignant du « large mouvement économique et culturel qui porte l'Europe vers ce qu'elle a elle-même baptisé les "Lumières", le progrès[33] ». Et quelques lignes plus loin : « Si cela vaut pour l'Europe, la civilisation la plus riche et la mieux disposée au changement, cela vaut a fortiori pour le reste. » S'il est vrai que l'Europe a pu paraître mieux disposée au changement depuis une époque relativement récente (datant de la Révolution industrielle, diraient certains, et d'autres, de la Renaissance), rien ne prouve que cela ait été le cas aux époques antérieures. Pourtant, la formulation de Braudel, quelles que soient les nuances qu'il lui apporte en d'autres endroits de son livre, ou les preuves qu'il avance à l'appui du contraire, se fonde sur une opposition sinon permanente, du moins de longue date, entre une Europe dynamique et une Asie « statique ». L'Occident s'est approprié pour son seul usage l'idée de changement et d'adaptabilité.

Pour Braudel, le capitalisme appartient à la sphère urbaine, depuis laquelle il gagne progressivement les campagnes. Les économies rurales sont, à ses yeux, stagnantes, sauf lorsqu'elles sont stimulées de l'extérieur. Braudel se demande si les villes occidentales auraient pu survivre si « le "faire valoir" [à la main] absurde "à la chinoise", au lieu d'être l'exception [avait été] la règle[34] ». Reste que cette « absurdité » était la marque d'une agriculture très intensive, particulièrement « avancée », qui se traduisait par une densité de population beaucoup plus élevée qu'en Europe, et des villes plus grandes, l'une des raisons étant qu'il n'était point besoin de réserver de l'espace pour l'élevage des bêtes de trait. Il y a donc une certaine perversité à se demander si les villes occidentales auraient pu survivre « dans ces conditions », puisque les conditions étaient entièrement différentes[35]. Selon Braudel, le capitalisme gagne les campagnes quand l'agriculture vient se lier à l'exportation, quand on se met à cultiver pour le profit. Et il nomme ce passage « intrusion[36] ». Mais c'est là négliger le fait que les producteurs agricoles consolident déjà leur « capital » en investissant dans des travaux de terrassement, d'irrigation, etc. Ou encore, dans le cas de l'Europe, en augmentant la taille de leur cheptel, lequel constitue le modèle même du « capital ». Pour Braudel, l'idée de capital est liée à la fructification de l'argent qu'on investit, plutôt qu'au travail ou aux techniques de production. Et sur ce plan-là, aussi, l'Europe est considérée comme unique. Si Braudel reconnaît le dynamisme de l'artisanat indien ou chinois, il dit cependant qu'il n'a jamais produit une qualité de l'outillage aussi élevée qu'en Europe. La raison pourrait en être, selon lui, que la main-d'œuvre était trop abondante en

Chine[37] — opinion couramment admise mais fausse[38]. Quoi qu'il en soit, la culture du riz dans le sud de la Chine exigeait des techniques de plantation et de transplantation plus intensives que la culture céréalière du Nord. On ne peut se contenter de dire que la mécanisation s'est trouvée « bloquée » du fait de l'existence d'une main-d'œuvre « bon marché »[39]. Tout un nouvel outillage fit son apparition. La brouette était chinoise ; la bride, probablement mongole (n'en déplaise à Lynn White[40]). Le moulin à eau existait ailleurs qu'en Europe ; le moulin à vent est sans doute venu de Chine ou d'Iran. Par ailleurs, les Chinois étaient aussi très en avance en ce qui concerne la production de fer et l'usage du charbon, même si Braudel parle d'une « stagnation [du pays] après le XIIIe siècle », notamment dans l'usage du coke[41]. Et il ajoute : « Cette précocité chinoise pose un problème[42]. » En réalité, elle ne pose un problème que si l'on considère le monde à travers le prisme eurocentriste du XIXe siècle.

L'un des facteurs qui auraient freiné la Chine, selon Braudel, est l'absence d'un « système monétaire compliqué », nécessaire pour la production et l'échange[43]. Étrangement, si l'on songe que toutes ces sociétés devaient échanger entre elles et avec le monde musulman, seule « l'Europe médiévale enfin perfectionne ses monnaies ». Ce « perfectionnement » propre à l'Europe est dû au développement des villes et du capitalisme, ainsi qu'à la « conquête de la haute mer » et ses conséquences, à savoir une « primauté universelle et pour des siècles »[44]. Confrontée au défi musulman, l'Europe aurait élaboré un système monétaire parfait. Quant aux autres parties de l'Eurasie, elles représentaient « des situations intermédiaires, à mi-chemin d'une vie monétaire active et complète[45] ». La soi-disant supériorité de l'Europe, dans ce domaine, est d'autant plus surprenante que « les civilisations maritimes se connaissaient depuis toujours », du moins en Eurasie. La Méditerranée et l'océan Indien formaient un seul couloir maritime, la « route des Indes », et avaient autrefois communiqué par l'intermédiaire du canal de Néchao à Suez, que l'on avait plus tard colmaté. Reste que l'Égypte avait toujours représenté un point de communication entre l'Orient et l'Occident. Les deux mondes auraient donc dû échanger, outre des marchandises à proprement parler, des informations sur les techniques de fabrication de la soie ou sur l'imprimerie. C'est cependant de la « conquête de la haute mer » que l'Europe tire prétendument sa supériorité. Le commerce au long cours, le capitalisme à grande échelle, comme le fait justement observer Braudel, dépendent de la capacité de parler « la langue commune du commerce mondial », facteur de « changements constructifs » et d'accumulation rapide. Autrement dit, ce commerce implique l'échange réciproque. Mais bien que le commerce international tende vers l'égalité, la réciprocité et le changement, il convient malgré tout, selon Braudel, de

distinguer l'Europe des « économies intermédiaires » qui caractérisent l'Asie. De sorte que si Braudel s'assigne une tâche comparatiste, c'est en fait celle d'explorer l'Orient à la lumière de la supériorité de l'Occident — une supériorité acquise de longue date, culturelle le plus souvent, quasi permanente. En bon historien, il se laisse constamment entraîner dans des contradictions et des incohérences. L'Inde « immuable » utilise les métaux précieux et connaît, au XVIe siècle, « un énorme élan d'industrialisation » du coton, mais son économie se signale par un « chaos monétaire[46] ». De même, on ne peut comprendre la Chine qu'au « milieu d'un univers d'économies primitives proches[47] », lesquelles expliquent à la fois son « retard » et la relative stabilité de son système monétaire « dominant » — un système qui, remarquons-le, avait inventé la monnaie de papier bien avant que l'Occident ne sache seulement ce qu'était le papier, même s'il faut attendre le XIVe siècle pour voir se généraliser son usage dans le pays. Les contradictions sont légion. Malgré le « retard » de la Chine sous les Ming (1368-1644), « une économie monétaire et capitaliste s'anime, développe l'artisanat industriel et le secteur minier », ce qui conduira au rush minier de 1596[48]. Ce sont là des développements qui doivent nous faire nuancer l'idée d'un « retard » de la Chine et rendent difficile de croire, comme le voudrait Braudel (mais de façon incohérente), à l'idée d'une Chine « plus primitive, moins raffinée monétairement parlant, que l'Inde[49] » (laquelle, souvenons-nous-en, connaît un véritable « chaos monétaire »). Et l'Europe, dans tout cela ? L'Europe, déclare Braudel, est un cas « à part », même s'il admet que les jeux monétaires ne se limitent pas à elle, mais se projettent sur l'ensemble du monde « comme un immense filet jeté sur la richesse des autres continents ». Avec l'importation des trésors d'Amérique, l'Europe « commençait à dévorer, à digérer le monde », si bien que toutes les monnaies du monde « se trouvaient prises dans le même filet ». Cet avantage n'était pas une nouveauté ; après le XIIIe siècle, en effet, une « tension de longue durée » vint « soulever [le niveau de] la vie matérielle[50] » — résultat de l'alliance d'une « faim du monde », d'une « faim d'or et d'épices » et des progrès du savoir utilitaire. Mais si l'Europe avait besoin d'or, c'est parce qu'elle avait peu de marchandises manufacturées à offrir à l'Orient en échange de ses produits de « luxe » — lesquels attiraient de plus en plus les classes moyennes. Si la Chine, comme le prétend Braudel, accusait un retard, comment se fait-il que les métaux précieux continuaient à « sortir des circuits occidentaux » en direction de l'Asie[51] ? Il est clair que la « faim d'or » n'était pas le seul fait de l'Europe. L'Orient la partageait et savait comment obtenir ce qu'il voulait par des moyens pacifiques, c'est-à-dire par le commerce.

LES VILLES ET L'ÉCONOMIE

Au cœur même de l'analyse de Braudel figure une réflexion sur les villes, grandes et petites ; il les compare à des transformateurs électriques rechargeant sans cesse la vie humaine et leur consacre le chapitre 8 de son premier volume. Là encore, bien que les villes soient un phénomène qui intéresse l'ensemble du globe depuis l'âge du bronze, l'Europe est considérée comme ayant un statut à part. Pour Braudel, cependant, une « ville est toujours une ville » où qu'elle se trouve dans le temps ou dans l'espace, et ce qui la caractérise est une « division sans cesse changeante du travail » — à quoi s'ajoute une population elle aussi toujours changeante puisque les villes, ne se reproduisant pas, doivent constamment recruter de nouveaux habitants[52]. Braudel décrit le repli des villes sur elles-mêmes, consécutif au besoin de se protéger derrière des murs (et aux dangers que représente l'artillerie dans l'Occident du XVe siècle[53]) ; il décrit la communication urbaine et les hiérarchies qui se font jour entre les différentes villes. Cependant, malgré l'éventail des caractéristiques communes, Braudel finit (tout comme Goitein pour le Proche-Orient[54]) par se rallier à l'opinion de Max Weber, selon laquelle la ville occidentale se distingue de la ville asiatique en ce qu'elle est plus « libre ». Certes, il existe des différences entre les deux types de villes, mais ces auteurs les placent sur le terrain idéologique parce qu'ils n'ont d'yeux que pour la perspective téléologique — l'essor du capitalisme. L'ensemble du discours tourne donc, comme nous le verrons au chapitre 7, autour de la question de l'« originalité de la ville occidentale ». Celle-ci est le lieu, selon Braudel, d'une « liberté inégalée[55] » ; la ville se développe contre l'État et étend son pouvoir « autocratique » sur la campagne environnante. Son évolution est donc « turbulente », comparée à l'immobilisme qui caractérise les villes dans d'autres parties du monde, et dominée par le changement. Mais en réalité, la ville asiatique était tout aussi turbulente, comme en témoignent certaines recherches récentes (sur Damas et Le Caire, par exemple).

Le cadre urbain s'étant effondré avec l'Empire romain, comme nous le verrons au chapitre 6, les villes occidentales ne commencèrent à renaître qu'au XIe siècle ; entre-temps, il se serait produit une « montée de sève rurale[56] », laquelle aurait incité les nobles et les ecclésiastiques à gagner les villes, donnant le coup d'envoi de l'« ascension de l'étroit continent[57] ». Cette renaissance fut

rendue possible par les progrès de l'économie et l'usage de plus en plus répandu de la monnaie. « Marchands, corps de métiers, industries, trafic au loin, banques y apparaissent vite, et la bourgeoisie, une certaine bourgeoisie, et même un certain capitalisme[58]. » En Italie et en Allemagne, les villes prirent le dessus sur l'État en se constituant en « cités-États ». « Le miracle en Occident » consiste en ceci que les villes nouvellement réapparues furent d'emblée très autonomes, et c'est sur fond de cette « liberté » qu'une « civilisation originale » s'édifia. Les villes organisèrent l'imposition, inventèrent le crédit public, organisèrent l'industrie et la comptabilité, devinrent le théâtre de la « lutte des classes » et furent « les premières "patries" d'Occident[59] ». Elles assistèrent à la naissance de la société bourgeoise, laquelle se caractérise, comme l'a souligné l'économiste Werner Sombart, par un état d'esprit particulier dont on situe la première apparition à Florence, à la fin du XIVe siècle[60]. « Une mentalité nouvelle se met en place, celle en gros du premier capitalisme encore hésitant d'Occident, ensemble de règles, de possibilités, de calculs, art à la fois de s'enrichir et de vivre. » Le « goût du jeu et du risque » est aussi un trait qui le caractérise ; « le marchand [...] calculera ses dépenses selon ses revenus, ses investissements d'après leur rapport[61] ». C'était là, bien sûr, une pratique courante chez tous les marchands, sinon aucun n'aurait survécu. Ils devaient aussi calculer leurs risques, ce qui les disposait particulièrement au jeu, qu'il soit de hasard ou autre, comme en Chine.

Pour Braudel, l'élément déclencheur du capitalisme est le développement des villes qui, en Europe, auraient encouragé la « liberté » et servi de foyer à l'activité artisanale rurale. Si elle a pu connaître certaines phases d'activité « capitaliste », la Chine n'a jamais réussi, pour sa part, à dispenser la liberté nécessaire ni à attirer les artisans des campagnes. La thèse de Braudel prend appui sur deux modèles très différents de rapports ville/campagne : la ville indépendante et autosuffisante, dotée d'une campagne dont la fonction est de satisfaire ses besoins (le modèle occidental) ; et la ville comme siège de la bureaucratie, qui entretient à l'égard de la campagne plus dynamique un rapport de parasitage et de dépendance (le modèle oriental). Mais cette opposition n'est pas pertinente car si les villes chinoises abritaient les bureaucrates, elles étaient aussi des foyers d'activité pour les universitaires, les lettrés et les marchands. Par ailleurs, exclure de la campagne toute activité « capitaliste » revient à restreindre la définition de l'activité en question à la situation européenne ; la campagne chinoise abritait un régime énergique, dont les ambitions nécessitaient d'énormes investissements de capitaux. Il est d'ailleurs évident, à voir la Chine d'aujourd'hui, que le pays d'alors possédait quasiment tous les atouts susceptibles de le mener à la « modernisation ».

Tout en louant la « liberté » propre aux villes européennes, Braudel établit une typologie évolutive qui va de la ville classique — ouverte à la campagne environnante, entretenant avec elle un rapport d'égale à égale, ne disposant encore que d'une industrie « rudimentaire[62] » — à la « ville *tenue* [sous tutelle] de la première modernité[63] », en passant par la « ville fermée » de la période médiévale, peuplée de paysans qui se sont libérés d'une servitude pour s'assujettir à une autre. Dans toute l'Europe, cependant, l'État « discipline les villes » — les Habsbourg et les princes allemands autant que les papes et les Médicis. « Sauf dans les Pays-Bas, sauf en Angleterre, l'obéissance s'impose. » Si l'on considère le fait que les deux pays cités relèvent alors de monarchies centralisées et que de « libres » (au Moyen Âge) les cités-États allemandes et italiennes sont passées « sous tutelle », l'on se doit de nuancer l'idée d'une « liberté » des villes occidentales. Braudel, pourtant, tout comme Weber et Marx avant lui, n'hésite pas à dire spectaculaire le contraste entre les villes de l'Occident et les « villes impériales » de l'Orient. Il y a bien, dans l'Islam, quelques villes semblables à celles de l'Occident, mais elles nous sont décrites comme « marginales » et éphémères (Cordoue, Oran) ; au reste, on pourrait débattre de cette marginalité, car Braudel lui-même décrit la ville de Ceuta comme une république urbaine. Dans l'« Asie lointaine », les villes impériales sont dites « énormes, parasitaires, matière luxueuse et molle ». « La règle, c'est la ville du prince, souvent du calife, ville énorme : ou Bagdad, ou Le Caire[64]. » Ces villes étaient incapables de « prendre aux campagnes la masse entière de leurs métiers », non pas en raison de la nature de l'autorité elle-même, mais parce que la « société [était] prise dans une sorte de cristallisation préalable » (on revient toujours à l'opposition entre changement culturel et stase). En Inde, ce sont les castes qui posent problème, et en Chine, les clans. Selon Braudel, il n'y a en Chine aucune autorité qui représente la ville face à l'État ou face à la puissance des campagnes — « pôle de la Chine vivante, active et qui pense ». Il ne fait aucun doute, pourtant, que les fonctionnaires représentaient aussi bien les villes, où ils résidaient, que les campagnes, et que les centres urbains étaient le lieu d'une activité fébrile. De plus, en disant que les castes et les clans ont fait obstacle au progrès des villes, Braudel se place dans le prolongement de Weber, qui considérait que ces institutions, de par leur caractère collectif (anti-individualiste), entravaient l'essor du capitalisme. C'est un thème dont Braudel exagère l'importance, d'autant que les dynasties marchandes sont pour lui un élément essentiel de l'accumulation du capital[65]. Les villes indiennes, en tout cas, abritaient d'importantes populations de Jaïns et de Parsis ; la plupart vivaient en marge du système des castes et eurent une grande importance pour le commerce. Mais ce qui pose véritablement problème dans le travail de Braudel

comme dans celui des autres spécialistes occidentaux, c'est la description qui est faite des villes orientales par opposition aux villes de l'Occident[66].

Associée à la ville, l'idée de liberté se présente sous deux aspects. Partout dans le monde, lorsque les habitants des campagnes gagnaient les villes, ils pénétraient dans un environnement qui leur imposait moins de contraintes que ne leur en avait imposé le monde plus clos qu'ils laissaient derrière eux. Mais pour certaines sociétés, se pose aussi la question de savoir jusqu'où les villes étaient assujetties à une autorité politique supérieure. À l'évidence, dans les cités-États, que ce soit en Europe ou en Asie occidentale, les villes n'étaient pas sous le coup d'une autorité excessive, sauf peut-être en ce qui concerne l'activité mercantile — mais dans ce domaine les restrictions n'émanaient pas d'une autorité externe, comme c'est le cas dans certains grands systèmes étatiques. Au XIXe siècle, les villes occidentales étaient fermement intégrées à l'État-nation. Il est clair que le degré de « liberté » des villes est chose variable selon les sociétés et les époques, et peut-être l'Occident plus tardif a-t-il joui, comparativement au reste du monde, d'une liberté plus grande. Dans les sociétés européennes, il y avait certes le phénomène des villes franches, qui bénéficiaient d'un affranchissement partiel de l'impôt destiné à encourager l'activité mercantile. Mais en Orient aussi, certaines villes, notamment portuaires, étaient moins réglementées que d'autres. Braudel n'apporte pas la preuve décisive que les villes préindustrielles du reste du monde aient été, d'une manière générale, moins libres et plus statiques. En fait, bon nombre d'entre elles semblent avoir été aussi « turbulentes », si ce n'est plus, que les villes européennes.

Que l'évolution urbaine ait suivi un cours parallèle en Orient et en Occident, voilà qui est parfaitement compréhensible. L'urbanisation, écrit Braudel, est l'« annonce d'un homme nouveau[67] ». Si tel est le cas, alors le début de la modernité remonte à bien longtemps, au moins à l'âge du bronze, même si le processus de modernisation continue de se poursuivre. Comme le répète Braudel à maintes reprises, aucune ville n'est une île : elle n'existe pas seule mais à l'intérieur d'un ensemble de rapports beaucoup plus vaste — et comment pourrait-il en être autrement puisque l'un de ses traits caractéristiques est de pratiquer le commerce à distance ? Lequel implique une multiplicité de partenaires issus de « civilisations » différentes, échangeant non seulement des « produits matériels », mais aussi des techniques de fabrication, processus symptomatique d'un transfert d'idées. Si l'on se fonde sur l'hypothèse (assez évidente) de l'existence d'un tel échange, on peut alors expliquer non seulement ce qui fait la particularité de telle ou telle « civilisation », mais aussi les symétries qui s'observent des unes aux autres, telles que la naissance, partout en Eurasie, de villes, et ses corrélats : l'émergence d'une bourgeoisie et de courants

artistiques suivant un cours relativement similaire (ce qui ne préjuge en rien, bien sûr, d'une évolution parallèle de type autonome). On observe ce genre de phénomènes en peinture et en littérature, ainsi que dans les religions. Le christianisme circule entre le Proche-Orient, l'Europe et l'Asie. Même chose pour l'islam. Le bouddhisme passe de l'Inde à la Chine et au Japon et gagne aussi, marginalement, le Proche-Orient. La circulation de ces grandes idéologies religieuses n'aurait pu se faire en l'absence de terrain commun, notamment en ce qui concerne l'urbanisation[68].

Comme nous l'avons vu, la principale caractéristique des villes orientales, pour Braudel, était d'être « énormes, parasitaires, matière luxueuse et molle[69] » ; lieu de résidence des fonctionnaires et des nobles, elles n'étaient pas la propriété des guildes ni des marchands. En vérité, les villes occidentales abritaient, elles aussi, les fonctionnaires et les nobles, et n'*appartenaient* pas davantage aux guildes ou aux marchands. On perçoit mal la différence. Dans certains pays de l'Occident, les villes devinrent un peu plus « libres », mais nombreux sont les spécialistes qui contesteraient l'absence d'une autorité gouvernementale supérieure à celle des « cités-États ». La « liberté » serait, selon Braudel, un facteur déterminant du rôle effectif (voire, de l'apparition) de la « bourgeoisie », un élément inhérent aux changements que requérait l'essor du capitalisme ; la bourgeoisie passe, aux yeux de la plupart des historiens occidentaux, pour une caractéristique purement européenne — et de même, le changement perpétuel explique, selon Wallerstein, « l'esprit du capitalisme ». Braudel admet que l'État chinois aurait eu, à la fin du XVI^e^ siècle, « quelques moments d'inattention », à la faveur desquels la bourgeoise serait apparue avec sa « fièvre des affaires[70] ». En somme, l'essor de la bourgeoisie résulterait en Chine d'une « distraction de l'État », mais serait chose naturelle en Occident. Reste que les divers éléments qui caractérisent, selon Braudel, les « libres marchés » de l'Occident — une industrie organisée, des guildes, un commerce à distance, des lettres de change, des compagnies commerciales, une comptabilité[71] — étaient bel et bien présents en Chine et en Inde, comme l'ont montré les études récentes de Pomeranz et d'Habib[72]. L'Inde aussi, reconnaît Braudel, avait un système commercial complexe impliquant le change monétaire ; il était comparable à celui de l'Occident, et les *hundi* tenaient lieu de lettres de change. « Dès le XIV^e^ siècle, l'Inde possède une économie monétaire assez vive et qui ne cessera de s'engager sur la voie d'un certain capitalisme[73]. » Il y a, dans cette déclaration de Braudel, quelque chose qui semble contredire sa remarque précédente sur le système monétaire « chaotique » de l'Inde, car ce « certain capitalisme » devient plus loin le « vrai capitalisme », avec ses divers attributs : « des rentiers du négoce, de gros marchands, des milliers d'exécutants, des commissionnaires, des

courtiers, des changeurs, des banquiers. Et, du point de vue des outils, des possibilités ou garanties de l'échange, aucun de ces groupes ne le cède à ses homologues d'Occident[74] ». Non seulement ces divers éléments étaient présents dans les villes asiatiques, mais ils étaient apparus *avant* la renaissance des villes européennes, soit avant le XIe siècle. Malgré cela, quelque chose manque à l'économie asiatique, selon Braudel. Ces éléments ne suffisent pas à constituer une « civilisation originale », concept qu'il juge essentiel pour comprendre la genèse du capitalisme européen — du vrai capitalisme, avec ses « réseaux de pouvoir », lequel se distingue de la forme plus répandue du « microcapitalisme »[75].

Il y a une certaine confusion, à ce stade. Les « réseaux de pouvoir » auxquels Braudel fait référence n'ont vu le jour qu'avec l'essor du capitalisme industriel, de beaucoup postérieur à celui de commerce. Or tout le travail de Braudel porte sur les développements intervenus entre le XVe et le XVIIIe siècle, dont on peut présumer qu'ils relèvent du « microcapitalisme ». Cette période est celle, selon lui, où le « monde libre » des villes eut une influence décisive sur l'essor du « vrai capitalisme ». Le problème est le suivant : alors qu'il décèle une activité capitaliste dans la plupart des sociétés anciennes, il éprouve le besoin d'exprimer la supériorité de l'Europe du XIXe en invoquant la qualité de son capitalisme, son authenticité, avant de rechercher — téléologiquement, donc — les facteurs qui ont favorisé son essor ; et cette méthode le conduit à toute une série de contradictions. Mais si l'on se place sur le terrain des conditions censées avoir favorisé l'apparition du « vrai capitalisme » en Occident, on peut dire qu'elles étaient grosso modo les mêmes en Eurasie, même si on les distingue en les rangeant sous l'étiquette de « microcapitalisme ». Il y avait partout des villes, mais les « vraies » villes n'existaient qu'en Occident ; c'est là seulement que triomphait la « liberté », cette liberté jugée nécessaire à l'entreprise mercantile et à l'essor de la production.

Si l'on considère, comme le fait Braudel, qu'un capitalisme généralisé est un trait commun à toutes les villes et à leur commerce, alors l'argument de l'unicité de l'Occident perd une grande partie de sa force. Les villes qui émergèrent plus tard, avec toutes leurs activités, le firent sur fond de tout ce qui les avait précédées, c'est-à-dire non seulement l'activité commerciale et manufacturière, mais aussi l'activité administrative et éducative, chacun de ces aspects étant une conséquence de l'usage de l'écriture et étant soumis à un processus de développement (ou d'« évolution ») social. Ce sont les villes qui représentaient les foyers de culture, les lieux de production de la littérature, de la religion écrite, du savoir textuel — lequel, en contribuant à l'invention, l'innovation et l'échange des produits, fut un précieux allié du capitalisme industriel dans ses

formes successives. La ville, en somme, était bien plus qu’un centre abritant les marchands et leur commerce, aussi importants fussent-ils pour son bien-être économique.

LE CAPITALISME FINANCIER

Tournons-nous maintenant plus précisément vers l'analyse que propose Braudel de l'avènement du capitalisme. Nous avons déjà vu la distinction que l'historien fait entre la « vie matérielle », qui sous-tend l'économie de marché, et le monde du commerce, lequel se distingue à son tour du monde de la finance, « domaine par excellence du capitalisme[76] ». Dans cet ordonnancement à la fois chronologique et hiérarchique du capitalisme, c'est au troisième niveau — celui de la finance — que Braudel perçoit le rôle prépondérant, et même unique, que joue l'Europe. Nous avons souligné les contradictions du point de vue de Braudel quant à l'Europe et au reste du continent eurasiatique. Tantôt il considère les deux mondes comme égaux, tantôt il donne à penser que l'Europe disposait d'un avantage bien avant la Révolution industrielle. Ce dernier point de vue semble refléter sa position plus générale. Il parle d'un capitalisme européen qui se distingue de l'activité de marché elle-même en ce qu'il occupe une « position de commande au faîte de la communauté marchande », alors qu'ailleurs il est plus restreint. Le véritable capitalisme, le capitalisme accompli, « se situe ainsi à l'intérieur d'un "ensemble" toujours plus vaste que lui, qui le porte et le soulève sur son propre mouvement[77] ». Cet « ensemble » est constitué, entre autres choses, par le commerce au loin, « moteur sans égal pour la reproduction et l'augmentation rapides du capital[78] » — et instrument d'une importance essentielle, selon l'économiste Maurice Dobb, pour l'émergence d'une bourgeoisie marchande[79]. Autrement dit, le capitalisme s'est toujours préoccupé non seulement d'argent et de crédit, mais aussi de finance, la capacité qu'a l'argent à s'auto-reproduire[80].

L'apparition du capitalisme financier, selon Braudel, va de pair avec l'existence de ce phénomène purement européen que sont les foires : « Le mouvement en avant, au XVIe siècle, se serait organisé d'en haut, sous l'impact d'une circulation privilégiée des espèces monétaires et du crédit, de foire en foire[81]. » Les foires et marchés permettaient le financement des échanges et l'assainissement des comptes et n'avaient pas attendu le XVIe siècle pour faire leur apparition. Elles eurent une grande importance en Occident, non seulement à cause des marchandises qu'on y vendait, mais aussi à cause de toutes les transactions financières qui s'opéraient, comme en Champagne, par exemple.

Mais les foires existaient aussi en Orient. Des traités établis entre le sultan d'Égypte et les villes de Venise ou de Florence stipulent même une « sorte de droit des forains qui n'est pas sans évoquer, *mutatis mutandis*, les règlements des foires d'Occident[82] ». Au Proche-Orient, le commerce était aussi actif qu'ailleurs. La ville musulmane avait « plus de marchés [...] que n'importe quelle ville d'Occident[83] ». À Alexandrie et en Syrie, les marchands étrangers disposaient de quartiers à eux réservés, sur lesquels se modelèrent les *fondaci* vénitiens. À Alep et à Istanbul, des auberges (*khans*) accueillaient les marchands venus d'Europe ou d'Orient. Ailleurs aussi, les foires avaient leur importance. En Inde, elles se confondaient souvent avec les pèlerinages — au Proche-Orient, du reste, le pèlerinage annuel à La Mecque coïncidait avec la plus grande des foires de l'Islam. Les Chinois étaient présents aux foires d'Indonésie, et « longtemps la Chine du commerce au loin [n'eut] rien à envier à l'Europe du commerce au loin[84] ». En Chine même, les foires étaient « étroitement surveillées » par un « gouvernement bureaucratique, omniprésent et efficace ». Elles coïncidaient souvent avec la fête anniversaire d'une divinité bouddhique ou taoïste[85]. D'où la conclusion de Braudel, qui contredit quelque peu ses autres remarques : « Au XVIe siècle encore, les régions *peuplées* du monde, en proie aux exigences du monde, nous *semblent* proches les unes des autres, comme à égalité ou peu s'en faut[86]. »

L'égalité s'étend au fait que, dans la sphère du commerce, les changements étaient constants aussi bien en Orient qu'en Occident. La vie urbaine et commerciale ne cessait d'évoluer. La convergence n'est donc pas une simple affaire numérique : elle traduit une évolution sociale parallèle de l'économie, de la communication et d'un certain nombre d'autres sphères de l'activité culturelle. L'écart entre l'Orient et l'Occident est apparu à une date relativement tardive ; son explication constitue néanmoins, selon Braudel, « le problème essentiel de l'histoire du monde moderne ». Cet écart aura-t-il toujours de l'importance dans cinquante ans ? Et sinon, en quoi peut-on le considérer comme « essentiel » ? Pour Braudel, c'est après 1720, au siècle des Lumières, que l'Europe a vraiment pris son envol : « Les deux traits essentiels du développement occidental sont la mise en place de rouages supérieurs, puis, au XVIIIe siècle, une multiplication des voies et moyens[87]. » En Chine, cependant, « l'administration impériale a bloqué toutes les hiérarchisations de l'économie » au-delà du niveau le plus bas, qui est celui des boutiques et des marchés. Comme les autres spécialistes européens, Braudel est d'avis que l'Islam et le Japon représentent les seuls deux cas proches de l'Europe. Mais toute cette analyse porte sur le monde de la finance, et ne dit rien de celui de la production. En réalité, toute l'activité mercantile et manufacturière, que ce soit en Chine ou

ailleurs, est faite d'une combinaison de production et de distribution qui sollicite amplement la finance. Braudel reconnaît que ce qu'ont découvert les Européens, à leur arrivée en Orient, est un commerce à grande échelle, pour lequel le terme de colportage utilisé par J. C. van Leur est inapproprié[88], car beaucoup trop restreint. Nombre de colporteurs étaient liés par contrat à de gros commanditaires ; en Orient comme en Méditerranée, les contrats de *commenda* (partenariat maritime) existaient[89]. Les marchands orientaux, persans et arméniens, se rendaient à Venise, où il négociaient sur ce même modèle[90]. Il est certes vrai que la production, la distribution et la finance, en Europe comme ailleurs, n'ont cessé de devenir plus complexes avec le temps, mais Braudel entend distinguer radicalement le capitalisme financier des autres formes du capitalisme, et cette distinction ne semble pas entièrement satisfaisante.

Comme nous l'avons vu, seuls l'Europe et peut-être le Japon ont connu, selon Braudel, l'avènement du « vrai capitalisme ». Les raisons de cet essor restreint sont politiques et « historiques », et non économiques ou sociales. Elles ont à voir avec les conditions qui ont permis à de très anciennes familles de la grande bourgeoisie d'accumuler des richesses au sein de leurs dynasties — conditions dont l'origine a elle-même une histoire très ancienne. Dans les pages qui concluent son deuxième volume, *Les jeux de l'échange*, Braudel critique Weber et Sombart au motif que tous deux considéraient qu'une explication du capitalisme avait quelque chose à voir avec la « supériorité structurelle et indiscutable de "l'esprit" occidental[91] ». Que se serait-il passé, demande-t-il, si les jonques chinoises avaient doublé le cap de Bonne-Espérance en 1419, soit quatre-vingts ans environ avant Vasco de Gama ? Braudel soutient que la « construction [capitaliste] réussit en Europe, [...] s'esquisse au Japon, [...] échoue (les exceptions confirmant la règle) presque partout ailleurs — mieux vaudrait dire, elle ne s'y achève pas[92] ». Que veut dire, ici, que le capitalisme « échoue » ? La référence à la situation particulière du Japon était sans doute valable à l'époque où Braudel écrivait. Mais elle ne l'était déjà plus lorsque son livre parut en anglais, la situation s'étant considérablement transformée avec l'apparition des Tigres asiatiques et l'expansion généralisée des économies, y compris celle de la Chine continentale et de l'Inde.

Braudel reconnaît en fait la vivacité du commerce au loin, dans le Fu-Kien du XVIe siècle, comparé à l'« ankylose » qui caractérise l'intérieur des terres. D'où le fait qu'un « certain capitalisme chinois » n'ait pu prendre sa vraie dimension qu'à partir du moment où il échappait à « une Chine surveillée et contraignante »[93]. En Chine, en effet, « l'obstacle c'est l'État, la cohérence de sa bureaucratie[94] ». En théorie, l'ensemble des terres appartient à l'État (même si la propriété individuelle remonte aux Han), et « la noblesse elle-même [...] dépend

de la bienveillance de l'État ». Toutes les villes sont surveillées, seuls les mandarins sont « hors de la règle ». À l'État revient la prérogative de frapper la monnaie — « l'accumulation » n'étant possible qu'à lui seul et à son appareil. Les marchands, lorsqu'ils font étalage de leur richesse, sont parfois stigmatisés par les lettrés. Alors que l'économie de marché est florissante en Chine, à « l'étage supérieur », c'est l'État qui contrôle tout, de sorte qu'il n'y a « pas de capitalisme, sinon à l'intérieur de groupes précis[95]. » Mais ces restrictions, pour la plupart, ne concernent pas uniquement la Chine : elles sont aussi le fait de certaines sociétés européennes « progressistes ». D'autre part, l'intervention de l'État n'est pas nécessairement dommageable à la croissance de l'économie. Au Japon comme dans la Chine d'aujourd'hui (ou celle d'hier), l'État a énormément contribué au développement de l'économie.

Sur le plan économique, donc, il existe une certaine parité entre l'Orient et l'Occident et, à cet égard, l'analyse de Braudel représente un grand pas en avant par rapport à celle des autres « historiens universalisants » — parmi lesquels Marx et Weber. Mais c'est sur le plan politique que le bât blesse. Le « despotisme » est un mot que Braudel utilise pour décrire la situation chinoise, indienne ou turque, mais qu'il n'applique jamais aux États européens — lesquels vivent en régime d'« absolutisme ». Il existait bien des marchands en Orient, mais ils ne furent jamais aussi « libres » que leurs homologues européens. Là encore, le mot de « liberté » ne surgit sous la plume de Braudel qu'appliqué à l'Europe. Qu'il privilégie le point de vue occidental ressort clairement de phrases telles que : « Il n'y a de paysans libres, ou soi-disant libres, qu'au cœur de l'Occident[96]. » C'est là, comme pour le despotisme, une distinction catégorique qui soulève certains problèmes que nous aborderons à nouveau au chapitre 7 — les paysans étant perçus comme des êtres libres dans certaines sociétés, et non libres dans d'autres. La liberté, au reste, est aussi ce qui caractérise la situation des marchands occidentaux par opposition à leurs homologues orientaux, que ce soit dans les villes ou dans les campagnes. Or des recherches récentes sur la ville asiatique — celles de Rowe[97], pour la Chine, ou de Gillion[98], pour l'Inde — semblent contredire cette idée d'inspiration weberienne ; de même, elle ne résiste pas aux analyses de Ho Ping-ti[99] sur le « capitalisme commercial » des marchands de sel dans la Chine du XVIIIe siècle, ni aux conclusions de Chin-keong Ng sur le réseau Amoy de la côte, ou à celles de Wellington K.K Chan[100] sur les mandarins et les marchands. Les marchands avaient une marge de manœuvre plus grande que ne l'admet Braudel ; et les lettrés n'étaient certes pas tous des bureaucrates[101]. De même, il y avait, entre la ville et la campagne, plus de différences que Braudel ne semble l'imaginer ; si les études abondent sur la « petite noblesse », d'autres traitent des révoltes

paysannes[102]. En somme, une description erronée de la structure sociale de ces pays côtoie, chez Braudel, une juste appréciation de leur situation économique.

Braudel reconnaît cependant l'existence, sous les Ming, d'une « certaine bourgeoisie », ainsi que l'avènement d'un « capitalisme colonial » dans le Sud-Est asiatique. Mais le pouvoir de l'État, affirme-t-il, n'était pas contenu par la présence, comme au Japon, d'un régime féodal[103]. Au Japon, règne une « anarchie » « hérissée de libertés », qui n'est pas sans rappeler celle du Moyen Âge européen. Le régime n'y est pas totalitaire, contrairement à celui de la Chine, mais féodal. Tout [c'est-à-dire les « effets d'un véritable Stock Exchange »] converge ainsi « dans le sens d'un premier capitalisme »[104] émergeant d'une poussée de l'économie de marché et du développement du commerce au loin. De même, en Inde et dans le Sud-Est asiatique, « tous les éléments caractéristiques de l'Europe du temps sont en place : les capitaux, les marchandises, les courtiers, les négociants, la banque, les instruments du négoce, même le prolétariat des artisans, même les ateliers à allure de manufactures [...], même le travail à domicile commandé par des marchands et assuré par des courtiers spécialisés [...], même enfin et surtout le commerce au loin[105] ». Mais cette « réalité marchande à haute tension » n'était présente qu'en « certains points », et ne touchait pas l'ensemble de la société. On peut se demander, avec Pomeranz, si le même constat s'applique aux entités plus vastes, voire seulement à la Grande-Bretagne.

Pour Braudel (comme pour la plupart des historiens occidentaux), le féodalisme aurait préparé la voie au capitalisme. J'estime, pour ma part, que cette idée ne fait que refléter la chronologie européenne et n'a aucune validité causale. L'historien, quant à lui, considère que l'ordre féodal a ravalé les familles de marchands au rang de citoyens mineurs, les obligeant à combattre ce statut, les condamnant à l'épargne, d'où un premier mouvement vers le capitalisme. L'Inde n'aurait pas eu ces dynasties marchandes — non plus que la Chine ou l'Islam. L'économie de marché est une condition préalable à l'essor du capitalisme, mais elle ne peut émerger que dans un certain type de société, qui a su créer longtemps à l'avance un environnement favorable — développer les hiérarchies et les lignages favorisant « l'accumulation patiente des richesses[106] ». N'y avait-il donc aucune de ces familles en Chine, en Inde ou dans l'Islam ? Voilà qui n'est pas crédible : à preuve, l'exemple des marchands d'Ahmedabad et de toutes les familles de marchands au Proche-Orient. Les dynasties marchandes étaient bel et bien présentes, et elles accumulaient des richesses. Braudel exclut cette idée parce qu'il exclut l'idée qu'un « vrai capitalisme » ait pu voir le jour ailleurs qu'en Europe. Les traits culturels s'y opposaient. Les origines du capitalisme étaient inscrites dans les fondements lointains des

cultures. Autrement dit, nous en revenons à l'idée que les facteurs politiques ou « historiques » étaient plus importants que les facteurs économiques et sociaux ou, *a fortiori*, religieux.

Comme celles de l'Occident, les autres sociétés ont maintenu, au fil du temps, une certaine cohérence dans leur fonctionnement. Et cette cohérence est ce qui, pour Braudel, constitue la « culture » — comme si la vie était toujours la même, n'avait jamais changé. Du moins, en Orient. La Chine a toujours eu ses mandarinats, l'Inde ses castes et la Turquie ses *sipahis*[107]. « L'ordre social, écrit Braudel, ne cesse de se construire de façon assez monotone en accord avec les nécessités économiques de base. » La culture (ou civilisation) se maintient au fil du temps, notamment grâce au pouvoir de conservation que possède la religion, et l'une de ses vocations est de « colmater les lacunes et les brèches de l'ensemble social[108] ». Reste que l'Europe fut « plus mobile », plus ouverte au changement, qualité que Braudel semble, là encore, attribuer à sa « culture » ou peut-être à sa « mentalité ». Il est vrai que, dans bien des sphères, le changement intervenu depuis la Révolution industrielle semble avoir été plus rapide en Europe, mais rapporter ce changement à une temporalité de la culture relève d'une démarche ahistorique qui esquive les preuves.

S'agissant du passé, Braudel admet l'existence ailleurs qu'en Europe, notamment dans le monde islamique, d'un parallélisme entre le commerce et la finance. « Partout en Islam, des corps de métiers sont en place et les altérations qu'ils subissent (montée des maîtres, travail à domicile, métiers hors des villes) évoquent trop des situations que l'Europe va connaître pour qu'une logique économique n'en soit pas la cause[109]. » Il existe donc, entre les deux mondes — outre des interactions —, une évolution sociale parallèle. Malgré les efforts de la Chine pour interdire le commerce étranger pendant un laps de temps limité, et pour des raisons en partie stratégiques, le commerce interne continue d'être vigoureux. « Les marchands banquiers du Chan Si traversent la Chine, du fleuve Jaune à la rivière de Canton. » D'autres voyagent à l'étranger. « Une autre chaîne chinoise, à partir des côtes méridionales (particulièrement celle du Fou-Kien), dessine vers le Japon et l'Insulinde une Chine économique extérieure qui, longtemps, aura eu les allures d'une expansion coloniale[110]. » Le commerce extérieur de l'Inde, lui aussi, s'était énormément développé bien avant l'arrivée des navires européens. Les banquiers indiens étaient « très nombreux à Ispahan [...], à Istanbul, à Astrakan, à Moscou même ». L'ouverture des voies atlantiques entraîna certes de nombreux changements mais le commerce était déjà très actif en Eurasie. Et il n'était pas sensiblement différent en Orient et en Occident.

Braudel explique comment ces marchands furent à l'origine d'une reprise des liens qui avaient uni l'Orient à l'Europe avant la chute de l'Empire romain,

favorisant l'instauration d'un « capitalisme précoce ». L'Europe recommença à s'ouvrir au commerce. Dès la fin du premier millénaire, Venise se mit à construire toute une flotte de vaisseaux marchands pour son commerce avec la Méditerranée orientale et l'Asie, notamment avec le Proche-Orient musulman où arrivaient les marchandises en provenance de Chine. L'Arsenal, fondé vers 1100, ne connut de véritable expansion qu'avec l'ajout d'un Nouvel Arsenal vers 1300. « Arsenal » est un mot d'origine arabe et toute la Méditerranée, y compris la Turquie, foisonnait de sites voués à la construction des navires, entre lesquels la concurrence était manifeste. S'ouvrit ainsi une période de trois cents ans, pendant laquelle Venise disposa de la meilleure flotte de navires de guerre, sous les espèces, notamment, de galères légères (*galea sottile*), auxquelles venaient s'ajouter quelques galères plus lourdes (*galea grossa*). L'Arsenal acquit le monopole de la construction pour l'État. Il s'y construisait un nombre impressionnant de navires, l'Arsenal dotant Venise de la plus grande flotte du monde occidental — cent galères légères et une douzaine de galères lourdes —, ce qui explique toute l'importance, en 1571, de la participation de Venise à la bataille menée contre les Turcs à Lépante. L'existence de cet Arsenal et d'autres établissements du même type en Orient est la preuve que certains éléments que nous considérons volontiers comme des produits de la Révolution industrielle étaient en fait présents bien avant cette date et ailleurs qu'en Europe.

Pour construire ces navires, l'Arsenal avait adopté un système de production continue, employant entre deux mille et trois mille personnes, soit « l'une des plus fortes concentrations de travailleurs qui existât dans le monde de l'époque[111] ». À partir de 1360, une hiérarchie s'instaure au sein de la force de travail, distinguant une élite, qui perçoit un salaire, de la masse des ouvriers, payés sur une base hebdomadaire et recrutés par les maîtres artisans — système qui favorise une très grande « liberté ». Luca Zan voit dans ce système une « organisation hybride », « à la fois moderne et pré-moderne, fonctionnant sur une intériorisation des rapports de travail qui évoque déjà un mode de production de type capitaliste, même si la main-d'œuvre elle-même n'est pas entièrement sous contrôle[112] ». C'est là une situation impliquant nécessairement des problèmes de coordination et de gestion, comme en connaissent toutes les grandes entreprises qui, parce que leur main-d'œuvre est nombreuse, sont confrontées à des questions de hiérarchie, de spécialisation, de prévisions, de calcul des coûts et autres tâches organisationnelles. Dans l'Europe pré-moderne, toutes ces questions se posent relativement à l'Arsenal, qui est le premier type d'entreprise dont le fonctionnement peut s'assimiler à celui d'une usine[113]. Le point important n'est pas que Venise ait connu la « gestion » avant l'apparition de ce qu'on a appelé, dans l'Amérique du XX^e^ siècle, la « main visible[114] » du

capitalisme, mais le fait qu'une activité industrielle complexe (et elle devient telle à l'âge du bronze) s'accompagne de l'apparition progressive de nouvelles tâches et compétences liées à la croissance de la production collective. En ce qui concerne l'Arsenal de Venise, il faut préciser que n'importe quel établissement — fût-il turc, indien ou chinois — ayant une telle production de navires, notamment de fort tonnage, aurait eu à régler le même genre de problèmes. Personne n'a inventé la « gestion », même si les Vénitiens en ont découvert la pratique à la faveur de processus de production de plus en plus complexes. Comme nous le verrons au chapitre 7, rien, dans l'Arsenal de Venise, ne justifie qu'on le dise unique : il répondait à la nécessité d'une activité et non à celle d'une culture.

Mais tout cela est censé faire partie de l'histoire d'un essor proprement européen du « vrai capitalisme », qui trouverait son origine dans une supériorité antérieure, des inégalités existant de longue date. S'expliquant sur le choix qu'il fait de considérer la société comme une somme d'« ensembles » ou de « secteurs », Braudel parle de l'Europe, « en avance sur le monde », comme de l'endroit « où l'on voit les choses mieux qu'ailleurs [...] [et où] où l'économie en développement rapide a pris assez souvent le pas sur les autres secteurs à partir du XIe ou du XIIe siècle, plus sûrement encore à partir du XVIe »[115]. Le XIe siècle est celui de la reprise du commerce, de la renaissance des villes, des développements du « féodalisme » à l'orée du nouveau millénaire[116]. Le XVIe siècle, quant à lui, est le siècle qui a vu prospérer les « grandes compagnies marchandes » hollandaises et anglaises et les monopoles qu'elles se sont acquis dans la partie septentrionale du globe. Il est aussi celui de l'émergence d'une « nouvelle classe », celui où une « bourgeoisie issue de la marchandise arrive d'elle-même au haut de la société »[117]. Son existence, en tant que classe capitaliste, ne durera que quelques générations : les marchands se transformeront bientôt en *grands bourgeois** attachés à la culture humaniste de la Renaissance, puis défenseurs de l'esprit des Lumières[118], dont la « pensée révolutionnaire [...] est tournée contre le privilège de la classe oisive et seigneuriale[119] ». C'est donc dans « cet ensemble de forces conflictuelles que la poussée économique s'organise, du Moyen Âge au XVIIIe siècle, entraînant avec elle le capitalisme[120] ». Hors des frontières de l'Europe, la situation était différente, puisque l'État imposait « depuis des siècles ses lourdeurs insupportables[121] ». C'est seulement en Europe, au XVe siècle, que l'État « se remet résolument à grandir » et fonde le premier « État moderne ». Ailleurs, les vieilles règles continuent de valoir : « Seule l'Europe politiquement (et pas seulement politiquement) innove[122]. » Voilà une affirmation fortement teintée d'eurocentrisme, qui fait peu de cas des développements politiques intervenus dans d'autres parties du monde. Elle se

fonde plus sur les dires des commentateurs (des philosophes politiques) que sur l'observation empirique des systèmes politiques existants.

Si Braudel concède quelques développements capitalistes mineurs à certaines régions du monde, quelque chose de propre à l'Europe semble y avoir favorisé l'avènement du « vrai capitalisme ». De l'économie ou des conjonctures sociales, il déclare qu'elles ont « tendance à être synchrones à travers l'Europe entière[123] », ce qui ne s'observe nulle part ailleurs (même s'il faut tenir compte de la dimension de l'entité étudiée). Mais étant donné la nature très proche (et réciproque) des liens que l'Europe entretenait avec le Proche-Orient, comment ces autres développements auraient-ils pu n'être pas « synchrones »[124] ? Et si cette hypothèse vaut pour le Proche-Orient, pourquoi ne vaudrait-elle pas pour le reste de l'Asie ? L'idée de Braudel, qui néglige parfois la réciprocité du commerce, est qu'un certain facteur historique et politique faisait fondamentalement défaut à cette partie du monde. Autrement dit, c'est dans un passé plus lointain — peut-être dans la culture — qu'il faut chercher ce qui a rendu le capitalisme inévitable en Europe et impossible ailleurs. Cette conclusion, Braudel y parvient à cause d'un problème dans son approche théorique. Premièrement, Braudel établit une distinction tranchée entre les différents niveaux de l'économie. Cette distinction a certes valeur heuristique, mais elle aboutit à une séparation trop radicale entre le capitalisme abouti et le marché. L'économie de marché apparaît presque comme « naturelle », « se développant presque d'elle-même, spontanément ». Elle ne s'accompagne d'une « économie surplombante qui coiffe ces activités mineures, les oriente, les tient à sa merci »[125] que dans quelques endroits. C'est ainsi que le capitalisme abouti devient européen.

Deuxièmement, Braudel croit en l'existence de cycles — de mouvements qui se répètent périodiquement dans l'histoire ; il ne les considère pas seulement comme des instruments d'analyse, mais aussi comme des facteurs causaux, à l'appui de son idée d'une continuité, d'une répétition, d'une « culture ». Parlant d'un historien qui nie l'importance du cycle de Kondratieff, Braudel, toujours prêt à mettre en question ses propres présupposés, demande : « Peut-on croire que l'histoire humaine obéisse à des rythmes d'ensemble autoritaires, peu explicables selon la logique ordinaire[126] ? » Et il répond : « J'y crois pour ma part. » J'accorderais, quant à moi, plus d'importance à la logique et répondrais par la négative. En tout cas, on perçoit mal la manière dont une vision cyclique peut s'accorder avec la vision évolutive qu'il adopte en d'autres endroits.

Sa thèse générale concernant la manière dont les choses ont évolué est qu'un « capitalisme *en puissance* [s'est esquissé] dès l'aube de la grande histoire[127] ». Quel poids devons-nous accorder à cet « en puissance » ? En Europe, la

naissance des villes semble être, pour Braudel, le premier indice que l'on est passé du domaine du potentiel à celui du possible. Dès le XIIIe siècle, un certain nombre de progrès s'observent dans les sphères du commerce et de l'industrie, qui intéressent aussi le système bancaire. Nous avons vu que, contrairement à la plupart des autres historiens, Braudel était disposé à voir un capitalisme en acte dans certaines économies anciennes ou extra-européennes. Reste que peu de domaines ont favorisé la reproduction du capital nécessaire à l'avènement d'un « vrai capitalisme ». Braudel en vient ainsi à considérer le capitalisme abouti non pas comme le produit d'une rationalité, mais comme ce qui, « pour un peu [...] renverrait [...] à l'"irrationnel" de la spéculation[128] ». Le capitalisme occidental a, de toute façon, un statut à part, dans la mesure où il a su faire éclore un « nouvel art de vivre, de nouvelles mentalités[129] » — pour ne pas dire une nouvelle civilisation —, et cela non pas à partir de la Réforme protestante mais bel et bien dès la Renaissance catholique. Florence, dès le XIIIe siècle, était une « ville capitaliste[130] », comme l'étaient aussi Venise et d'autres villes — parce qu'elle était une ville d'échanges, et non de production. Dans l'Europe du XVIIIe siècle, le commerce, et non l'industrie ou l'agriculture, était la source de profit la plus élevée — pourvu, bien sûr, qu'on ait quelque chose à vendre : « Là où le profit atteint de très hauts voltages, là et là seulement, est le capitalisme[131]. »

Pour Braudel, le « ciel [européen] des hauts profits », dans ce qui ne prend pas toujours la forme d'une concurrence directe (mais parfois d'un monopole), n'est accessible qu'aux « capitalistes qui manient de grosses sommes d'argent »[132]. En fin de compte, le développement des monopoles, contrairement à ce qu'affirmait Lénine, ne vient pas signer la phase ultime, « impérialiste », du capitalisme[133] ; il lui est bien antérieur, même si, dans le passé, le monopole n'a occupé qu'une « plate-forme étroite de la vie économique ». L'une des qualités essentielles du capitalisme, cependant, est sa plasticité[134], sa capacité à se mouvoir très rapidement d'un secteur à l'autre. En disant cela, c'est manifestement au capitalisme financier que pense Braudel, à ce sommet de l'arbre économique qui inclut échanges d'actions et de titres. Mais d'un autre côté, le commerce aussi suppose une certaine souplesse quant aux cargaisons et aux destinations. Il est clair, comme le montrent l'industrie et les échanges, qu'une nouvelle finance, plus complexe, était devenue nécessaire. Mais dans ce processus, la production et la distribution des marchandises sont choses dont l'importance alla croissant.

LE CAPITALISME ET SA PÉRIODISATION

De quand peut-on dater l'apparition en Europe de ce « vrai capitalisme » ? Pour certains historiens, le capitalisme apparaît avec l'ouverture de la Méditerranée occidentale qui s'opère grâce au commerce entre Venise et l'Orient, très actif à l'orée du nouveau millénaire. Cet élan allait cependant être freiné, au XIVe siècle, par la récession qu'imposa à toute l'Europe l'épidémie de peste noire — une récession dont l'Angleterre ne commença à se relever qu'à la fin du siècle suivant lorsque, en réponse à la reprise démographique, les petits propriétaires terriens indépendants (les *yeomen*), les riches bourgeois éleveurs de moutons, les fabricants de tissus des villes et les marchands entrepreneurs furent à l'origine de ce qu'on considère comme une révolution économique et sociale. À l'exportation de laine brute se substitue celle de tissus manufacturés sur place — par de petits entrepreneurs essentiellement —, puis expédiés en Europe. À l'accession au trône de Henri VIII, les *Merchant Adventurers*, une corporation londonienne d'exportateurs de tissus, contrôle l'ensemble des échanges commerciaux s'opérant entre Londres et Anvers (cette dernière ayant remplacé Bruges) ; cette nouvelle corporation va évincer, de par son importance économique, celle des *Merchants of the Staple* ou exportateurs de laine brute. 1496 est la date à laquelle les *Merchant Adventurers* deviennent une société commerciale instituée, exerçant légalement un monopole. Le résultat de cette expansion est que les troupeaux se multiplient, que l'*enclosure* se développe et que les banquiers italiens affluent à Londres. Les propriétaires terriens voient leur rôle changer dans la vie économique. Ce qui favorise le changement n'est pas tant l'augmentation de la production alimentaire que celle du commerce textile — de la matière première d'abord, puis des tissus manufacturés. Le commerce textile en direction des Flandres, de la Hollande, et de là vers l'Italie fut un facteur capital pour la relève de l'Europe : à la fois parce qu'il permit de produire les marchandises dont l'Orient avait besoin et parce qu'il encouragea l'importation en Europe de textiles orientaux — soieries d'abord, puis cotonnades. Par la suite, l'Europe adapta la manufacture de ces textiles aux conditions locales, s'efforçant de pallier l'absence d'importation et donnant le coup d'envoi à ce qu'il est convenu d'appeler la Révolution industrielle.

De nombreux historiens situeraient plus tard le début de l'hégémonie

économique européenne. Pour Braudel, l'économie européenne constitue bien la matrice du vrai capitalisme, mais les choses commencent beaucoup plus tôt. Tous les traits de ce qui va bientôt définir le capitalisme existent à l'état embryonnaire dans les toutes premières villes d'Europe[135]. Ces cités-États sont « modernes », « en avance sur leur temps ». La première économie-monde d'Europe apparaît vers 1200, lorsque les navires marchands italiens, vénitiens pour la plupart, commencent à réinvestir la Méditerranée[136]. Selon Braudel, les croisades auraient puissamment stimulé cette reconquête : l'Italie n'est devenue un véritable pôle commercial qu'après les croisades du XIVe siècle. Suite aux expéditions militaires, les bourgs s'enferment dans leurs murailles, se coupent des campagnes, et l'on assiste peu à peu à la création de villes, processus qui est aussi, par ailleurs, redevable à certains liens avec l'Islam et Byzance. L'essor d'Amalfi au sud-ouest de l'Italie, par exemple, s'explique par les « liaisons précoces et préférentielles » que ce petit port entretenait avec l'Islam, où existaient de nombreuses « cités-États ».

Essentiel à l'avènement du « capitalisme financier » est, bien sûr, le développement de la finance. La dette publique est l'une des rares composantes de l'économie qui passent pour ne pas remonter à l'Antiquité classique. Cette dette fut au cœur de la « révolution financière » anglaise qui servit à attirer des capitaux, en particulier pour le commerce d'outre-mer. En effet, explique Braudel, le « capitalisme se trouve toujours dans cette tranche de l'économie qui tend à s'insérer au milieu des courants les plus vifs et les plus profitables des affaires internationales[137] » : « les capitaux se moquent des frontières[138] ». Comme nous l'avons vu, faire du crédit, de l'échange et de la finance les principales caractéristiques du capitalisme avancé conduit Braudel à minimiser le rôle de la production, voire de l'âge des machines lui-même, même s'il consacre l'avant-dernier chapitre de son entreprise à la Révolution industrielle. Son hypothèse est que le volume de la production industrielle de l'Europe s'est vu multiplier par cinq, au moins, entre 1600 et 1800[139], soit bien avant ladite Révolution — proposition sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin à propos de Wrigley. Une grande partie de cette production à grande échelle prenait appui sur des subsides et des monopoles, situation qui ne devait changer qu'avec l'âge des machines ; tout comme la dette nationale, elle était donc liée aux activités de l'État national (tout en se fondant, paradoxalement, sur le commerce international). En réalité, l'augmentation de la production contribuait aussi à l'essor d'une culture de la consommation, ce que Braudel semble en partie reconnaître lorsqu'il explique que tout se produit à meilleur compte dans le Nord, et que c'est là « la victoire [...] du prolétaire », par laquelle s'explique la grande poussée d'Amsterdam et des pays protestants[140].

Ajoutons à cela que, pour Braudel, la Révolution industrielle ne se limite pas à une simple augmentation des taux d'épargne ou à des investissements dans les outils techniques : « elle est un groupement de problèmes difficilement dissociables[141] ». De cette intrication, il ressort que le capitalisme ne peut aisément se transférer à d'autres parties du monde. Afin de prendre part au processus, le tiers-monde devra « briser, d'une façon ou d'une autre, l'ordre actuel du monde » — dans le passé, au contraire, le capitalisme n'était accessible qu'aux pays situés « au cœur » d'une « économie-monde ouverte », autrement dit à l'Europe. La mécanisation, qu'on associe traditionnellement à la Révolution industrielle, aurait, selon Braudel commencé en Europe dès le XIIIe ou le XIVe siècle — l'élément précurseur ayant été l'appareillage mis en place par l'industrie minière allemande, si bien illustré par l'ouvrage d'Agricola. Vinrent ensuite l'Italie et ses trois révolutions : la première, démographique ; la deuxième, qui donna naissance, au début du XVe siècle, aux « États territoriaux » ; la troisième, qui fut agricole et vit le développement, dans la région milanaise, de l'irrigation et d'un *high farming* qui se transmettra plus tard aux Pays-Bas et à l'Angleterre. Milan, en fait, aurait pu s'aventurer bien plus loin sur la voie du capitalisme si seulement elle avait pu disposer d'un commerce extérieur. L'Angleterre, loin derrière la France au XVIe siècle, possède toutefois une source d'énergie, le charbon, ce qui permet à ses usines de fournir un marché plus vaste (outre-mer, essentiellement) et d'innover dans le domaine de la production. En réalité, l'innovation ne se cantonne nullement à l'Occident, qui reprend de l'Orient nombre de ses techniques, le processus de mécanisation et d'industrialisation y étant déjà amorcé, et l'agriculture très avancée.

En résumé, Braudel semble n'avoir pas d'avis tranché lorsqu'il s'agit de dater les débuts du capitalisme ; de même, il se montre ambivalent sur la question de savoir si nous nous référons à la production elle-même ou bien aux capitaux nécessaires à la production et à l'échange de marchandises. Sur le point de la datation, le capitalisme est diffus, mais le « vrai capitalisme » n'intéresse que l'Occident, et cela de façon tardive même s'il a des racines très lointaines dans l'histoire. L'hésitation de Braudel reflète les divergences de points de vue qui, d'une manière générale, se font jour parmi les historiens occidentaux. Marx a d'abord affirmé que le capitalisme était né en Europe au XIIIe siècle, puis s'est ravisé en faveur du XVIe siècle — point de vue que Wallerstein reprend à son compte. John Nef, pour sa part, situe le début de la Révolution industrielle dans l'Angleterre du XVIe siècle, l'industrialisation étant alors « endémique » dans toute l'Europe. Certains historiens, comme Charles Wilson et Eric Hobsbawm, la voient commencer avec la Restauration, en 1660, de la monarchie anglaise. La perspective plus classique situe au XVIIIe siècle l'émergence de ce qui va aboutir

au capitalisme de la Révolution industrielle, le facteur décisif étant l'avènement de l'âge de la machine, ce développement technologique que Marx considérait comme si important, notamment pour l'industrie cotonnière, qui produisait et diffusait massivement.

Il y a donc un désaccord, parmi les historiens, quant au moment où sont apparues les premières manifestations de la supériorité européenne. Quant au lieu aussi — les deux choses étant liées. Dans une étude récente[142], Edward A. Wrigley, spécialiste de géographie économique, affirme que l'Angleterre était, au début du XIXe siècle, sensiblement différente des autres pays européens — plus prospère, plus dynamique dans son développement, plus fortement urbanisée et beaucoup moins dépendante de l'agriculture. Des calculs fondés sur le revenu national ainsi que l'hypothèse, avancée par Rostow, d'un décollage de l'économie anglaise entre 1783 et 1902 permettent de penser que la croissance, avant 1830 — date de l'entrée en scène du chemin de fer —, avait été plutôt lente malgré une économie globalement performante. De cela, Wrigley conclut que la particularité de l'Angleterre est chose beaucoup plus ancienne qu'on ne le croit généralement, et que le pays avait déjà évincé ses rivaux en 1700. Cette supériorité n'est pas due à la Révolution industrielle puisque seuls quelques lents mouvements de croissance s'observent après 1760 ; elle se fonde sur l'avance acquise au cours des deux siècles précédents. La croissance résulte du succès avec lequel le pays a développé les possibilités implicitement contenues dans le passage d'une « économie organique » avancée — où les produits sont fabriqués avec des matières animales ou végétales[143] (qui sont aussi source d'énergie) — à une économie inorganique, c'est-à-dire fondée sur le charbon, entre autres combustibles fossiles.

Cette vision anglo-centrée ne fait pas que des adeptes. Selon Jan de Vries et Ad van der Woude, ce sont les Hollandais qui auraient, à l'Âge d'or — entre le milieu du XVIe siècle et les années 1680 —, développé la première économie (capitaliste) « moderne ». Cette expansion dynamique ne concerne pas seulement le commerce et l'industrie : elle intéresse aussi l'agriculture. L'époque est celle d'une rapide croissance urbaine, à laquelle s'ajoute une transformation de la structure occupationnelle devançant de quelque cent cinquante ans celle de l'Angleterre[144] — le processus est facilité par le fait que les infrastructures de transport (par voie d'eau, le plus souvent) sont excellentes en Hollande et que le pays exploite une énergie peu coûteuse et « inorganique », la tourbe. Une période de stagnation s'installe à la fin du XVIIe siècle, une économie moderne, selon les auteurs, n'impliquant pas nécessairement qu'elle se suffise à elle-même. Wrigley, au contraire, impute à l'Angleterre une croissance exponentielle et affirme que l'écart s'est creusé de manière spectaculaire dans le passage d'une

économie organique à une économie inorganique.

Si l'on en croit ces reconstructions chauvines de l'histoire, les Hollandais d'abord, puis les Anglais auraient élaboré une économie « organique » incapable d'assurer elle-même sa croissance, avant de se tourner vers l'exploitation d'une énergie inorganique. Reste que ces économies ne furent pas les premières, en Europe, à franchir le pas de la mécanisation (voir l'histoire de la production de la soie à Lucques) ou de l'organisation de type industriel (voir la construction des navires et la fabrication des canons dans les arsenaux de la Méditerranée). Autrement dit, dans ces domaines comme dans d'autres, la Hollande et l'Angleterre avaient été précédées par l'Italie. Par ailleurs, tout comme la Chine et le Proche-Orient, l'Italie utilisait l'énergie hydraulique, soit une ressource moins limitée, organiquement parlant, que le bois. L'utilisation de l'énergie hydraulique pour la fabrication du papier, par exemple, donnait à l'Europe pluvieuse un avantage sur le Proche-Orient : la production s'en trouvait augmentée, si bien que l'on se mit bientôt à exporter du papier vers cette région du monde plutôt qu'à en importer. Au reste, la Chine avait utilisé l'énergie hydraulique et les combustibles fossiles (pour ses hauts-fourneaux) bien avant l'Angleterre ou les autres pays d'Europe ; et les éléments constitutifs d'une économie inorganique étaient déjà en place ailleurs. Pour le dire autrement, le capitalisme était déjà bien implanté, de même que la mécanisation ou même l'industrialisation. Quant à une intensification de l'agriculture dans l'Angleterre et la Hollande « préindustrielles », on peut parler d'un phénomène équivalent pour l'Italie ou, selon Pomeranz, pour certaines régions bien particulières situées en dehors de l'Europe — ce qui nous invite à nous méfier d'un calcul de la croissance globale qui se fonderait sur des unités politiques nationales (ce contre quoi Wrigley nous met en garde, à propos de l'Angleterre) ; il vaut mieux s'appuyer sur des régions spécifiques et, ajouterai-je, sur des moments spécifiques, les variations étant considérables d'un cas à l'autre. Le Mezzogiorno prospère des périodes islamique et normande n'est-il pas devenu l'Italie attardée de la Mafia ? Lorsque les pays de la côte nord-atlantique firent irruption sur la scène du capitalisme, ce fut grâce aux exportations de textiles « organiques » — laine brute d'abord, puis tissus de laine —, selon un circuit qui allait de l'Angleterre aux Flandres ou au nord de la France, puis en Italie. Ils développèrent un commerce côtier en mer du Nord d'abord, puis en Méditerranée, car c'était là que les choses importantes se passaient, à l'époque.

Ce type d'oscillation entre les régions n'est pas simplement un effet de la loi des rendements décroissants, telle que l'a formulée David Ricardo. Les économies agricoles ne subsistent pas dans l'isolement — du moins, pas depuis l'âge du bronze, où les progrès accomplis dans cette sphère stimulèrent la

croissance des villes et du commerce, laquelle à son tour encouragea l'agriculture. Les oscillations peuvent être imputées à toutes sortes de facteurs, mais si la croissance n'était pas viable à court terme, elle l'était à long terme. Il y eut aussi des oscillations d'une économie industrielle à l'autre : par exemple, l'hégémonie économique anglaise céda le pas à l'hégémonie allemande, puis américaine, chacune exploitant ses propres atouts. La même chose se produit avec la Chine aujourd'hui. Être compétitif et avoir le dessus : telles sont les règles du jeu.

Un trait est commun à la plupart des historiens occidentaux, y compris ceux qui, comme Weber ou Braudel, adoptent une approche comparatiste : une fois qu'ils ont pris en compte les données relatives aux autres sociétés, ils finissent tous par revenir là d'où ils sont partis, c'est-à-dire à voir l'Europe comme le « véritable » creuset du capitalisme, bien avant que ne s'opère le « grand écart ». Cela peut se concevoir si l'on envisage la situation de l'Europe du XIXe siècle, qui jouissait incontestablement d'un avantage sur le reste du monde. Mais faire remonter cet avantage aux débuts de la modernité, voire à l'époque médiévale, équivaut à discréditer les nombreux progrès — dans l'économie, la technique, le savoir ou la communication — accomplis par les autres sociétés, y compris aux premiers stades du « capitalisme ». Le résultat est qu'on s'approprie la substance et l'esprit du capitalisme (du « vrai » capitalisme, dans le cas de Braudel) pour en faire l'apanage de l'Occident, voire d'un seul de ses pays, la Hollande ou l'Angleterre.

En guise de conclusion au chapitre 7, j'ai évoqué les mérites du concept d'« État tributaire » en ce qu'il peut s'appliquer à l'ensemble du continent eurasiatique et rendre compte d'une continuité dans le développement à partir de la Révolution urbaine de l'âge du bronze. C'est sur une période couvrant cinq mille ans qu'il nous faut considérer la croissance économique. J'ai évoqué l'essor des civilisations urbaines, l'augmentation de la production — de marchandises aussi bien que d'idées — et donc la mise en place d'un capitalisme mercantile. Tous ces domaines connurent bien sûr des développements supplémentaires, qui s'accélérèrent au rythme des transformations intervenant dans la sphère de la communication jusqu'à aboutir aux supports électroniques d'aujourd'hui. Parmi ces développements, celui qui allait le plus compter pour l'avenir fut l'industrialisation croissante que connut l'Angleterre à la fin du XVIIIe siècle. Cependant, l'industrialisation, la mécanisation et la production de masse se développèrent aussi — lentement, d'abord — dans d'autres régions du continent eurasiatique : en Chine, avec les produits textiles, la céramique et le papier ; en Inde, avec l'industrie du coton (récupérée plus tard par l'Europe et le Proche-Orient), à laquelle s'ajoute la production massive d'armes de destruction,

qui multiplie, dans cette partie du monde, le nombre d'usines au fonctionnement moderne (utilisant un mixte de capitaux publics et privés), de fonderies et d'arsenaux. Voilà le type de schéma évolutif à long terme que nous devons prendre en considération pour l'Eurasie.

Si l'on met en doute la pertinence d'une continuité proprement européenne liant Antiquité, féodalisme et capitalisme, une autre configuration se met en place : celle d'une évolution — tantôt rapide, tantôt lente — des cultures urbaines allant de l'âge du bronze à celui du fer, puis à l'époque classique, tant en Méditerranée qu'en Chine ou ailleurs ; ensuite, un effondrement de l'Europe occidentale, contemporain d'une lente mais constante croissance de la Chine ; puis la progressive renaissance des villes en Occident et leurs rapports constants avec l'Orient, le tout débouchant sur un essor de l'activité marchande et des cultures urbaines. On s'aperçoit, en outre, que les cultures marchandes ont procédé à une diversification de leurs produits, une mécanisation de leurs méthodes de production, ce qui a entraîné un développement massif non seulement de la production, mais aussi des exportations et des importations. On peut cependant décrire toutes les phases de ce processus sans recourir à l'idée, qui se fait jour à partir du XIXe siècle, selon laquelle l'avènement du capitalisme représenterait un stade particulier de l'évolution de la société universelle ; de même, on peut se dispenser de l'hypothèse d'un enchaînement de modes de production exclusivement européens qui trouveraient leur aboutissement dans le capitalisme. Une reconstruction comme celle que je propose permet d'éviter une périodisation eurocentriste et de ne plus revendiquer une supériorité de l'Europe dont l'origine serait très ancienne.

Au terme de cette relecture de Braudel, on peut s'interroger sur l'utilité du concept de capitalisme, qui semble toujours infléchir l'analyse dans une direction eurocentrique. Ce que nous offre Braudel, en réalité, c'est la description d'une activité mercantile diffuse et la manière dont tous les éléments qui lui sont concomitants finirent par dominer la société. Ce type d'activité implique souvent un réinvestissement des profits dans les moyens de transport (navires) ou de production (métiers à tisser), mais c'est un processus que l'on observe aussi dans maintes sociétés agricoles. La phase dite de « capitalisme financier » constitue certainement une extension de cette activité. Ne pourrions-nous donc pas nous dispenser de ce terme péjoratif issu de l'Angleterre du XIXe siècle et reconnaître l'élément de continuité qui, de l'âge du bronze aux temps modernes, caractérise le marché et l'activité de la bourgeoisie ?

DEUXIÈME PARTIE
UNE GÉNÉALOGIE SOCIOCULTURELLE

Chapitre IV
QUI A VOLÉ QUOI ?
LE TEMPS ET L'ESPACE

Depuis le début du XIXe siècle, suite à la présence que lui ont assuré, dans le reste du monde, son expansion coloniale et sa Révolution industrielle, l'Europe a la mainmise sur la construction de l'histoire mondiale. D'autres civilisations — l'arabe, l'indienne, la chinoise — ont elles aussi des histoires partiales (toutes le sont, dans une certaine mesure) ; rares sont les cultures, en effet, qui n'ont aucune notion, fût-elle sommaire, de ce qui rattache leur passé à celui des autres cultures, même si nombre d'observateurs rapportent au mythe plutôt qu'à l'histoire les récits qu'elles en font. Le propre de la démarche européenne, comme d'autres sociétés beaucoup plus simples, est une tendance à imposer l'histoire de l'Europe au reste du monde selon un penchant ethnocentrique qui résulte lui-même de l'égocentrisme sur lequel se fonde l'essentiel de la perception humaine — son succès, dans ce domaine, étant dû à la domination que l'Europe exerce *de facto* sur une grande partie du monde. Je vois nécessairement le monde avec mes yeux, non avec ceux de l'Autre. Ainsi que je l'ai précisé dans l'introduction, j'ai bien conscience qu'un mouvement contraire s'est dessiné, ces dernières années, pour penser l'histoire du monde[1]. Mais selon moi, ce mouvement n'a pas poussé assez loin sa réflexion théorique, notamment concernant les grands découpages temporels selon lesquels on conçoit l'histoire du monde.

Il faut adopter un point de vue plus critique si l'on veut contrer l'inévitable ethnocentrisme qui caractérise tout effort de description du monde, qu'il soit passé ou présent. Cela suppose, en premier lieu, que soit considérée avec scepticisme toute prétention occidentale — toute prétention venant de l'Europe (ou d'ailleurs de l'Asie) — à avoir inventé des formes et des valeurs telles que la démocratie ou la liberté. Deuxièmement, cela suppose que l'on suive le cours de l'histoire selon un mouvement descendant plutôt qu'ascendant (qui partirait du présent). Troisièmement, il convient d'accorder au passé non européen la place et l'influence qui lui reviennent. Enfin, il faut garder présent à l'esprit que l'ossature même de l'historiographie — la localisation des événements dans le temps et dans l'espace — est variable, soumise à la construction sociale et par là même aux changements. Elle n'est donc pas faite de catégories immuables qui émaneraient du monde sous la forme qu'elles revêtent dans la conscience

historiographique occidentale.

Le temps et l’espace, tels que nous les concevons aujourd’hui, sont deux dimensions qui nous ont été imposées par l’Occident. C’est l’expansion à travers le monde qui, parce qu’elle nécessitait des instruments de mesure du temps et des cartes, a fourni leur cadre à l’histoire comme à la géographie. Bien sûr, toutes les sociétés se forgent de l’espace et du temps certains concepts autour desquels elles organisent la vie quotidienne. Ces concepts sont devenus plus sophistiqués (et plus précis) à mesure que la littératie fournissait à l’espace et au temps des marqueurs graphiques. C’est l’invention précoce de l’écriture en Eurasie qui a donné aux principales sociétés eurasiatiques un avantage nettement supérieur à celui dont disposait l’Afrique orale, par exemple, dans le calcul du temps ou l’élaboration des cartes, et non une quelconque vérité intrinsèque quant à l’organisation spatiotemporelle du monde.

LE TEMPS

Dans les cultures orales, la mesure du temps s'appréciait en fonction de phénomènes naturels tels que la course du soleil depuis son lever jusqu'à son déclin, sa hauteur dans le ciel, les phases de la lune, le passage des saisons. N'existait pas, en revanche, le calcul numérique du passage des années, car pour cela, il aurait fallu avoir l'idée d'un point de départ fixe, la notion de ce qu'est une ère. Et cela n'est venu qu'avec l'écriture.

Le calcul du temps dans le passé, comme d'ailleurs dans le présent, est un procédé que l'Occident s'est approprié. Les dates sur lesquelles repose l'histoire se calculent par rapport à la naissance du Christ — avant ou après J.-C. L'existence d'autres ères que la nôtre — l'hégire des musulmans, l'ère des Hébreux ou le Nouvel An chinois — est reléguée aux marges de l'érudition historique et de l'usage international. Les concepts de siècle et de millénaire — produits, là encore, des cultures écrites — constituent, à l'évidence, l'une des formes que revêt le vol du temps à l'intérieur de ces ères. Auteur d'un ouvrage de grande envergure sur le sujet, Fernandez-Armesto[2] embrasse dans son projet l'histoire de l'Islam, de l'Inde, de la Chine, de l'Afrique et des Amériques. Il propose une histoire mondiale de « notre millénaire », dont la deuxième moitié peut être dite « nôtre » au sens où elle est dominée par l'Occident. À la différence de bien des historiens, Fernandez-Armesto ne considère pas que cette domination ait ses racines dans la culture occidentale ; elle pourrait parfaitement repasser à l'Asie comme elle est passée jadis de l'Asie à l'Occident. Reste que le débat demeure inévitablement prisonnier du découpage du calendrier chrétien en décennies, siècles et millénaires. La partie orientale du monde, tout comme la partie centrale ont souvent une autre conception des millénaires.

La monopolisation du temps s'opère non seulement à l'intérieur de cette ère englobante définie par la naissance du Christ, mais aussi, de façon plus quotidienne, dans le découpage du temps en années, mois et semaines. L'année elle-même est une division en partie arbitraire. Pour nous, le calcul se fait en fonction du cycle solaire ; d'autres cultures se fondent sur une succession de douze lunaisons. C'est là un choix plus ou moins conventionnel. Dans l'un et l'autre systèmes, le début de l'année — le Nouvel An — est une date entièrement arbitraire. Il n'y a, en fait, pas plus de « logique » à se référer,

comme le font les Européens, au cycle solaire qu'à calculer en fonction des lunaisons, comme cela se pratique dans les pays islamiques ou bouddhistes. Il en va de même du découpage en mois qui caractérise l'Europe. On a le choix entre des années arbitraires ou des mois arbitraires. Les mois européens n'ont guère à voir avec le cycle lunaire ; à cet égard, les mois lunaires de l'Islam sont beaucoup plus « logiques ». Quel que soit son mode de calcul, chaque calendrier doit résoudre le problème de l'ajustement entre année solaire ou cycle des saisons et mois lunaires. Dans les pays islamiques, l'année est réglée sur les mois ; dans les pays chrétiens, c'est le contraire. Dans les cultures orales, calcul solaire et calcul lunaire peuvent opérer de manière indépendante, mais l'écriture impose certains compromis.

De toutes les unités de temps, la semaine de sept jours est la plus arbitraire. En Afrique, une « semaine » pouvait compter trois, quatre, cinq ou six jours, selon le rythme des marchés. Elle était de dix jours en Chine. Les sociétés ressentaient le besoin d'une division régulière du temps en une unité plus petite que le mois pour le retour cyclique d'activités telles que les marchés locaux, distincts des foires annuelles. La durée de ces unités est purement conventionnelle. Le partage jour/nuit correspond certes à notre expérience quotidienne, mais la subdivision qui s'ensuit — le fractionnement en heures et en minutes — n'existe, là encore, que sur nos pendules et dans nos têtes. C'est, à l'évidence, une division arbitraire[3].

Le calcul du temps, dans les sociétés dotées de l'écriture, s'est partout opéré à partir d'un fondement essentiellement religieux, prenant comme point de référence la vie du Prophète, du Rédempteur ou la création du monde. Ces points de référence se sont maintenus au fil du temps, ceux du christianisme s'étendant, par le fait des conquêtes, de la colonisation et de la domination généralisée, non seulement à l'Occident mais au monde entier. La semaine de sept jours, le repos du dimanche, les fêtes de Noël, de Pâques et de Halloween sont aujourd'hui des institutions internationales. Cette extension s'est opérée malgré le développement, dans maints contextes occidentaux, d'une attitude séculière — démystification du monde par Weber, rejet de la magie par Frazer — qui affecte à présent le reste du globe.

L'importance que continue d'avoir la référence religieuse dans la vie quotidienne est un phénomène souvent mal compris aussi bien des observateurs que des acteurs eux-mêmes. Bon nombre d'Européens ont le sentiment d'appartenir à une société laïque dotée d'institutions qui n'exercent aucune discrimination à l'égard des croyances. Le foulard islamique comme la kippa juive peuvent être autorisés (ou interdits) dans les écoles ; on voit se multiplier les cultes non confessionnels ; les études religieuses se tournent vers le

comparatisme. En sciences, nous posons la liberté d'enquête sur le monde et l'ensemble de ses contenus comme la condition d'existence des disciplines. Par ailleurs, nous reprochons à certaines religions comme l'islam d'enfermer le savoir dans des limites restreintes et cela malgré l'existence d'un courant rationaliste[4]. Reste que l'économie la plus avancée dans notre monde, tant sur le plan des échanges que sur le plan scientifique, se caractérise par une forte empreinte du fondamentalisme religieux et un profond attachement au calendrier de l'Église.

Les modèles religieux de construction du monde infiltrent si puissamment chaque aspect de la pensée que, même après qu'on les a abandonnés, leurs traces continuent de déterminer notre manière de concevoir le monde. Les catégories de l'espace et du temps, qui trouvent leur origine dans les récits religieux, ont un tel pouvoir sournois de déterminer notre rapport au monde que nous oublions souvent qu'elles sont en fait des conventions. Reste que, sur le plan sociétal, l'ambivalence en matière religieuse semble être un trait commun à l'ensemble des civilisations humaines. Le scepticisme et même l'agnosticisme se retrouvent fréquemment, même dans les sociétés d'avant l'écriture[5]. Dans les sociétés de l'écriture, ce type d'attitude a parfois favorisé des périodes de pensée humaniste ; ainsi, comme l'a montré Zafrani, de la culture hispano-maghrébine à l'âge d'or du XIIe siècle ou d'autres cultures chrétiennes du Moyen Âge. D'autres changements plus radicaux se produisirent à la faveur de la Renaissance italienne du XVe siècle et du renouveau de la culture classique (essentiellement païenne, malgré de fréquentes adaptations au christianisme, comme l'avait pressenti Pétrarque). L'humanisme associé à ce renouveau — un humanisme à la fois classique et laïque — mena à la Réforme et à la perte d'autorité de l'Église existante, mais bien sûr pas à son remplacement par une autre. Les deux événements encouragèrent cependant une libération partielle du cadre du savoir et, partant, de l'enquête scientifique au sens large. La Chine est sans doute, jusqu'à présent, le pays qui a remporté le plus grand succès dans ce domaine, l'absence d'institution religieuse dominante n'ayant pas entravé, comme souvent dans les pays chrétiens ou islamiques, le développement du savoir laïque et son pouvoir d'éprouver ou de réévaluer l'information existante. Malgré tout, l'ambivalence en matière religieuse, la coexistence du scientifique et du surnaturel, s'impose encore comme l'un des traits fondamentaux des sociétés contemporaines ; et cela, bien que le mélange soit différent aujourd'hui, que les sociétés soient davantage divisées entre « croyants » et « non-croyants », ces derniers jouissant, depuis les Lumières, d'un statut plus institutionnalisé. Croyants et non-croyants demeurent cependant enfermés dans des conceptions du temps spécifiquement religieuses, où des notions occidentales ont pris le pas

et dominent un monde aux cultures et aux croyances multiples.

Pour en revenir à la question du temps, il ne fait pas de doute que les horloges, connues seulement des cultures de l'écriture, contribuèrent grandement à sa mesure. Elles existaient, dans le monde antique, sous la forme de cadrans solaires et de clepsydres, encore appelées horloges à eau. Les moines du Moyen Âge utilisaient des bougies pour mesurer le passage des heures. Dans la Chine ancienne, on se servait d'appareils mécaniques complexes. Mais l'invention du foliot à verge, qui émettait un son de tic-tac et contrôlait la détente d'un ressort — le mouvement pendulaire —, est une découverte européenne du XIVe siècle. D'autres mécanismes d'échappement existaient en Chine depuis 725, aux côtés d'horloges mécaniques, mais ces dernières n'étaient pas aussi perfectionnées que le furent plus tard celles de l'Occident[6]. Le mouvement pendulaire, dont certains philosophes allaient faire le modèle d'organisation de l'Univers, fut finalement incorporé dans de petits boîtiers, ou montres, que les gens purent porter sur eux, de façon à « être à l'heure ». De là aussi résulta le mépris dans lequel on commença à tenir les individus et les cultures qui n'avaient pas la notion du temps, qui vivaient à « l'heure africaine », par exemple, et ne pouvaient donc se conformer aux exigences de régularité non seulement du travail en usine, mais de tout emploi au sein d'une grande organisation. Rien n'avait préparé ces gens à subir la « tyrannie », « l'esclavage salarial » d'une journée de travail de sept ou de huit heures.

Dans une lettre datée de 1554, Ghiselin de Busbecq, alors ambassadeur de l'empereur Ferdinand auprès du sultan de Turquie, décrit son voyage de Vienne à Istanbul. Il fait état de sa contrariété à être réveillé en pleine nuit par ses guides turcs, sous prétexte qu'ils ne « savent pas l'heure » (ni ne sont capables, prétend-il, d'évaluer les distances, ce qui est tout aussi faux). Les Turcs savaient parfaitement se repérer dans le temps, qu'ils indiquaient par l'appel à la prière du muezzin cinq fois par jour, ce qui ne constituait certes pas un point de repère pour la nuit. Le même problème existait avec le cadran solaire ; l'horloge à eau, quant à elle, était un instrument délicat et difficile à transporter. L'horloge mécanique, dont l'invention, nous l'avons vu, n'est nullement l'apanage exclusif des Européens, voyagea assez lentement, atteignant la Chine par l'intermédiaire des prêtres jésuites au cours du processus de christianisation et ne se faisant connaître du Proche-Orient qu'à partir du XVIe siècle — et encore n'avait-elle pas droit de séjour dans les lieux publics, où sa présence aurait pu paraître menacer la pratique religieuse d'une scansion du temps par le muezzin. Selon Busbecq, la lenteur de l'adaptation n'est pas due, comme d'aucuns l'ont supposé, à une résistance généralisée à l'innovation : « Aucune nation ne s'est montrée moins réticente à adopter les inventions utiles venues d'ailleurs ; par exemple, parmi

bon nombre de nos autres découvertes, ils se sont approprié le canon long et court (une invention probablement chinoise, en fait). Cependant, ils n'ont jamais pu se résoudre à imprimer des livres ni à installer des horloges dans les lieux publics. Ils prétendent que ce qui leur tient lieu d'Écritures — leurs livres sacrés — cesserait d'être saint si on l'imprimait ; et que s'ils installaient des horloges dans les lieux publics, l'autorité de leurs muezzins et de leurs rites ancestraux s'en trouverait diminuée[7]. » Le début de la citation montre à quel point nous sommes loin ici du statisme non innovant que nombre d'Européens prêtaient à la culture orientale — question que nous étudierons au chapitre 7. Le rejet de l'imprimerie, cependant, eut d'importantes conséquences au final, tant en ce qui concerne la mesure du temps que la circulation de l'information écrite. L'une comme l'autre sont au cœur de ce qui allait plus tard désigner, sous le nom de Révolution scientifique, la naissance de la « science moderne » — une application sélective des techniques de communication allait certes, en Orient, entraver le progrès à partir d'un certain moment, mais on est loin d'une totale incapacité à mesurer le temps ou d'une ignorance quant à son potentiel et sa valeur. Moins légitime encore est l'attitude consistant à prendre prétexte de cette réticence orientale (phénomène lui-même relativement tardif) pour déclarer plus « exactes », meilleures, la mesure du temps et la périodisation à l'européenne.

Il est un autre aspect plus général de l'appropriation du temps qui concerne la caractérisation de sa perception — linéaire en Occident et circulaire en Orient. Même le grand spécialiste de la Chine Joseph Needham, qui a tant fait pour réhabiliter la science chinoise, a eu recours à cette distinction dans un ouvrage important sur le sujet[8]. Cette caractérisation est, à mon sens, une généralisation outrancière qui a le tort d'envisager les cultures et leurs potentialités selon une opposition absolue, catégorique, et même essentialiste. Il est vrai qu'il existe en Chine, outre une mesure de la longue durée en ères, un calcul des années selon le principe de la rotation — « l'année du singe », par exemple — et donc d'un retour cyclique régulier. Le calendrier occidental n'offre rien qui soit exactement comparable à cela au-delà des mois, qui de fait se répètent, ou de l'astrologie chaldéenne, qui cartographie l'espace céleste en assignant aux mois une définition caractérologique analogue à celle des années chinoises. Mais force est de reconnaître que, même dans les cultures purement orales où le calcul du temps se trouve nécessairement simplifié, le temps linéaire comme le temps circulaire font partout l'objet de calculs. Le calcul linéaire fait partie intégrante de l'histoire des individus, qui va inéluctablement de la naissance à la mort. Le temps « cosmique » suscite plus volontiers un calcul circulaire, puisque c'est sur le mode de la rotation que le jour suit la nuit et qu'une lune succède à une autre. Mais toute idée d'un mode de calcul exclusif, linéaire ou circulaire, est une idée

fausse qui reflète la vision que nous avons d’un Occident avancé, regardant loin devant, et d’un Orient statique regardant derrière lui.

L’ESPACE

S’agissant de l’espace aussi, nombre de conceptions ont découlé des définitions européennes, qui ont été fortement influencées non pas tant par les usages eux-mêmes de la culture écrite que par le développement, parallèlement à l’écriture, de la représentation graphique. Tous les peuples ont bien sûr une connaissance spatiale du monde dans lequel ils vivent, du milieu qui les entoure et du ciel qui les domine, mais la représentation graphique accomplit un progrès décisif en rendant possible une cartographie à la fois plus précise, plus objective et aussi plus créative dans la mesure où elle permet désormais au lecteur d’étudier des pays inconnus de lui.

La notion de continent ne peut guère être dite exclusivement occidentale, puisque les continents s’offrent intuitivement à l’analyse comme des entités séparées, si l’on excepte la division arbitraire entre l’Europe et l’Asie. Géographiquement parlant, l’Europe et l’Asie forment un continuum — l’Eurasie. Les Grecs faisaient une distinction, dans le Bosphore, entre les deux rives de la Méditerranée. Même s’ils établirent des colonies en Asie Mineure dès la période archaïque, ils continuèrent, pour le reste, à considérer l’Asie comme l’Autre historique, le continent qui abritait des religions étrangères, des peuples étrangers. Plus tard, les religions « œcuméniques », avides de dominer l’espace aussi bien que le temps, firent même une tentative officielle pour définir la nouvelle Europe en des termes chrétiens, et cela au mépris des contacts qui s’étaient noués en Europe avec les musulmans ou les juifs, voire au mépris de leur présence sur le continent européen[9], et en dépit du fait que la plupart des Européens d’aujourd’hui (contrairement à ceux du passé) privilégient une attitude à l’égard du monde fondée sur la laïcité. Pendant que l’horloge du temps égrène les années en faisant entendre un tic-tac distinctement chrétien, on résume le présent et le passé de l’Europe à un « essor de l’Europe chrétienne », pour reprendre le titre de l’ouvrage de Trevor-Roper.

L’influence de la religion n’a cependant pas pesé aussi lourdement sur les conceptions de l’espace que sur celles du temps. C’est néanmoins par leur situation géographique que des villes saintes telles que La Mecque ou Jérusalem ont pu contrôler non seulement l’organisation de certains lieux et l’orientation du culte, mais aussi les vies de tous ceux qui voulaient entreprendre le pèlerinage

jusqu'aux lieux sacrés. On sait l'importance du pèlerinage en Islam, qui représente l'un des cinq piliers, et l'incidence qu'il a sur de nombreuses parties du monde. Mais les chrétiens ont eux aussi, très tôt, voulu faire des pèlerinages à Jérusalem et la liberté d'entreprendre ces voyages constitue l'une des raisons qui ont motivé, à partir du XIe siècle, cette invasion européenne au Proche-Orient que l'on nomme croisades. Jérusalem représente aussi, pendant tout le Moyen Âge, un fort pôle d'attraction pour le retour des juifs, qui s'exacerbe à partir de la fin du XIXe siècle avec la montée du sionisme et d'un antisémitisme virulent. La fameuse querelle concernant l'espace — Israël comme terre d'accueil, qui a finalement conduit à un retour massif des juifs en Palestine, fortement encouragé par certaines puissances occidentales — a induit la tension et les guerres qui ont dévasté la Méditerranée orientale ces dernières années. En même temps, le cantonnement des forces occidentales dans la péninsule arabique est perçu comme l'un des motifs de la montée de l'islamisme dans cette région du monde. Ainsi, si la religion « cartographie » le monde pour nous de façon en partie arbitraire, cette cartographie acquiert au fil du temps des significations lourdes de conséquences pour l'identité. La motivation religieuse initiale peut bien disparaître : la géographie interne qu'elle a induite demeure, se voit « naturalisée » et imposée aux autres comme si elle s'inscrivait dans l'ordre matériel des choses. Comme pour le temps, c'est là précisément ce qui s'est passé dans la manière dont on a écrit l'histoire jusqu'à ce jour en Europe, même si globalement la mesure de l'espace a été moins influencée par la religion que celle du temps.

Mais les effets de la colonisation occidentale sont visibles. Lorsque la Grande-Bretagne devint dominante sur le plan international, l'espace commença à se mesurer à l'aune des coordonnées du méridien de Greenwich dans la banlieue de Londres ; les Indes occidentales, et pour une bonne part les Indes orientales, sont une émanation des inquiétudes européennes, mais aussi bien sûr des choix de l'Europe en matière de politique coloniale, d'expansion outre-mer. En un sens, ni la partie la plus occidentale ni la partie la plus orientale de l'Eurasie n'étaient les mieux placées pour évaluer l'espace. Comme le fait observer Fernandez-Armesto[10], l'Islam occupant une position plus centrale dans la première partie de l'actuel millénaire, il se trouvait mieux placé pour fournir une appréciation plus réfléchie de la géographie mondiale, à l'exemple de celle qui inspira Al-Istakhri dressant, au milieu du Xe siècle, une carte du monde vu depuis la Perse. Situé à mi-chemin entre la Chine et les pays de la chrétienté, l'Islam occupait une position centrale tant pour l'expansion que pour la communication. Fernandez-Armesto commente aussi les distorsions dues à l'adoption, pour l'établissement des mappemondes, de la méthode de projection de Mercator. Certains pays de

l’hémisphère Sud, comme l’Inde, paraissent petits à côté de pays de l’hémisphère Nord — la Suède, par exemple —, dont la taille est franchement exagérée.

Mercator (1512-1594) fut l’un des cartographes flamands à pouvoir bénéficier de l’arrivée à Florence d’une copie grecque de la *Géographie* de Ptolémée venue de Constantinople mais rédigée à Alexandrie au IIe siècle de notre ère. Traduit en latin et publié à Vicence, le traité devint une référence pour la géographie moderne en fournissant une grille de coordonnées spatiales susceptibles d’être étendues à l’ensemble du globe, les lignes étant numérotées à partir de l’équateur pour la latitude et à partir des îles Fortunées — les Canaries — pour la longitude. La publication de cet ouvrage est contemporaine des premiers grands voyages maritimes autour du globe et de la naissance de l’imprimerie, deux éléments essentiels en ce qui concerne l’établissement des cartes. La « distorsion de l’espace » que j’évoquais plus haut s’est produite parce qu’il fallait aplatir les orbes pour la page imprimée, la projection constituant une tentative pour réconcilier la sphère et le plan[11]. Mais cette « distorsion » a pris un tour spécifiquement européen, dont l’influence a marqué durablement la cartographie moderne, et ce partout dans le monde.

La latitude se mesurait par rapport à l’équateur. La longitude, quant à elle, soulevait d’autres problèmes puisqu’il n’y avait pas de point de départ fixe. Il en fallait bien un pourtant si l’on voulait pouvoir calculer le temps nécessaire à la navigation — entreprise rendue plus urgente par le développement des périples au long cours. La recherche menée à l’observatoire royal de Greenwich, près de Londres, qui fut grandement facilitée par le travail de l’horloger John Harrison (1693-1776), inventeur d’un garde-temps capable de conserver sa précision malgré le roulis, aboutit, en 1884, au choix totalement arbitraire du méridien de Greenwich comme standard international de calcul non seulement de la longitude, mais aussi du temps (le GMT, Temps moyen de Greenwich).

La cartographie et la navigation impliquaient, outre le calcul de l’espace terrestre, celui de l’espace céleste. Là encore, toutes les cultures ont une certaine idée de la manière dont se configure l’espace au-dessus de leur tête. Mais ce sont les Babyloniens, puis les Grecs et les Romains, qui permirent que cet espace soit cartographié. Alors que ce savoir disparut de l’Europe des ténèbres, il continua à évoluer dans le monde arabophone, ainsi qu’en Perse, en Inde et en Chine. Les Arabes, notamment, sur la base d’une mathématique complexe et d’un grand nombre d’observations nouvelles, produisirent d’excellentes cartes du ciel et inventèrent de précieux instruments d’astronomie, tel l’astrolabe de Mohammed Khan ben Hassan. Les progrès qui furent accomplis plus tard en Europe le furent à partir de ces découvertes.

Jusqu’à une date relativement récente, l’Europe n’occupait pas une place centrale dans la partie du monde connue des hommes, même si l’émergence de l’Antiquité classique a pu la rendre temporairement prépondérante. Ce n’est que depuis la Renaissance, avec le développement des activités mercantiles des puissances méditerranéennes puis atlantiques, que l’Europe a commencé à dominer le monde, en étendant d’abord son commerce, puis ses conquêtes et sa colonisation. La conséquence de cette expansion, c’est que les notions européennes d’espace propres à l’âge des « grandes explorations », tout comme les conceptions européennes du temps issues du christianisme ont été imposées au reste du monde. Mais le problème spécifique auquel je m’attache ici s’inscrit dans une perspective plus large : la manière dont on a posé qu’une périodisation purement européenne, et ce depuis l’Antiquité, instaurait un écart avec l’Asie et son âge du bronze révolutionnaire et traçait une ligne unique de développement qui court continûment du féodalisme à la Renaissance, puis à la Réforme, à l’absolutisme et, partant, au capitalisme, à l’industrialisation et à la modernisation.

LA PÉRIODISATION

Le « vol de l'histoire » non seulement confisque le temps et l'espace, mais monopolise les périodes historiques. La plupart des sociétés semblent s'appliquer à catégoriser leur passé selon un vaste découpage temporel lié à la création non pas tant du monde que de l'humanité. Si les Esquimaux pensent, comme l'affirme Franz Boas[12], que le monde n'a pas changé depuis sa création, pour l'immense majorité des sociétés les humains d'aujourd'hui ne sont pas les habitants primitifs de la planète. Le début de l'occupation de la planète par les hommes portait le nom de « temps du rêve » chez les aborigènes australiens ; quant aux LoDagaa du Ghana septentrional, ils disaient que les premiers êtres humains habitaient le « vieux pays » (*tengkuridem*). Avec la naissance d'un « langage visible », de l'écriture, la périodisation semble se complexifier, et l'on commence à croire en l'existence, jadis, d'un âge d'or ou paradis où il faisait meilleur vivre mais que les humains ont sans doute dû abandonner en raison de leur conduite (pécheresse) — le contraire même de l'idée de progrès et de modernisation. D'autres encore envisagent une périodisation fondée sur l'évolution des principaux outils utilisés par l'homme, selon qu'ils sont en pierre, en cuivre, en bronze ou en fer, définissant ainsi une périodisation progressive de l'âge d'homme que les archéologues européens du XIX^e^ siècle poseront comme modèle scientifique.

Au cours des époques récentes, l'Europe s'est approprié le temps de manière plus décisive, étendant la conception qu'elle s'en fait au reste du monde. L'histoire du monde doit certes se doter d'un cadre chronologique unique si elle veut être unifiée. Mais le fait est que le calcul international est fondamentalement chrétien, comme sont chrétiennes les principales fêtes — Noël et Pâques — célébrées par ces organisations mondiales que sont les Nations unies, et cela vaut aussi pour les cultures orales du tiers-monde, qui n'adhéraient pourtant pas au système de calcul d'une des trois grandes religions. Un certain degré de monopolisation est nécessaire pour établir une science universelle comme, par exemple, l'astronomie. La globalisation, elle aussi, comporte un degré d'universalité : on ne peut travailler avec des concepts purement locaux. Mais bien que l'étude de l'astronomie ait ses origines ailleurs, les changements intervenus dans la société de l'information — et plus

précisément dans la technologie de l'information, sous les espèces du livre imprimé (qui, comme le papier, venait d'Asie) — ont fait que la structure aboutie de ce qu'il est convenu d'appeler la « science moderne » est occidentale. Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, la globalisation a été synonyme d'occidentalisation. L'universalisation devient un problème beaucoup plus sérieux dans les sciences sociales, dès lors qu'on aborde la question de la périodisation. En historiographie et en sciences sociales, malgré les efforts des chercheurs pour atteindre à une « objectivité » weberienne, les concepts utilisés sont plus étroitement liés au monde qui les a vus naître. Les termes d'« Antiquité » et ou de « féodalisme », par exemple, ont été définis en fonction uniquement du contexte européen, l'attention n'étant portée que sur l'évolution propre à ce continent. Les problèmes surviennent dès l'instant où l'on réfléchit à la manière dont ces concepts peuvent s'appliquer à d'autres époques et à d'autres lieux ; c'est alors qu'ils révèlent leurs véritables limites.

L'un des grands problèmes de l'accumulation du savoir consiste donc en ceci que les catégories utilisées sont, dans une large mesure, européennes, la plupart d'entre elles ayant été initialement définies pendant le grand moment d'effervescence intellectuelle qui a suivi le retour des Grecs à la culture écrite. C'est à cette époque que les champs de la philosophie ou de certaines disciplines scientifiques comme la zoologie furent mis en place, pour être repris plus tard en Europe. L'histoire de la philosophie, telle que les systèmes éducatifs européens la comprennent, est donc essentiellement l'histoire de la philosophie occidentale depuis les Grecs. Depuis peu, les Occidentaux accordent une attention marginale à des thèmes similaires opérant au sein de la pensée chinoise, indienne ou arabe (de la pensée écrite, s'entend)[13]. L'attention est moindre s'agissant des cultures non écrites, et cela en dépit du fait que certains mythes oraux comme le Bagré des LoDagaa du Ghana septentrional soulèvent en fait des problèmes « philosophiques » majeurs[14]. La philosophie est donc ainsi, presque par définition, un sujet européen. Comme en théologie et en littérature, on a récemment exhibé certains aspects comparés pour faire passer la pilule des intérêts mondialisés, mais en réalité l'histoire comparée reste essentiellement une utopie.

Nous l'avons vu, le temps serait, selon Needham, linéaire en Occident et circulaire en Orient[15]. Il faut nuancer cette remarque pour les sociétés simples, d'avant l'écriture, qui n'ont guère de notion de ce qu'est l'« évolution » d'une culture. Les LoDagaa voyaient parfois des haches néolithiques surgir dans leurs champs, surtout après les grandes pluies d'orage ; datant d'une époque où l'on ne connaissait pas encore la houe en fer, elles étaient considérées comme les « haches de Dieu », ou des haches envoyées par le dieu pluie. Non que l'idée de

changement culturel fût inconnue des LoDagaa : ce peuple savait parfaitement que les Djanni l'avaient précédé dans la région et désignait les ruines de leurs maisons. Mais il ignorait le changement sur la longue durée, qui fait qu'une société passe de l'utilisation d'outils en pierre à celle de houes en fer. Dans le mythe culturel des LoDagaa — le Bagré[16] —, le fer faisait son apparition en même temps que les « premiers hommes », et il en allait ainsi des principaux éléments de leur culture. La vie ne s'écoulait pas au même rythme, même si le colonialisme, la venue des Européens, les avait sans doute conduits à envisager la question du changement culturel et à comprendre le mot « progrès », souvent associé à l'idée d'éducation, selon le sens qu'il revêt de nos jours : celui d'un rejet catégorique de l'ancien au profit du nouveau, dans une conception linéaire du mouvement culturel.

Mais une certaine linéarité était déjà présente. La vie humaine progresse selon un cours linéaire, et si le passage des mois et des années est perçu comme cyclique, la raison principale en est qu'il n'existe pas de schéma écrit permettant d'enregistrer le passage du temps. Le cycle des saisons est, tout comme dans les concepts occidentaux, un phénomène intériorisé. Mais le changement culturel est chose qui s'opère de façon plus visible, chaque nouvelle génération de voitures instaurant une légère modification, un « mieux » par rapport à la précédente. Chez les LoDagaa, la poignée de la houe conserve la même forme d'une génération à l'autre. Il n'empêche que le changement est intervenu, et cela dans un royaume réputé pour être particulièrement statique, « traditionnel ».

La linéarité est un élément constitutif de l'idée « supérieure » de « progrès ». C'est là, selon certains, une notion propre à l'Occident, ce qui est en partie vrai puisqu'elle est imputable, d'une part, à la rapidité de transformations intervenues principalement en Europe depuis la Renaissance et, d'autre part, à l'application de ce à quoi Needham et d'autres ont donné le nom de « science moderne ». Ce serait donc plutôt, selon moi, une notion qui caractérise l'ensemble des cultures écrites dès lors que l'introduction du calendrier fixe vient, en quelque sorte, tracer une ligne de partage. Rien, cependant, n'indique que ce progrès soit unilatéral. La plupart des religions écrites contiennent l'idée d'un âge d'or, d'un paradis ou d'un jardin naturel, dont l'humanité a dû un jour s'exiler. Une telle idée implique un regard tourné vers le passé, ainsi, dans certains cas, que l'espoir d'un nouveau commencement. Et même dans les cultures orales, on pourrait assurément repérer une conception analogue du paradis[17]. Dans le passé, la ligne de partage était clairement tracée ; c'est seulement depuis les Lumières et l'extension de la sécularisation que le monde est gouverné par l'idée d'une marche non pas tant en direction d'un but particulier que loin d'un état antérieur de l'Univers ; une marche vers quelque chose de différent, quelque chose à quoi

l’on n’osait même pas rêver — un avion, par exemple, produit à la fois des efforts de la science et de l’ingéniosité humaine.

L’un des postulats sur lesquels se fonde l’essentiel de l’historiographie occidentale est qu’à la flèche du temps correspond un accroissement équivalent de la valeur et de la désidérabilité de l’organisation des sociétés humaines, à savoir le progrès. L’histoire est une succession d’étapes, chacune dérivant de la précédente et menant à la suivante jusqu’au stade ultime — le communisme, dans le cas du marxisme, par exemple. Cet optimisme millénariste ne passe cependant pas pour une lecture eurocentrique du sens de l’histoire — pour la plupart des historiens, le moment de l’écriture, s’il ne coïncide pas précisément avec l’aboutissement du développement de l’humanité, du moins s’en rapproche. Ce que nous définissons comme le « progrès » reflète donc des valeurs propres à notre culture et d’apparition relativement récente. Nous parlons de progrès de la science, de croissance économique, de civilisation, d’évolution dans la reconnaissance des droits humains (la démocratie, par exemple). Mais il existe d’autres critères par lesquels on peut évaluer le changement — qui sont du reste présents, sous forme de contre-discours, dans notre propre culture. Si nous mesurons le changement à l’aune de l’environnement, par exemple, notre société est une catastrophe imminente. Si nous parlons de progrès spirituel (catégorie essentielle du progrès pour certaines sociétés, même si elle est controversée dans la nôtre), nous pouvons dire que nous traversons une phase de régression. Il n’y a guère de signes tangibles d’un progrès des valeurs à l’échelle mondiale, malgré les présupposés contraires qui gouvernent l’Occident.

Je veux parler ici des grandes généralisations historiques concernant l’évolution de l’histoire humaine, et de la manière dont l’Occident a cherché à infléchir les événements mondiaux en fonction de sa propre trajectoire ainsi que du malentendu qui en a résulté. Toute l’histoire du monde est comprise comme une succession d’étapes déterminée par des événements censés s’être produits uniquement en Europe de l’Ouest. Vers l’an 700 avant J.-C., le poète Hésiode envisageait les différents âges de l’humanité selon une progression allant de l’âge d’or jusqu’à l’âge de fer en passant par ces trois étapes que sont l’âge de l’argent, celui du bronze et celui des héros. Cette succession n’est pas très différente de celle qu’allaient établir les archéologues du XVIIIe siècle — âges de pierre, de bronze ou de fer selon les matériaux utilisés pour fabriquer les outils.[18] Mais depuis la Renaissance, les historiens et, plus généralement, la communauté des chercheurs ont adopté une autre approche. Ils ont forgé une périodisation de l’évolution de l’histoire mondiale qui, partant des sociétés archaïques pour progresser vers l’Antiquité, le féodalisme puis le capitalisme, ne caractérise guère que l’Europe. Le reste de l’Eurasie (l’« Asie ») a suivi une trajectoire

différente, les politiques despotiques aboutissant à l'« exception asiatique » ou, en termes plus contemporains, à un échec de la modernisation. « Que s'est-il passé ? » pour reprendre la question que pose Bernard Lewis à propos de l'Islam, présupposant que le sort de l'Occident a été bien meilleur. Mais est-ce vraiment le cas ? Et sur quelle durée ?

Que s'est-il donc produit, qui sépare l'Europe de l'Asie, leur assigne deux trajectoires différentes quant à leur développement socioculturel ? Qui aboutisse à des idées telles que l'« exception » ou le « despotisme » asiatiques et une divergence de voies entre la civilisation occidentale et l'orientale ? Que s'est-il passé plus tard qui différencie l'Antiquité des cultures de l'âge du bronze de la Méditerranée orientale ? Comment en est-on venu à définir l'histoire du monde en fonction d'une succession d'étapes purement occidentale ?

Chapitre V
L’INVENTION DE L’ANTIQUITÉ

L’Antiquité, ou période « classique », représente pour certains le commencement d’un monde nouveau (et fondamentalement européen). L’époque trouve naturellement à s’intégrer dans une vision de l’histoire comme chaîne. C’est la raison pour laquelle il a fallu tracer une ligne de partage radicale entre l’Antiquité et les périodes antérieures qui, à l’âge du bronze, caractérisaient nombre de sociétés, pour la plupart asiatiques. Deuxièmement, on a coutume d’attribuer à la Grèce et à Rome les fondements de la politique contemporaine, notamment en matière de démocratie. Troisièmement, on minimise l’influence de certains traits de l’Antiquité — économiques, en particulier, comme l’échange et le marché — sur l’essor de ce qu’on appellera plus tard le « capitalisme », en préférant garder distinctes les différentes phases qui ont conduit à la situation présente.

Je mettrai l’accent, dans ce chapitre, sur trois points principaux. Le premier est que l’on commet une erreur lorsqu’on étudie isolément l’économie (ou la société) de l’Antiquité ; celle-ci, en effet, s’inscrit dans un ensemble beaucoup plus vaste constitué par un réseau d’échanges et un complexe politique centré sur la Méditerranée. Deuxièmement, l’économie antique n’est en rien cette entité pure et distincte qu’ont fait d’elle bon nombre d’historiens européens ; l’historiographie a dû la faire entrer dans les limites de cadres prédéfinis à finalité eurocentrique. Troisièmement, je prendrai part au débat qui oppose les « primitivistes » aux « modernistes » sur l’aspect économique de cette question, en m’efforçant de montrer les limites des deux perspectives.

L’Antiquité inaugurerait, selon certains, le système politique de la *polis*, de la « démocratie », de la « liberté » et de l’autorité de la loi. Économiquement parlant, l’Antiquité est une période distincte, fondée sur l’esclavage, sur la redistribution mais non sur le marché ou sur le commerce. Sur le plan de la communication, l’Antiquité grecque, avec son langage indo-européen, a permis la mise en place de l’alphabet que nous continuons d’utiliser aujourd’hui. Il y a aussi eu la question de l’art, notamment en ce qui concerne l’architecture. Enfin, je m’attacherai à la question de savoir s’il a existé des différences d’ordre général, dans le déroulement de l’Antiquité, entre les centres européens et ceux de la Méditerranée orientale et du pourtour méditerranéen, étendu jusqu’à l’Afrique et même, plus largement, jusqu’à l’Asie.

Le vol de l’histoire dont l’Europe occidentale s’est rendue coupable a

commencé par le concept de sociétés archaïques et d'Antiquité pour se prolonger, quasiment en droite ligne, avec la notion de féodalisme, puis de Renaissance et de capitalisme. Que les choses aient commencé ainsi se comprend aisément dans la mesure où, pour les Européens venus plus tard, l'expérience grecque et romaine a toujours représenté l'aube même de l'« histoire », et cela à cause de l'adoption de l'écriture alphabétique (avant l'écriture, nous sommes dans le domaine de la *pré*histoire, qui concerne davantage les archéologues que les historiens[1]). Certains documents écrits existaient bien sûr en Europe, avant l'Antiquité, dans les civilisations minoennes-mycéniennes de Crète et de Grèce continentale. Mais on ne sait les déchiffrer que depuis une soixantaine d'années et l'on a découvert qu'ils consistaient essentiellement en une série de listes administratives, et non en documents d'« histoire » ou de littérature au sens habituel du terme. Ce sont là des domaines qui n'ont commencé à s'imposer en Europe qu'après le VIIIe siècle avant J.-C., à partir de l'adoption et de l'adaptation, par les Grecs, de l'alphabet phénicien — ancêtre de la plupart des autres alphabets —, qui possédait déjà son propre ordre codifié (sans les voyelles)[2]. L'un des premiers thèmes abordés par l'écriture grecque fut la guerre contre la Perse, qui aboutit à cette distinction d'ordre qualitatif entre l'Europe et l'Asie dont nous ne cessons depuis de mesurer les conséquences sur l'histoire intellectuelle et politique[3]. Aux yeux des Grecs, les Perses étaient des « barbares », adonnés à la tyrannie, qu'ils préféraient à la démocratie. Il s'agit là, bien sûr, d'un jugement purement ethnocentrique, nourri par la guerre gréco-perse. Le supposé déclin de l'Empire perse à partir du règne de Xerxès (486-465 avant J.-C.), par exemple, est le produit d'une vision centrée sur la Grèce et Athènes ; rien ne l'atteste ni dans les documents, qu'ils soient élamites de Persépolis, accadiens de Babylone ou araméens d'Égypte, ni dans l'archéologie[4]. Les Perses étaient, en fait, aussi « civilisés » que les Grecs, surtout s'agissant de l'élite. Et c'est par eux essentiellement que fut transmis aux Grecs le savoir détenu par les anciennes sociétés lettrées du Proche-Orient[5].

Sur le plan linguistique, l'Europe était devenue la patrie des « Aryens », c'est-à-dire de ceux qui parlaient les langues indo-européennes venues d'Asie. L'Asie occidentale, en revanche, accueillait les peuples parlant les langues sémitiques, une branche de la famille afro-asiatique, qui incluait les langues parlées par les Juifs, les Phéniciens, les Arabes, les Coptes, les Berbères, ainsi que bon nombre d'autres langues d'Afrique du Nord et d'Asie. C'est la séparation des Aryens d'avec les autres peuples, reprise en son temps par les doctrines nazies, qui favorisera plus tard, dans l'histoire populaire de l'Europe, le rejet des contributions de l'Orient à l'essor de la civilisation.

Nous savons ce qu'on entend par « Antiquité » dans le contexte européen, même si les spécialistes de la période classique ne s'accordent pas toujours sur son début ni sur sa fin[6]. Mais pourquoi n'a-t-on pas appliqué ce concept à l'étude d'autres civilisations comme celles du Proche-Orient, de l'Inde ou de la Chine ? Est-on fondé à exclure ainsi le reste du monde et à faire de l'Europe une « exception » ? Les préhistoriens ont mis en évidence un développement en grande partie similaire des sociétés primitives, qu'elles soient d'Europe ou d'ailleurs ; le développement s'est certes opéré à un rythme différent mais selon des étapes parallèles. Il s'est poursuivi dans toute l'Eurasie jusqu'à l'âge du bronze. Puis il y aurait eu, à ce qu'on prétend, divergence. Les sociétés archaïques de Grèce appartiennent essentiellement à l'âge du bronze, même si elles ont persisté jusqu'à l'âge du fer, voire jusqu'aux premiers temps de l'histoire. Après l'âge du bronze, l'Europe est réputée avoir connu l'Antiquité alors que l'Asie aurait dû s'en passer. L'un des grands problèmes qui se posent à l'historiographie est le suivant : alors que nombre d'historiens occidentaux — dont certains éminents spécialistes tels que Gibbon — ont étudié le déclin et la chute de l'Antiquité classique tant grecque que romaine ainsi que l'émergence du féodalisme, aucun ou presque n'a examiné de près les implications théoriques d'une périodisation isolant l'Antiquité comme moment distinct. L'anthropologue Southall, par exemple, écrit à propos du mode de production asiatique que « la première transformation radicale fut le développement du mode de production antique dans la Méditerranée, qui ne remplaça cependant pas le mode de production asiatique tel qu'il prévalait dans la majeure partie de l'Asie et dans le Nouveau Monde[7] ». Mais pourquoi n'y a-t-il pas eu remplacement ? Aucune raison n'est donnée sinon que le mode antique fut un « saut quasi miraculeux dans la question des droits de l'homme » (mais pas de la femme ?). C'est une transition qui s'opéra dans la Méditerranée orientale, en partie par un phénomène de « migration sur le lieu d'un effondrement sociétal », situation qui devait être assez courante.

Pour beaucoup, l'histoire ultérieure de l'Europe est le produit d'une vague synthèse entre la société romaine et la société tribale — en termes marxistes, la formation sociale — constituée par les Germains, et le désaccord est ancien entre les romanistes et les germanistes quant à leurs apports respectifs. Mais même en remontant plus haut, l'Antiquité est souvent perçue comme la fusion entre des États appartenant à l'âge du bronze et des « tribus » d'origine « aryenne » ayant pris part à l'invasion dorienne, de sorte qu'elle aurait bénéficié des apports des deux régimes — les cultures urbaines « civilisées » et centralisées rencontrant les « tribus » plus rurales et pastorales.

À considérer la question sous l'angle de l'économie et, plus généralement, de

l’organisation sociale, le concept de tribu n’est pas très éclairant. Si le terme « tribal » peut servir à préciser certains traits de l’organisation sociale, notamment la mobilité et l’absence d’État bureaucratique, il est de peu d’utilité pour décrire la nature de l’économie. Il y a des « tribus » qui pratiquent la chasse et la cueillette, d’autres un mode d’agriculture simple à la houe, d’autres encore le pastoralisme. Une chose est claire, en tout cas : ce que nous percevons comme la civilisation classique de l’Antiquité ne s’est pas construit directement sur la base de l’une ou l’autre de ces économies « tribales ». Elle se serait plutôt édifiée sur la base de sociétés telles que les sociétés mycéenne ou étrusque — lesquelles furent profondément influencées par les nombreux progrès de la vie rurale et urbaine qui marquèrent l’arrivée de l’âge du bronze non seulement en Europe, mais surtout au Proche-Orient, dans ce qu’il est convenu d’appeler le croissant fertile, et dans certaines parties de l’Inde et de la Chine. Pendant l’âge du bronze, vers 3000 avant J.-C., l’Eurasie vit se développer nombre de « civilisations » nouvelles — nouvelles au sens où il s’agissait de cultures urbaines fondées sur une agriculture perfectionnée utilisant la charrue, la roue, et aussi parfois certaines techniques d’irrigation. Ces sociétés développèrent des modes de vie urbains ainsi qu’une activité artisanale incluant des formes d’écriture, si bien qu’elles furent à l’origine d’une révolution tant dans les modes de communication que dans les modes de production. Étant hautement stratifiées, elles produisirent des formes culturelles hiérarchiquement diversifiées ainsi que tout un éventail d’activités artisanales ; on les retrouve dans la vallée de la rivière Rouge en Chine, dans la culture harappéenne du nord de l’Inde, en Mésopotamie et en Égypte et, plus tard, dans d’autres parties du croissant fertile ainsi qu’en Europe orientale. Dans toute cette zone, les choses évoluèrent de façon parallèle tout en communiquant parfois. De fait, la Révolution urbaine entraîna des progrès non seulement dans les grandes civilisations, mais aussi dans les « tribus » qui vivaient à leur périphérie[8] — ces tribus dont on assure aujourd’hui qu’elle ont en partie « engendré » la société grecque.

Childe insiste sur le rôle essentiel que joua le commerce dans le monde classique en permettant une vaste diffusion des cultures, des idées et de la main-d’œuvre. Le commerce des esclaves se pratiquait, bien sûr, et cette denrée n’était pas constituée que d’ouvriers ; il y avait aussi « des médecins très instruits, des savants, ainsi que des artisans et des prostituées [...] Les civilisations orientale et méditerranéenne ayant fusionné, elles se trouvèrent rattachées, par le biais du commerce et de la diplomatie, à d’autres civilisations de l’Orient, ainsi qu’aux vieux barbarismes du Nord et du Sud[9] ». Ces échanges s’opérèrent aussi bien à l’intérieur des sociétés qu’entre elles.

Les « tribus » de la périphérie, ces « barbares » au sens technique du terme

(étrangers aux grandes civilisations)[10], perçurent les répercussions des progrès s'opérant dans les sociétés urbaines par le biais des échanges commerciaux qu'ils entretenaient avec elles, puisqu'ils contribuaient au transport des marchandises, et comprirent qu'elles pouvaient représenter une source accrue de mobilité. Faire incursion dans les villes et piller les marchés devint pratique courante chez certaines tribus. Telle est la situation que décrit Ibn Khaldun dans le récit qu'il fait, au XIVe siècle, du conflit opposant, en Afrique du Nord, les nomades bédouins aux Arabes sédentaires (ou à leurs homologues berbères), et où l'on découvre que la solidarité (*asabiyaa*) est plus grande au sein des tribus que chez les peuples plus avancés sur le plan technique[11] — thème que reprendra Durkheim dans le chapitre intitulé « solidarité » de sa *Division du travail*[12]. La plupart des grandes civilisations entretenaient le même genre de rapports avec les « tribus » environnantes et subissaient les mêmes incursions : les Chinois avaient à souffrir des Mandchous ; les Indiens, des Timurides d'Asie centrale ; le Proche-Orient était menacé par les peuplades du désert, et l'Europe par les Doriens. À cet égard, les assauts menés par les tribus alémaniques ou autres à l'encontre du monde classique n'ont donc rien d'exceptionnel, hormis le fait qu'ils ont grandement contribué à la destruction de l'Empire romain et à l'éclipse temporaire, dans toute l'Europe occidentale, de ses fabuleuses réalisations. Les « tribus », cependant, n'avaient pas pour seule caractéristique d'être « prédatrices ». Elles avaient aussi de l'importance en elles-mêmes, et à cause de la solidarité, de la démocratie et de la liberté dont elles faisaient preuve — autant de traits que l'on associe quasi universellement aux Grecs.

L'Antiquité a de toute évidence ses racines dans la Grèce et la Rome archaïques : tel est le récit que colportent la plupart des historiens de la période[13]. De même, on s'accorde à penser que l'Antiquité s'est édifiée sur les ruines d'une civilisation antérieure. En 1200 avant J.-C., la « Grèce ressemblait à n'importe quelle société du Proche-Orient[14] ». Analogue à la coupure spectaculaire qui se produisit en Europe occidentale avec la chute de l'Empire romain est l'effondrement que semble avoir connu, en Grèce, la civilisation minoenne-mycénienne vers 1100 avant J.-C. Il se peut que cet effondrement soit une conséquence de l'invasion mais, quoi qu'il en soit, il a signé la disparition de la culture des palais. Le monde grec a vu ensuite son « horizon se rétrécir : fin des grands édifices, fin des tombes multiples, de la communication impersonnelle, contacts limités avec le reste du monde[15] ».

Malgré les ressemblances, notamment linguistiques, qui lient la société grecque antique aux cultures antérieures de cette zone, la question demeure, propre à l'histoire européenne, de ce qui la différenciait des autres sociétés de l'époque, ou même de celles qui suivirent l'âge du bronze au Proche-Orient et

ailleurs. Des changements s’opérèrent indéniablement, comme la disparition des palais (en Occident), que j’ai déjà mentionnée. Ici comme ailleurs, l’usage des métaux se répandit avec la venue de l’âge du fer. Mais le problème n’est pas de l’absence de transformations importantes sur la durée. Il est des distinctions catégoriques que l’on établit entre société archaïque et monde classique (autrement dit, « Antiquité ») — en isolant la période antique de toutes les autres, alors qu’il serait plus profitable de ne pas se focaliser sur l’évolution et de considérer les différences sous un aspect moins radical, surtout lorsqu’elles ont une portée essentiellement locale. La société archaïque est, grosso modo, une société de l’âge du bronze, comme ses contemporaines ; la société grecque antique appartient à l’âge du fer. Les deux périodes se sont succédé dans la même zone géographique et commerciale, se fondant l’une dans l’autre. Arthur Evans, l’archéologue qui mit au jour le palais de Cnossos en Crète, affirmait par exemple que les Minoens, « êtres libres et indépendants », étaient les inventeurs de la civilisation européenne[16], autrement dit, qu’ils avaient montré la voie aux Grecs. Liberté et indépendance sont des termes qu’il faut nuancer car, en réalité, les Minoens étaient plus dépendants d’autres peuples qu’Evans ne le pensait ; ils étaient liés au Proche-Orient par des liens commerciaux, et c’est de là (et de Chypre) qu’arrivaient, entre autres matières premières, l’étain et le cuivre dont on avait besoin pour fabriquer le bronze. Des liens culturels existaient aussi, notamment avec l’Égypte, comme en témoigne le mur peint (vers 1500 avant J.-C.) d’une tombe de la Vallée des Rois, indiquant l’existence d’un réseau entre l’Europe, l’Afrique et l’Asie.

LES MODES DE COMMUNICATION : L'ALPHABET

En raisonnant en termes d'une invasion tribale de la Grèce par des locuteurs aryens, on a négligé, s'agissant de développements d'une évidente importance, l'apport des Sémites et accordé beaucoup trop de poids à celui des Grecs. Dans le domaine des modes de communication, par exemple, les Grecs ayant ajouté des signes-voyelles au schéma sémitique, ils passent, auprès de certains spécialistes, pour avoir « inventé » l'alphabet. Le nouvel alphabet devint certes un outil de communication et d'expression tout à fait capital. Mais en réalité, on pouvait déjà accomplir beaucoup avec l'alphabet consonantique, à preuve le fait qu'il avait permis aux Juifs de produire l'Ancien Testament, qui allait constituer le socle tout à la fois du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Voilà qui représentait déjà un immense accomplissement historique, littéraire et religieux. Quant aux littératures de langues arabes et indiennes qui avaient pris forme à partir de la version araméenne de l'écriture sémitique, elles non plus ne disposaient pas de voyelles[17]. Mais ces prouesses passèrent toujours pour négligeables au regard de celles des Grecs, dont la position fut toujours jaugée à l'aune de la domination exercée ultérieurement par l'Europe sur le monde, c'est-à-dire selon une perspective téléologique. Là est tout le problème de l'hellénocentrisme[18].

Un modèle d'alphabet, doté uniquement de signes-consonnes, était depuis longtemps (environ 1500 avant J.-C.) disponible en Asie, où il avait permis un fort développement de l'écrit parmi les peuples de langues sémitiques — les Phéniciens, les Hébreux, les locuteurs de dialectes araméens et, plus tard, arabes. L'Ancien Testament puis le Nouveau utilisèrent d'ailleurs une notation de ce genre, dont les spécialistes ont souvent négligé l'intérêt, obsédés qu'ils étaient par les langues indo-européennes[19]. Qui plus est, d'autres systèmes de notation permirent à l'humanité d'accomplir des miracles dans l'accumulation et la diffusion du savoir — qu'on pense, par exemple, à l'écriture logographique en usage au Moyen-Orient. Quant aux Mésopotamiens et aux Égyptiens, eux aussi produisirent un corpus d'écrits substantiel grâce à un type de notation similaire ; mais, pour des raisons en partie linguistiques, cette notation est catégorisée par les Européens comme « orientale » et non comme produit de l'époque classique.

En fait, bon nombre d'accomplissements que l'on impute exclusivement à l'usage de l'alphabet furent rendus possibles grâce à d'autres formes d'écriture. La promotion de l'alphabet — par Lénine, par exemple — comme « révolution de l'Est » représentait la contrepartie de la promotion de l'État-nation contre les empires multinationaux, l'État-nation étant censé être ce qui favorisait le mieux le développement du capitalisme et, partant, du socialisme. C'était là une position particulièrement eurocentrique. À l'évidence, la notation chinoise qui, en tant que mode de communication, transcendait le niveau d'un langage national et permettait la diffusion de l'enseignement de Confucius dans toutes les langues, était un trait propre à l'empire multinational — et non une caractéristique des unités nationales —, ce qui explique que, pour des raisons à la fois politiques et culturelles, la branche pékinoise du Parti communiste sous Mao ait refusé l'alphabet au profit du maintien des idéogrammes[20].

L'un des phénomènes qui signalent le passage de l'archaïsme à l'Antiquité grecque est la perte de l'écriture et du Linéaire B. L'idée qu'on aurait momentanément perdu l'écriture entre la fin de l'âge du bronze et l'âge du fer a été contestée par Bernal[21], qui considère que l'alphabet sémitique, s'étant répandu dans la région d'Égée avant 1400, a donc recoupé le Linéaire B. Selon Bernal, il subsisterait certains documents de cette période, que l'on n'aurait pas encore découverts, le papyrus étant soumis à de sérieuses dégradations sous les climats européens. Il admet, cependant, l'existence d'une période de « considérable régression culturelle » entre les XII^e^ et VIII^e^ siècles, après l'effondrement de la culture des palais mycéniens.

Un lent renouveau se serait ensuite mis en place. Mais le retour de l'écriture au IX^e^ siècle ne prit pas la forme d'une reprise de la notation mycénienne ; il consista en une adaptation de l'alphabet phénicien qui facilita la transmission et, selon moi, la composition de l'épopée homérique. Pendant la période intermédiaire d'« éclipse » de l'écriture, des contacts avaient été maintenus d'une part avec l'Ionie, mais aussi et surtout avec la Phénicie — notamment avec Chypre, plaque tournante du travail du fer en ces temps nouveaux qui voyaient la dispersion, à travers toute la Méditerranée, des Grecs et des Phéniciens, et de leurs alphabets respectifs.

Les modes de communication, outre le fait qu'ils ont une grande importance sociale, nous fournissent souvent le modèle d'un certain type d'évolution : le passage de l'oralité (pure) à l'écriture ; de la notation logographique à la notation syllabique puis alphabétique ; du papier à l'imprimerie puis aux supports électroniques. Dans ce modèle, une forme nouvelle succède à une autre sans toutefois la remplacer, contrairement à ce qui se passe, la plupart du temps, avec les modes de production. Un mode de communication s'ajoute à un autre, qui ne

rend pas la forme antérieure obsolète mais la modifie de diverses manières[22]. Le même processus a pu s'observer avec l'arrivée de l'imprimerie, que l'on a perçue comme une importante « révolution »[23]. Ce qu'elle fut d'ailleurs, tout comme l'écriture en son temps. Cependant ni la parole ni l'écriture manuscrite ne perdirent l'importance fondamentale qu'elles avaient pour les hommes. Que les « mentalités » aient changé, cela se peut. Mais ce qui est sûr, c'est que les technologies de l'intellect se sont transformées et qu'il existe de nombreuses continuités dans l'histoire tant économique que politique.

LA TRANSITION VERS L'ANTIQUITÉ

Abordons à présent le grand problème que Finley, principal avocat de la supériorité grecque, soulève concernant la naissance de l'Antiquité. On se souvient de sa théorie d'un enchaînement propre à l'Europe, le monde de la Grèce classique émergeant successivement de l'âge du bronze (commun à toutes les civilisations), puis de l'Archaïsme. L'Archaïsme voit disparaître les complexes palatiaux des sociétés antérieures du Proche-Orient, et de nouveaux systèmes politiques se mettent en place, notamment à Athènes et à Sparte, qui introduisent la démocratie tout en favorisant l'individualisme[24]. L'idée que la Mésopotamie aurait été une civilisation de temples-palais où régnait un pouvoir hautement centralisé est aujourd'hui rejetée car considérée comme une extrapolation des sources écrites[25]. Il y a sans doute eu, de la part des archéologues, une « tendance à surestimer le degré de centralisation et de pouvoir » des États[26]. Il y avait en fait plus d'hétérogénéité que n'en suggère le modèle, et différentes tendances, centrifuges aussi bien que centripètes, se manifestaient de diverses manières. Il est possible, par exemple, « qu'à l'intérieur des villes elles-mêmes, l'État ait contrôlé la production de marchandises de luxe, mais il est impossible qu'il ait monopolisé la fabrication de marchandises courantes telles que la céramique[27]. »

La société archaïque était une société d'« invention libre ». « La structure politique, constituée d'un corps de magistrats et de plusieurs conseils auxquels s'ajoutèrent plus tard des assemblées populaires, était une invention libre[28]. » Nombreux étaient les emprunts aux sociétés du Proche-Orient, mais ceux-ci étaient toujours

> promptement absorbés et transformés de façon originale [...] L'Archaïsme emprunta l'alphabet phénicien, mais il n'y eut pas d'Homère phénicien. L'idée d'une statuaire sur pied leur vint sans doute d'Égypte [...] mais ce furent les Grecs, et non les Égyptiens, qui la développèrent [...] Ce faisant, non seulement ils inventèrent le nu comme forme artistique, mais ils furent, en un sens, les « inventeurs de l'art lui-même » [...] Les qualités humaines d'autonomie et de confiance en soi qui permirent que ces questions soient abordées, tant en politique qu'en art et en philosophie, sont à l'origine du *miracle grec*[29].

L'Archaïsme introduisit aussi la dimension de la personne dans la poésie, ainsi que dans la critique sociale et politique[30], donnant naissance à un nouvel « individualisme » ainsi qu'à un certain nombre « de concepts moraux et politiques rudimentaires ». Il reviendrait aux sociétés archaïques d'Ionie d'avoir « soulevé certains problèmes auxquels elles apportèrent des réponses générales,

rationnelles et “impersonnelles” », rejetant le mythe au profit du *logos*[31] et encourageant ainsi le « débat rationnel[32] ». Même si le ton est ici extraordinairement affirmatif, ces prétendues spécificités de l’Archaïsme ne sont pas inhabituelles. Nombre d’entre elles, cependant, demandent à être nuancées. Les « inventions » politiques sont en fait des emprunts venus d’ailleurs. Si la Phénicie n’a pas eu son Homère, les Sémites, eux, ont bien eu leur Bible. Quant à ces « qualités humaines » que sont « l’autonomie et la confiance en soi », quels moyens avons-nous de mener la comparaison ?

L’idée que l’art lui-même est une invention des Grecs (même si la formule « en un sens » vient la mitiger) témoigne d’un sens de la propriété aussi fort que celui qui anime l’historien de l’économie David Landes lorsqu’il déclare que les Européens ont « inventé l’invention ». De même, prétendre que l’Archaïsme a introduit la dimension de la personne dans la poésie, a fait émerger la critique sociale, une nouvelle forme d’individualisme, forgé de nouveaux concepts moraux et politiques, inauguré la rationalité est une exagération et l’indice d’une croyance ethnocentrique en la supériorité de la tradition européenne sur toutes les autres.

On peut peut-être mettre à part la question de la sculpture grecque. Elle est, de fait, représentative de l’Antiquité, car il n’existe rien d’identique dans les autres cultures. Il n’en demeure pas moins que ces autres traditions se sont, elles aussi, distinguées sur le plan artistique ; à preuve, les peintures murales des tombes égyptiennes, où les dieux ne sont pas représentés de façon réaliste, anthropomorphe, comme en Grèce, mais de manière plus fantasmagorique, « imaginative ». À preuve aussi, les splendides productions de la sculpture assyrienne. L’Antiquité grecque fut précédée par d’autres civilisations — cycladique, mycénienne, notamment, mais aussi hittite et proche-orientale — et il est évident qu’elle doit beaucoup à ces grandes traditions artistiques.

Ce qui est remarquable, s’agissant du legs artistique de la Grèce à l’Europe, n’est pas tant que la Grèce ait montré la voie à suivre, mais que toute cette tradition artistique ait ensuite été fermement rejetée, non seulement par le christianisme naissant, mais assez récemment encore par les trois principales religions du Proche-Orient. N’en déplaise à Burckhardt, qui défend l’idée d’un mariage spirituel entre la Grèce et l’Allemagne, pendant plus d’un millénaire les formes antiques ne comptèrent guère au rang des accomplissements de la tradition européenne. Nul mouvement progressif ici. L’humanisme et la Renaissance durent réinventer le passé. Chose significative, l’islam et, jusqu’au XIXe siècle, le judaïsme étaient des religions quasiment aniconiques, tout comme le christianisme primitif et, plus tard, le protestantisme. La représentation est quelque chose qu’il fallut réintroduire — et réintroduire dans la sphère laïque.

Essayons d'examiner le problème de la contribution de la Grèce de façon plus précise. Le monde classique nouvellement émergé était assurément en avance sur les autres civilisations, non seulement sur le plan militaire et technique, mais aussi sur le plan de la communication — c'est-à-dire en ce qui concerne ce que j'ai appelé la technologie de l'intellect, en référence au développement d'une notation alphabétique simplifiée. Dans un article intitulé « The Consequences of Literacy[33] », Ian Watt et moi-même avons avancé l'idée que l'invention de l'alphabet avait ouvert la voie à toute une sphère d'activité intellectuelle qui n'avait pu trouver à s'exprimer dans les formes antérieures de l'écriture (laquelle fut bien sûr l'une des grandes inventions de l'âge du bronze). C'est là une hypothèse que mes recherches ultérieures m'ont conduit à modifier mais non à abandonner. Il y a un rapport chronologique entre l'adoption de l'alphabet par les Grecs et l'extraordinaire jaillissement de l'écriture dans maintes sphères différentes, toutes représentatives du monde classique et constituant le socle sur lequel nous avons construit notre représentation de la période. S'il y a quelque matière à invoquer, comme le fait Finley, l'individualisme, l'émergence de nouveaux styles poétiques, le « débat rationnel », le développement de la conscience de soi, la critique du mythe, il est fort possible que tout cela soit lié à la plus grande réflexivité qu'encourage l'accès large à la culture écrite. Lorsque vos mots vous sont renvoyés par la page, votre pensée s'en trouve approfondie, plus curieuse, plus disciplinée aussi peut-être. Et de même, les pensées des autres suscitent une forme d'intérêt et de curiosité différente lorsqu'elles sont exposées en un « langage visible ». L'élément efficace ne fut pas seulement l'adoption d'un nouvel alphabet mais l'introduction de l'écriture dans une culture qui, après avoir perdu l'écrit, avait hâte de rattraper son retard. Ce qu'elle fit non seulement en adoptant ce nouvel alphabet et de nouveaux supports (renonçant aux tablettes d'argile), mais en propageant l'écriture à de nombreuses sphères artistiques et intellectuelles, en étendant plus largement les usages de l'écrit.

Il est d'autres domaines dans lesquels les civilisations de la période classique firent preuve d'une certaine supériorité, notamment celui des techniques de construction, auxquelles on doit l'édification des immenses monuments qui, aujourd'hui encore, ornent le paysage de l'Europe et de l'Asie Mineure. De magnifiques villes furent construites en Grèce, dans d'autres pays d'Europe ainsi qu'en Asie, et plus tard à Rome. Et le processus se poursuivit au-delà de la période classique. À l'époque hellénistique, « de grandes cités virent le jour en Grèce [...] qui devint ainsi la zone la plus densément urbanisée de tout le monde antique[34] ». « La prolifération des villes grecques en Orient s'accompagna d'une relance du commerce international et de la propriété collective. »

La technologie et la vie urbaine sont deux sphères de l'activité humaine où il est plus aisé qu'ailleurs de repérer sur le long terme l'avance qu'ont certaines cultures sur d'autres. Dans les autres sphères, les théories concernant le processus de civilisation semblent beaucoup plus difficiles à soutenir[35]. Les « autres cultures » présentaient le même degré de « civilisation », au sens très général du terme, que la Grèce. Quoi qu'il en soit, même en s'en tenant au plan technique, les Grecs ne furent pas les seuls à construire des villes, même s'ils devaient laisser aux futurs habitants de cette région du monde des ruines impressionnantes. Grâce au fer, ils bénéficiaient en outre, comme toute la zone proche-orientale, de l'existence d'un métal bon marché qui facilitait grandement la construction. Dès 1200 avant J.-C., la pratique généralisée de la fonte du fer permit la fabrication d'outils d'un coût plus modeste, tout en rendant les petits producteurs moins dépendants des importations faites par l'État ou par les grandes « maisons ». Le minerai de fer se trouvait quasiment partout, qui ne fut pas étranger au développement du processus démocratique, en Grèce bien sûr, mais ailleurs aussi.

Il est clair que, pour Finley, la prétendue unicité de l'Antiquité européenne est une caractéristique intrinsèque de l'essor ultérieur du capitalisme, comme elle l'est pour nombre d'historiens du féodalisme. Il fallait bien qu'ils fussent uniques puisque le développement de l'Europe allait l'être. Selon Finley, « ce dont l'Europe a fait l'expérience, depuis la fin du Moyen Âge, dans le domaine des techniques, de l'économie et des systèmes de valeur qui s'y rapportent, est resté unique dans l'histoire humaine jusqu'au phénomène récent de l'exportation[36] ». C'est là une perspective téléologique que, partageant, bien d'autres historiens de l'Antiquité s'appliquent à justifier. Voici, par exemple, ce qu'écrit un spécialiste récent, qui admet honnêtement l'existence de problèmes téléologiques :

> Sous prétexte que la Grèce et la Rome antiques ont joui, dans le passé, d'un statut particulier dans la pensée européenne, en deux temps trois mouvements nous retombons dans les écrits politiques d'Aristote et la pratique athénienne de la démocratie. Constamment, en parcourant l'histoire de notre société afin de comprendre ses formes présentes, nous nous retrouvons à reparcourir les mythes de la Grèce antique et, à travers eux, l'histoire de cette période.[37]

Reste que ce « statut particulier dans la pensée européenne » n'est pas nécessairement l'indice d'une unicité, ni d'une remontée aux origines dernières. Il ne fait que révéler les attributions mythiques des spécialistes de l'après-Renaissance. Tout cela n'empêche cependant pas l'auteur de revendiquer haut et fort la contribution de la Grèce et de l'Occident à l'histoire du monde, en particulier dans le domaine artistique.

> Que nous puissions trouver dans le monde grec de l'époque classique l'origine de ce qui fait, par bien des traits, notre héritage occidental n'est pas entièrement un mythe européen. Toute une série de modes de pensée et d'expression trouvent leur

> fondement dans la Grèce des années 500 à 300 avant J.-C. : la pensée politique abstraite et la philosophie morale ; la rhétorique comme discipline à part entière ; la tragédie, la comédie, la parodie et l'histoire ; le naturalisme en art et le nu féminin ; la démocratie théorique et pratique[38].

La deuxième moitié de la citation est plutôt catégorique, même si l'auteur limite l'héritage de la Grèce à l'Occident. Cependant, il semble déclarer aussi que le monde lui-même doit certains modes de pensée à l'Antiquité grecque, qui en serait le « fondement ». Voilà qui paraît encore plus affirmatif, et plus difficile à accepter.

Sous forme embryonnaire, la plupart de ces traits étaient présents dans la Grèce de l'époque pré-classique. Mais on les trouvait aussi dans d'autres sociétés. Dire de la philosophie morale, par exemple, qu'elle est propre à la Grèce, c'est négliger les écrits des philosophes chinois comme Mencius. Mais chose peut-être encore plus grave, c'est aussi ne faire aucun cas de la présence d'éléments moraux et philosophiques à l'état naissant dans ces productions de la culture orale que sont, par exemple, les récitations du Bagré chez les LoDagaa[39]. S'il est probable que l'étude de la rhétorique et de l'histoire est un trait des cultures écrites, une conséquence de l'usage de l'écriture — ce que sont aussi la « pensée politique abstraite » et les autres spécificités que l'auteur mentionne dans sa liste —, c'est une erreur que de supposer qu'il a fallu attendre les Grecs pour inventer, par exemple, l'intelligence des pouvoirs de l'art du discours[40] et de la politique[41]. Sans doute les Grecs ont-ils abordé ces questions de façon plus « consciente » car l'accès à l'écrit encourage la réflexivité, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait rien eu au préalable.

Tout le problème, pour cet historien, vient du fait qu'il maintient, en fin de compte, la validité d'une approche « téléologique », se tournant vers le monde antique pour y chercher les preuves des « conditions d'émergence de notre société civilisée[42] ». Il poursuit, en effet, en déclarant : « En un sens, il est vrai que la Grèce classique a créé le monde moderne[43]. » De même que l'on peut dire que le monde moderne a « créé la Grèce ». Les deux choses sont inextricablement liées. Les aspects positifs de la culture européenne ont leurs racines en Grèce ; cet héritage fait partie de notre identité. Burckhardt évoquait le « mariage mystique » qui unissait la Grèce à l'Allemagne. Il fallait bien que cet héritage fût positif pour marquer à ce point les modernes. Ce genre de déclarations doit susciter un réflexe de scepticisme chez le lecteur doté de conscience critique.

L’ÉCONOMIE

L’essentiel de ce qui fait le caractère prétendument unique de l’Antiquité, et la raison alléguée de sa trajectoire autonome, est lié aux progrès accomplis dans le domaine de l’écrit, grâce auxquels les Grecs purent se montrer très explicites quant à leurs objectifs et leurs réalisations effectives. On attribue aussi une supériorité aux Grecs sur les plans politique et artistique. Mais il est un domaine dans lequel certains considèrent que les Grecs ne furent certainement pas des précurseurs, et c’est l’économie.

L’éminent historien de l’Antiquité Moses Finley s’est montré très catégorique sur la différence fondamentale entre l’économie « antique » et celle des sociétés de l’âge du bronze.[44] Tout en devant beaucoup au travail de Karl Polanyi, les vues de Finley sont à replacer dans le contexte de la controverse qui a opposé, au XIXe siècle, Karl Bücher à Edward Meyer[45], mais dont les implications concernent plus largement Karl Marx et Max Weber. Selon Bücher, l’économie européenne aurait connu trois stades de développement : le stade domestique, centré sur l’*oikos* ; le stade urbain, caractérisé par la spécialisation professionnelle et le commerce ; enfin, le stade de l’économie territoriale ou nationale — chacune de ces phases correspondant respectivement à l’Antiquité, au Moyen Âge et à l’époque moderne. Pour Meyer, en revanche, l’économie antique serait essentiellement caractérisée par une activité mercantile, ce qui est une manière d’insister sur ses aspects « modernes ». Cette approche est cohérente avec l’idée initialement défendue par Weber (puis modifiée et rendue plus proche des conceptions de Marx) selon laquelle la société romaine était déjà marquée par le capitalisme, du moins dans sa version « politique[46] ». Mais il y a, de l’avis de certains auteurs, un problème inhérent à ce point de vue. Garlan, par exemple, explique que les théories modernisantes, en affirmant l’existence de marchés dans l’Antiquité, « ont souvent conduit à une apologie de l’exploitation propre au système capitaliste[47] ». Finley a lui-même écarté l’idée de liens, que ce soit avec les sociétés anciennes du Proche-Orient ou avec le capitalisme.

Les Grecs n’ont pas « inventé » l’économie comme ils sont censés avoir inventé la démocratie ou l’alphabet. De fait, ils n’avaient, selon Finley, aucune espèce d’économie de marché ; ils ont néanmoins développé une forme d’économie différente de celles de l’âge du bronze, à partir de laquelle s’est

forgée plus tard l'idée de l'unicité européenne. Mais dans cette perspective, le marché lui-même n'est apparu qu'avec le capitalisme et la bourgeoisie. Quoi qu'il en soit, si certaines inclinations marxistes empêchent Finley de voir sourdre des traits capitalistes dans l'économie de la Grèce antique, elles l'obligent aussi à adopter une perspective qui isole l'économie grecque de ses voisines et en fait l'étape préparatoire au développement ultérieur de l'histoire européenne.

Du point de vue de l'essor du capitalisme, l'histoire de la civilisation européenne est, selon Finley, « unique, et il est légitime de l'étudier à part[48]. » Dans ce projet, « l'histoire et la préhistoire doivent rester deux champs d'investigation distincts », ce qui implique que soient exclues du domaine d'application « les civilisations importantes, séminales, du Proche-Orient », considérées communément comme préhistoriques, alors que la Grèce serait, elle, historique. C'est là une distinction qui n'a guère de rationalité, en fin de compte, dès lors qu'on considère les modes de communication et les modes de production : si l'on recourait beaucoup plus à l'écrit (sous sa forme alphabétique) comme mode de communication et d'expression dans les sociétés de l'époque classique, et s'il est probable qu'on utilisait davantage les esclaves comme moyen de production, cette situation n'avait cependant rien d'inédit. Aux yeux de Finley, pourtant, l'existence d'emprunts et de liens économiques ou culturels entre le monde gréco-romain et le Proche-Orient ne constitue pas un argument justifiant qu'on prenne en compte le réseau des sociétés proche-orientales. Faisant un bond par-dessus les cultures, il soutient que l'apparition de la porcelaine de Wedgwood ne nécessite pas que la Chine fasse partie intégrante d'une analyse de la Révolution industrielle.

Au contraire, on ne peut guère s'égarer à souligner ces liens. Je dirais, pour ma part, que l'émulation qu'ont représentée les techniques chinoises de fabrication de la porcelaine à Delft et dans le Pays noir chinois devrait, comme dans l'exemple du coton indien, constituer un élément central de l'étude de la Révolution industrielle ; en effet, ce sont ces procédés mêmes qui, transférés depuis l'Orient, ont formé le socle sur lequel les transformations se sont opérées. Quant à la distinction tranchée entre histoire et préhistoire, en tant qu'elle se fonde sur la nature des preuves se rapportant au passé, je ne lui reconnais aucune validité, en particulier si elle implique que l'on passe sous silence l'importante question de la transition d'avec les cultures de l'âge du bronze. Il est vrai cependant que Finley s'efforce aussi d'asseoir l'économie antique sur des bases plus concrètes lorsqu'il écrit :

> Les économies du Proche-Orient étaient dominées par de grands complexes centrés sur le palais ou sur le temple ; ceux-ci possédaient la majeure partie de la terre arable et avaient le monopole de ce que nous pouvons appeler la « production industrielle » et le commerce étranger (qui incluait aussi les échanges entre villes) ; ils organisaient aussi la vie économique, militaire, politique et religieuse de la société à travers un système bureaucratique complexe d'archivage que le terme de

« rationnement », entendu au sens large, est le mieux apte à définir. Rien de tout cela ne caractérise le monde gréco-romain avant que les conquêtes d'Alexandre le Grand, puis celles des Romains, n'annexent des vastes territoires du Proche-Orient.

D'où il ressort, ajoute Finley, que si le mot « antique » doit désigner l'un et l'autre de ces deux mondes, « il n'est pas un seul thème qui puisse s'aborder sans que l'on soit contraint d'avoir recours à des subdivisions distinctes[49] ». Il faut donc exclure le Proche-Orient. Le monde gréco-romain, qui plus est, fut un monde essentiellement dominé par la « propriété privée » là où le Proche-Orient rappelle, par bien des traits, le despotisme asiatique — du moins si l'on « se concentre sur les types dominants, sur les modes de comportement caractéristiques ». Le bassin méditerranéen était une zone d'agriculture alimentée par l'eau de pluie (ce que certains auteurs eurocentriques, tel Michael Mann[50], considèrent comme un avantage décisif pour l'Europe), spécialisée dans la culture des oliviers, tandis que les vallées fluviales d'Égypte et de Mésopotamie avaient besoin d'une organisation sociale complexe afin d'assurer le bon fonctionnement de leurs systèmes d'irrigation. Mais comme Finley lui-même le reconnaît, les Grecs sous Alexandre (mort en 323 avant J.-C.), puis les Romains, avaient précisément la mainmise sur ces zones irriguées et devinrent, au nord de la Méditerranée, de grands experts dans le contrôle de l'eau, même si cette domestication n'eut pas l'agriculture pour application principale. Quoi qu'il en soit, l'eau n'est qu'un élément de cette dichotomie. L'idée d'un despotisme asiatique et du caractère collectif de la propriété est dans le droit-fil des stéréotypes du XIXe siècle sur l'Orient, que je critique au chapitre 7 et, ci-dessous, à la rubrique « politique ». Il en va de même de l'idée de domination dans son rapport avec le contrôle de l'eau. Si l'on ne peut nier que les vallées fluviales aux sols fertiles produisaient des récoltes exceptionnelles à quoi elles durent leur importance, il n'en reste pas moins qu'il y avait en Mésopotamie bien des zones à irrigation naturelle, et que la production d'olives était particulièrement importante en Afrique du Nord, en particulier dans la région de Carthage. Quant aux grands complexes centrés sur les temples, ils n'étaient pas partout présents au Proche-Orient et existaient aussi dans la société de la Grèce classique. Finley lui-même évoque le « grand complexe constitué par le temple de Delos[51] », dont les finances faisaient l'objet d'un archivage minutieux. Aucune des économies de cette zone ne relève d'une typologie pure, et bien des ressemblances liaient les pratiques économiques des différentes sociétés — assez, en tout cas, pour discréditer toute interprétation se fondant uniquement sur l'exception grecque.

Reste que pour Finley, dont le travail a beaucoup essaimé aujourd'hui, la naissance de l'Antiquité doit être comprise comme un processus historique bien spécifique, qui a eu lieu en Grèce et nulle part ailleurs. L'effondrement de la civilisation de l'âge du bronze (qui n'est pas spécifique à la Grèce) fut suivi

d’abord de l’âge sombre des poèmes homériques (que d’aucuns disent mycénien), puis de la naissance de la Grèce archaïque et de ses nouvelles institutions politiques, et enfin de la venue du monde classique.

La question, cependant, n’est pas seulement de la nature de l’économie grecque, mais de la possibilité même de l’existence d’une telle institution. Reprenant récemment le débat, Paul Cartledge, à la suite de Finley (et d’Hasbroek) considère la *polis* comme un phénomène « unique dans l’histoire » (mais quel phénomène n’est pas unique ?) et défend l’idée que, dans la Grèce archaïque puis classique, l’« économie » n’était ni *de facto* ni donc au plan des idées une sphère différenciée, quasi autonome, de l’activité sociale ; la Grèce relèverait plutôt d’une « formation économique de type précapitaliste, dans laquelle la distribution et l’échange des denrées prenaient des formes très différentes de celles qui prévalent dans le monde moderne, en sorte qu’on peut les dire prééconomiques, du fait principalement de l’absence d’un système de liaison entre les marchés permettant de fixer les prix[52] ». Il s’agit là d’une différence plus ample et plus abstraite, qui ne met pas l’Antiquité classique à part des sociétés de l’âge du bronze. Là encore, la source d’inspiration est Karl Polanyi[53]. Dans son travail sur le commerce et les marchés dans les empires primitifs, Polanyi distingue trois principes généraux d’organisation : la réciprocité, la redistribution et l’échange mercantile. À chacun de ces principes correspond grosso modo un certain type de structure institutionnelle. Comme nous l’avons vu, l’idée dominante du XIXe siècle, en matière d’économie de la Grèce archaïque, était le rôle prépondérant de l’*oikos*[54]. Les transactions de marché seraient, selon certains auteurs, apparues seulement plus tard. Avec l’arrivée de Polanyi, dont la voix puissante s’imposa peu à peu chez les antiquisants (mais pas chez les spécialistes du Proche-Orient), les transformations de l’économie s’inscrivirent dans un cadre théorique plus vaste, selon lequel les sociétés archaïques se distingueraient par la réciprocité et la redistribution plutôt que par le commerce. Si Polanyi admettait la possibilité de l’existence de formes mixtes, il penchait plutôt en faveur d’« économies » radicalement différentes et mutuellement exclusives. D’où l’idée que les transferts de marché ne pouvaient voir le jour que dans les sociétés capitalistes. Mais à moins de donner du marché une définition très restrictive, force est de reconnaître que ces pratiques existaient dans maints autres endroits : l’Afrique, même avec des économies du type pré-âge du bronze, a toujours tenu des marchés dans chaque village, mené des transactions hebdomadaires qui répondaient aux grands principes de fonctionnement du marché tel que l’entend Polanyi. Je ne défends pas là une opinion personnelle, mais une conception que partagent la plupart des historiens et des anthropologues travaillant dans ce

domaine. Les divergences d'opinion, à cet égard, reposent pour une bonne part sur la distinction que l'on fait entre le marché comme espace (la place du marché) et le marché comme principe (en l'occurrence d'échange). Selon moi, l'un ne va pas sans l'autre. Polanyi met l'accent sur ce qu'il nomme l'encastrement de l'économie grecque et des autres économies précapitalistes à l'intérieur du système social — un encastrement tel qu'on ne peut différencier les unes de l'autre. Mais comme l'ont fait observer maints commentateurs, cet encastrement n'est possible qu'au prix d'un oubli des éléments de marché présents dans ces économies. Oppenheim, qui se sentait proche des théories de Polanyi, critiquait déjà en son temps cette omission pour ce qui est de la Mésopotamie. De nombreux auteurs ont étendu cette critique à la Grèce elle-même, tandis que d'autres, tel Hopkins, tout en reconnaissant certaines faiblesses, défendaient l'idée de différences tranchées. Ayant examiné le cas de la Mésopotamie et l'ayant comparé à la situation mésoaméricaine récente, Gledhill et Larsen signalent la nécessité, que l'on s'attache à Polanyi ou à Marx, d'adopter une vision plus dynamique, moins statique de l'économie. « Il est sans doute plus gratifiant, sur le plan théorique, de s'intéresser aux processus qui ont conduit aux cycles de recentralisation après les épisodes de féodalisation auxquels tous les empires antiques furent soumis, plutôt que de s'en tenir à des questions essentiellement statiques concernant simplement l'institutionnalisation du processus économique à la faveur de phases où la continuité politique était plus grande. À considérer les choses sur la longue durée, on s'aperçoit que les empires antiques furent beaucoup plus dynamiques et complexes dans leurs trajectoires d'évolution qu'on ne le suppose habituellement[55]. » Les marchands avaient leur importance, que ce soit pour l'État ou pour eux-mêmes, dans les toutes premières sociétés urbaines de la Mésopotamie et de l'Amérique centrale. Les rois akkadiens intervenaient pour protéger les marchands qui s'aventuraient à l'étranger, et chez les Aztèques, le refus de l'échange commercial constituait un élément déclencheur d'hostilités[56].

Le problème est que ces catégories économiques tendent à s'exclure mutuellement. Se ranger au point de vue de Polanyi et dire que l'économie antique fut régie par la redistribution (qu'elle fut, en ce sens, non moderne) conduit à minimiser à l'outrance tout ce qui prend la forme d'une transaction mercantile. C'est ce qui se passe lorsque Finley s'applique à l'étude de l'économie antique : pour lui comme pour Polanyi, l'effort consenti dans cette direction est motivé par une aversion à l'égard du marché, qui va de pair avec une adhésion à l'idéologie socialiste. La théorie alternative de Polanyi, très en vogue jadis, n'a plus guère d'audience aujourd'hui. Bien que Cartledge se range ostensiblement du côté de Polanyi, il reconnaît l'importance du commerce sinon

pour la céramique, du moins pour les métaux (ce qui est une évidence s'agissant de l'âge du bronze, un peu moins pour le fer, denrée plus universelle), mais plaide en faveur de la distinction établie par Johannes Hasbroek entre l'intérêt pour l'importation et l'intérêt pour le commerce. Mais l'un exclut-il, *de facto*, l'autre ? Quant à considérer les sociétés préhistoriques, nous ne disposons d'aucune preuve (bien au contraire) permettant d'affirmer que les sociétés néolithiques excluaient l'échange mercantile et le commerce. On sait en fait que, dans les sociétés récentes de ce type, l'échange de biens et de services — un échange qui ne s'effectuait pas nécessairement pour de l'« argent » — a toujours eu beaucoup d'importance[57]. S'il est possible d'imaginer que les marchés (en tant que lieux) avaient un mode de fonctionnement différent de celui d'aujourd'hui, il est beaucoup plus difficile de concevoir qu'ils échappaient entièrement aux pressions résultant des fluctuations de l'offre et de la demande. J'ai été moi-même témoin, alors que je travaillais dans ce type de situation « néolithique » au début des années quatre-vingt, d'un changement spectaculaire de la valeur des cauris — ces coquillages qui tiennent lieu de monnaie en Afrique — à un moment où cette monnaie devenait de plus en plus difficile à trouver. La loi de l'offre et de la demande a certainement joué son rôle. Malgré les tentatives des gouvernements du Ghana et de la Haute-Volta d'imposer leur propre monnaie, les cauris étaient toujours en usage dans les transactions avec les populations frontalières comme dans certaines activités rituelles. Mais à mesure qu'ils se faisaient plus rares, leur valeur en tant que monnaie « moderne » augmentait de plus en plus. Il me paraît donc vain d'essayer de séparer complètement les marchés — à la fois comme lieu et comme principe (en tant qu'ils sont soumis à l'offre et à la demande) — des autres modes de transaction.

La nature de l'économie antique et le rôle de l'activité mercantile sont aussi au cœur d'un récent recueil d'essais qui traite du commerce antique en s'inspirant du travail de Finley[58]. L'un des auteurs, Anthony Snodgrass, montre que la Grèce archaïque utilisait des navires de gros tonnage pour l'importation du minerai de fer et du marbre[59], mais recourt à une définition étroite du commerce comme « l'acquisition et le transfert des marchandises hors de toute connaissance ou identification des acheteurs ultérieurs[60] ». D'où il ressort que la plupart des trafics maritimes de l'époque ne peuvent se ranger sous la catégorie du commerce puisque le destinataire et client final est identifié. Selon Snodgrass, cette situation pourrait s'appliquer même aux Phéniciens, connus pour être le grand peuple marchand de la Méditerranée[61]. Mais même en admettant que la chose soit vraie, sa définition du commerce est loin d'être la seule ou même de tomber sous le sens commun. Il semblerait plutôt qu'elle lui ait été inspirée par

le désir de faire de la Grèce, dans le sillage de Polanyi, un modèle différent et plus « primitif ».

L'argument que l'on peut opposer à cette hypothèse n'est pas l'idée que les transactions commerciales de cette époque étaient identiques à celles du monde moderne. Comme Hopkins, suivant Snodgrass, le fait judicieusement observer, il y a bien des manières d'échanger des marchandises[62]. Mais la chose comporte toujours, normalement, un aspect « commercial », comme le font apparaître certains accords de transactions passés dans la Grèce archaïque ; il y est en effet stipulé que, dans la phase finale d'exécution d'une statue, « le client pourvoit à la subsistance de l'artiste et de son assistant pendant le temps qu'a duré le travail et s'acquitte des coûts du marbre et de son transport[63] ». Le paiement, quant à lui, peut prendre différentes formes. Répétons que ces transactions ne sauraient être identiques aux transactions modernes (encore que, dans l'exemple ci-dessus, elles s'approchent de celles conduites par Michel-Ange aux carrières de Carrare), mais elles sont au moins comparables, et devraient être traitées comme relevant de la même grille économique générale. Si, pour certains, l'intérêt pour l'importation et l'intérêt pour le « commerce » sont deux choses bien distinctes, pour d'autres ce ne sont pas là des catégories mutuellement exclusives. Bien que Hopkins déclare « supérieur, et de loin » le modèle proposé par Finley pour penser l'économie antique, il offre plus loin de le « compléter » en ajoutant sept clauses permettant de « prendre en compte les phases de croissance et de déclin modestes de l'économie ». Ces ajouts semblent modifier radicalement toute théorie polanyienne de l'économie antique telle qu'adoptée par Finley. Hopkins a eu beau déclarer le modèle de Finley « assez souple pour incorporer une dynamique sans prétention[64] », d'aucuns pourraient penser que ces mots furent inspirés par la présence physique, sur le lieu du débat, du « charismatique et éminent » spécialiste quand en réalité Hopkins soulignait clairement les problèmes inhérents au point de vue « primitiviste » sans pour autant adopter une position « moderniste ».

On voit donc que la théorie de Finley n'a pas fait l'unanimité parmi les antiquisants. Pour David Tandy, par exemple, le renouveau de l'activité mercantile et la croissance démographique qui s'observent au VIIIe siècle avant J.-C. sont des facteurs décisifs pour le développement de la Grèce, notamment dans la phase d'établissement des colonies, où les marchands se recrutaient principalement parmi les *aristoi* (ou « hommes excellents »). Ce phénomène entraîna à son tour l'essor de la *polis*, « l'effondrement des formations économiques de type redistributif[65] » et le développement de ce qu'il nomme « le système de marché restreint, qui se révéla être l'embrayeur de ce qu'allaient bientôt générer les transformations économiques et sociales : la naissance de la

propriété privée, l'aliénation de la terre, la dette et la *polis*[66] ». Tandy voit là les prémices du monde capitaliste (la consolidation de l'économie mercantile suivra) — conclusion qui le place définitivement dans le camp des « modernistes ». Mais dans tout ce débat, Tandy ne fait que repousser le « primitivisme » de l'*oikos* plus loin : aux temps préarchaïques, où l'absence de marchés demeure contestable, sous-entendant que ce type d'économie, capable d'aboutir au capitalisme, reste une prérogative européenne.

Abstraction faite de la polémique qui divise les historiens de l'Antiquité en « modernistes » et « primitivistes », de l'usage des catégories par lesquelles Polanyi définit les transactions d'échange et des thèses des substantivistes, l'idée même d'économies (ou de sociétés) « primitives » est sans fondement. Les auteurs qui la soutiennent introduisent un partage catégorique qui isole l'économie de l'Antiquité, soit des économies qui l'ont précédée (dans le cas de Tandy), soit de celles qui l'ont suivie, notamment les économies de type « capitaliste » (dans le cas de Finley). Il y a là deux problèmes. Le premier, c'est que les sociétés archaïques sont entre elles très différentes : les communautés urbaines de l'âge du bronze ne ressemblent pas aux sociétés de chasseurs et de cueilleurs des !Kung d'Afrique australe. Les taxer de manière indifférenciée de sociétés « primitives » est une preuve de simplisme. Un exemple de la tendance à faire un amalgame de toutes les sociétés d'avant l'écriture nous est fourni par Tandy lorsqu'il compare ces sociétés « simples » à la Grèce des temps obscurs. Des mots tels que « modestes » ou « préindustrielles » sont, à ses yeux, des euphémismes utilisés à la place de « primitives » pour ne pas choquer les érudits qui trouvent offensant de comparer la Grèce archaïque au !Kung San du Kalahari. Indépendamment de la terminologie, le fait demeure que Tandy met en évidence des correspondances étroites entre la société grecque du VIIIe siècle et certaines communautés « primitives » non occidentales. Jusqu'à l'organisation de la *polis*, les Grecs étaient, selon lui, des « primitifs », mais non des Occidentaux au sens où nous l'entendons[67]. Plus qu'offensante, cette comparaison est inadéquate : il existe peut-être des sociétés non occidentales qui soient comparables à la Grèce archaïque, mais cette dernière est assurément beaucoup plus proche de la société « moderne » que ne le sont les !Kung San du Kalahari — qui n'ont jamais connu la révolution urbaine de l'âge du bronze. Faire un amalgame de sociétés aussi hétérogènes que celle des Bochimans, des « primitifs » et de la Grèce archaïque apparaît peut-être cohérent dans le cas de travaux inspirés par une idéologie, comme ceux de Finley ou des autres, mais n'est pas étayé par le type de données dont disposent les anthropologues.

En second lieu, bien que le type d'échange varie en fonction du contexte, c'est une erreur fondamentale que d'exclure la possibilité que la réciprocité (telle

qu'elle a cours, par exemple, dans les familles d'aujourd'hui) puisse coexister avec les transactions mercantiles. L'étude de ce type de transactions en Afrique[68] n'implique pas l'existence d'une économie politique « capitaliste » au sens où l'entendait le XIXe siècle ; cela veut seulement dire que des marchés se tenaient un peu partout, tant pour le commerce local que pour le commerce avec les zones plus éloignées. Le marché existait bien avant la Grèce et s'est perpétué jusqu'à l'arrivée du capitalisme industriel. Selon Weber, c'est l'essor des *latifundia* qui, avec leur production excédentaire, aurait donné naissance au « capitalisme agraire[69] ». Weber suivait en cela Mommsen et non pas Karl Marx, pour lequel la notion de capitalisme ne saurait s'appliquer à la société antique[70]. Marx utilise le mot de capitalisme pour désigner un mode précis de production, qui ne peut se concevoir indépendamment de la notion de système d'usine. Or il est clair que ce système, en tant qu'élément caractéristique, n'est apparu que plus tard. Reste que certains traits « capitalistes » fondamentaux se rencontraient déjà à des époques bien antérieures.

Précisons, par ailleurs, que Finley (dans un article pionnier consacré au mariage dans la Grèce homérique) et Tandy font tous deux usage de comparaisons anthropologiques, mais d'une manière qui tend plutôt, notamment dans le cas de Tandy, à être ahistorique, asociologique, assimilant l'Antiquité à une société « primitive » indifférenciée. C'est là une perspective qui, en amont de la controverse modernistes/primitivistes, est encouragée par la réflexion d'autres auteurs : Marx, qui n'a guère prêté d'intérêt aux formations précapitalistes — sauf dans *Formen* (1964) ; Weber, pour qui les sociétés traditionnelles constituaient une catégorie résiduelle, c'est-à-dire ce qui subsistait de l'analyse des systèmes plus complexes (1968) ; et Polanyi, qui les considérait comme l'inverse des sociétés de marché. Comme le laisse pressentir le titre de l'essai que Polanyi a consacré à notre « mentalité de marché obsolète[71] », ces positions sont souvent puissamment idéologiques et reflètent une attitude particulière à l'égard de la société moderne et de l'ubiquité de ses pratiques mercantiles. Mais ces pratiques, en elles-mêmes, ne caractérisent pas exclusivement le monde moderne. Il n'est pas dans mes intentions d'adopter le point de vue des historiens « modernistes : il ne fait aucun doute que l'économie occidentale contemporaine est très différente de celle de l'Antiquité. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'éléments communs, tels que le commerce et les marchés, même si les formes en sont très diverses. Ne pas reconnaître l'existence de pratiques mercantiles dans le monde antique équivaut à se voiler la face[72].

Comme nous l'avons vu, il ne fait guère de doute que la position de maints spécialistes sur le sujet soit une conséquence d'une vision idéologique du

marché et un rejet de l'idée que le marché ait pu envahir des secteurs de plus en plus importants de la vie humaine, ce qu'il a pourtant fait, avec assurément des effets délétères. Mais chercher à décrire les sociétés de l'Antiquité grecque classique[73] ou du Proche-Orient antique[74] comme des sociétés de non-marché est tout aussi utopique et irréaliste que de déceler un « communisme primitif » et une absence de « propriété privée » dans les sociétés néolitiques ou dans les sociétés fondées sur la chasse et la cueillette. Sous certains aspects, ces sociétés furent plus collectives que les sociétés ultérieures ; mais sous d'autres, elles furent aussi plus individualisées[75].

La question des marchés est évidemment liée à la situation des marchands et des ports (*emporia*), que bien des auteurs ont commentée. Claude Mossé, par exemple, parvient à la conclusion que les marchands étaient hommes « d'origine modeste », qui n'entretenaient guère de rapports avec la vie de la *polis*. À Athènes, le « monde de l'*emporium* » était un monde marginal et le commerce « relevait du domaine privé »[76]. Les marchands avaient cependant des échanges avec le reste de la communauté, par exemple lorsqu'ils avaient besoin d'emprunter de l'argent pour mener à bien leur activité commerciale ; c'est dans ce but qu'avait été créée l'institution du prêt maritime, « dont le principe allait subsister sans grand changement pendant les périodes hellénistique, romaine, médiévale, puis se transférer à l'époque moderne jusqu'à une date assez avancée du XIX^e^ siècle[77] », témoignant ainsi de la continuité du commerce, des pratiques mercantiles et des « *emporia* » sur une période de deux millénaires. En réalité, ces institutions avaient vu le jour à une date bien antérieure et dans d'autres civilisations — partout, en fait, où existaient des échanges complexes et des zones urbaines —, ce qui ne fait que renforcer le doute sur la validité des approches de Polanyi, de Finley *et al*. Non pas qu'il n'y ait pas eu de différences dans les systèmes commerciaux, mais il existait aussi des ressemblances extrêmement importantes pour la compréhension de l'histoire culturelle. Voilà qui permet à Gledhill et Larsen[78] d'affirmer que la thèse de Polanyi selon laquelle « il n'y a jamais eu de marchands en Mésopotamie ne résiste pas à un examen attentif ». De même faudrait-il revoir la thèse d'une absence d'économie dans la Grèce antique[79] à la lumière des travaux de Tandy[80] sur le pouvoir du marché, de Millett[81] sur le système de prêt et d'emprunt à Athènes, et de Cohen[82] sur l'activité bancaire des Athéniens.

Il faut reconnaître, cependant, qu'il appartient à Polanyi d'avoir explicitement soulevé l'importante question des différences entre la Grèce et la Mésopotamie, entre les sociétés de l'Antiquité classique et celles de l'âge du bronze proche-oriental[83]. À un premier niveau, le problème est simple. La Grèce n'appartient pas à l'âge du bronze mais à celui du fer, métal peu coûteux dont elle possède

d’amples réserves, ce qui facilite grandement la fabrication et la diffusion d’outils et d’armes. Mais Polanyi fait toujours référence à ses propres catégories d’échange — la réciprocité, etc. Bien qu’il souligne la forme « essentiellement distributionnelle » des sociétés de la Mésopotamie et du Proche-Orient, il attribue aussi une importance économique à d’autres modes de transaction. On observe certes l’existence d’activités commerciales, mais en Mésopotamie, elles relèvent selon Polanyi d’un « commerce administré » procédant d’un système d’équivalences (de prix fixés), d’usage de l’argent à des fins particulières, de ports d’échange — mais il n’y a pas de marchés, thèse que partage aussi Finley qui, comme nous l’avons vu, parle du monopole exercé par les grands complexes palatiaux ou templiers. Comme le font observer Gledhill et Larsen (lequel se trouve être un éminent spécialiste de l’économie mésopotamienne), cette description n’est pas conforme à la réalité[84] : même là où il ne se tenait pas de marché au sens concret du terme, les marchés existaient. Contrairement à ce qu’affirme Polanyi — qu’il n’y avait aucun mot pour désigner cette institution —, il en existait au moins trois. Qui plus est, l’échange ne se limitait pas au « commerce administré » ; les marchands travaillaient souvent pour leur propre compte et les plus prospères utilisaient leurs gains pour acquérir des maisons. Décrivant les archives privées de Kanesh, en Anatolie, nos deux auteurs parlent de « lettres, de contrats, de comptes, de factures de cargaisons, de documents légaux, de comptes-rendus de verdicts émis par diverses autorités, de notes et de circulaires[85] ». Ils attestent l’existence de contrats d’association (*commenda*) de type familial et non familial, de la notion de risques commerciaux (que les contrats servaient à étendre) et de l’idée de profit et de perte. Avancer ces arguments, déclarent-ils en citant Marx, ne signifie pas que l’on « fait fi de toutes les différences historiques et que l’on perçoit des rapports bourgeois dans toutes les formes de société[86] », mais que l’on reconnaît l’existence de continuités comme de discontinuités.

L’une de ces continuités, comme j’en ai formulé l’hypothèse, est repérable dans le domaine du commerce, dont le préhistorien Gordon Childe a souligné l’importance et la diversité pour les sociétés de l’âge du bronze. Lorsque la civilisation urbaine commença à se développer en Mésopotamie, la plaine alluviale fertile se montra très prodigue envers les cultivateurs mais pauvre en matériaux de base tels que le bois, la pierre ou les métaux. Il fallut les importer, ce que l’on fit essentiellement en empruntant les grands fleuves. Le transport, en effet, avait connu une véritable révolution, « la métallurgie, la roue, le baudet et la voile fournissant les bases d’une nouvelle économie[87] ». Le commerce devint donc de plus en plus important, donnant lieu à l’établissement, au deuxième millénaire, de colonies marchandes comme à Kanesh. Le commerce fut « un

facteur plus puissant de diffusion de la culture qu'il ne l'est aujourd'hui. Des artisans libres, qui cherchaient un marché pour exercer leurs compétences, pouvaient accompagner les caravanes tandis que les esclaves constituaient une partie de la marchandise. Ces artisans, ainsi que toute la caravane ou l'équipage du navire, devaient être logés dans la ville d'arrivée. Les étrangers en terre inconnue voulaient retrouver le confort de leur religion [...] Si les cultes pouvaient ainsi être transplantés [l'auteur donne l'exemple de la célébration d'un culte indien à Akkad], les arts et les savoir-faire utiles pouvaient, eux aussi, être facilement diffusés. Le commerce favorisa le partage de l'expérience humaine[88] ».

Le problème, avec la thèse de Polanyi et des auteurs qui s'en réclament, est qu'elle appréhende les activités économiques selon une perspective non pas historique mais holistique, les rangeant *soit* sous la catégorie de la redistribution, *soit* sous celle du marché, alors que dans les faits l'opposition n'est pas exclusive. Différentes pratiques sont présentes au même moment dans différents contextes sociaux ; par exemple, la réciprocité peut valoir au sein de la famille, le marché en dehors, tandis que la redistribution peut être le fait de l'État. Bien sûr, le fait que l'accent soit diversement mis sur ces modalités de l'échange s'explique en partie par des différences dans les modes de production. Au niveau des moyens de production au moins, on observe d'importantes différences sur la durée entre, par exemple, l'utilisation de la houe et celle de la charrue pour l'agriculture. Mais le passage de l'un à l'autre n'a aucun effet sur l'introduction ou l'élimination de marchés. Nous avons besoin d'une approche beaucoup plus nuancée pour aborder la question des continuités et des discontinuités, du « modernisme » et du « primitivisme ». Ce qu'il nous faut, en fait, c'est considérer le problème des transactions qui s'opèrent dans l'échange en fonction d'une grille, explicite ou implicite, qui nous permette de croiser l'éventail des possibilités (disposé verticalement) et des sociétés ou des modes de production particuliers (disposés horizontalement). Ce serait là une approche beaucoup plus subtile que la traditionnelle catégorisation historique, souvent exclusive. On pourrait ainsi mettre à l'épreuve de façon plus satisfaisante l'hypothèse d'une « unicité » de la Grèce.

LA POLITIQUE

Une définition équivalente, de par son étroitesse, à celle que l'on donne de l'économie est souvent utilisée pour la politique, avec le résultat que certaines caractéristiques générales sont perçues comme étant l'apanage de la Grèce antique. Cette définition conçoit la politique comme « l'ensemble des mesures prises par les États plutôt que les processus qui président à leur adoption[89] » — vision étroite qui exclut d'emblée les sociétés sans État ainsi que tout un éventail d'activités que beaucoup considéreraient comme politiques. La « démocratie primitive », souvent typique des sociétés à petite échelle, n'a aucune place dans ce schéma.

Il ressort de cela que l'étude de la politique soulève toute une série de problèmes analogues à ceux qui se posent pour l'économie. Finley, par exemple, rejette la possibilité d'utiliser le concept marxiste de classe pour l'Antiquité (puisqu'il n'y a pas de marché), considérant que classes et marché sont deux catégories qui n'apparaissent que beaucoup plus tard (avec le « capitalisme »). Ce qui existe, en revanche, ce sont des groupes qui se définissent par le statut — des groupes de type weberien, caractérisés par leur « style de vie » plutôt que par leur appartenance à une classe économique particulière, comme chez Karl Marx. Mais Finley n'est pas entièrement cohérent, car il décrit bientôt la naissance d'une « classe moyenne constituée d'individus relativement prospères mais qui n'appartiennent pas à l'aristocratie : des agriculteurs, pour l'essentiel, mais aussi quelques marchands, armateurs et artisans[90] » — et cela vers 650 avant J.-C., alors qu'ils commencent à apparaître dans la poésie lyrique. Ce groupe, organisé en phalange, c'est-à-dire en un corps de fantassins (ou « hoplites ») lourdement armés — ils fournissent d'ailleurs leurs propres armes et armures —, constitue « l'innovation militaire la plus importante de toute l'histoire grecque ». Grâce à la phalange, « les communautés plus prospères se virent assigner, pour la première fois, une fonction militaire importante ». De même, Finley attribue à la Grèce l'origine (« pour la première fois ») d'un certain nombre de traits caractéristiques de la vie politique moderne, notamment la démocratie et la liberté. À cette même Grèce, certains auteurs attribuent jusqu'à l'invention de la politique, au point qu'un spécialiste de l'Antiquité a récemment intitulé son livre *La naissance du politique*[91]. Et dans un article

récent, Slavoj Žižek affirme que la « politique au sens propre » vit le jour lorsque les « membres du *demos* (ceux qui avaient une place bien établie dans la hiérarchie de l'édifice social) se présentèrent comme les représentants, les substituts, de l'ensemble de la société, l'incarnation du véritable universalisme[92] ». Le mot de « politique », ici même, renvoie uniquement à la démocratie, mais il peut aussi s'appliquer à toute activité de type gouvernemental, ou bien aux manipulations de l'autorité à un niveau plus local (on parle de « politique de clocher »), ou bien encore aux systèmes dépourvus d'autorité constituée (« acéphales »).

Dans cette sphère comme dans d'autres, l'apport de la Grèce aux développements socioéconomiques ultérieurs eut une importance capitale pour l'Europe et, partant, pour le monde. Mais limiter la pratique politique (ou sa découverte) à la Grèce en des termes aussi généraux relève, comme pour l'exclusion de l'économie, d'une utilisation bien particulière de ce concept. L'un des moyens de restreindre la sphère du politique consiste à prétendre qu'elle n'a pas d'existence à moins d'être séparée institutionnellement, dégagée du corps social, comme l'économie l'est pour Polanyi. Cependant, l'existence d'un processus d'évolution sociale entraînant une complexité qui elle-même conduit au « désencastrement » partiel de certaines pratiques et à leur inscription dans des institutions concrètes ne signifie pas que l'on ne peut faire un usage profitable des catégories de l'économie, de la politique, de la religion ou des liens de parenté avant que le processus ne se mette en place. De fait, les anthropologues ont toujours procédé à partir de cette possibilité — phénomène qui vaut aussi pour la notion même de système social telle qu'elle a été traitée par Talcott Parsons et bon nombre d'autres sociologues. La manière dont certains historiens de l'Antiquité abordent cette question creuse un fossé conceptuel inutile entre les spécialistes des différentes périodes et des différents types de société.

Sous trois aspects, la politique de la tradition classique passe pour être différente de celle des autres sociétés de l'époque et avoir été transmise à l'Europe occidentale : la démocratie, la liberté, l'autorité de la loi. La démocratie serait une invention propre aux Grecs, qui s'opposerait au « despotisme » ou à la « tyrannie » de leurs voisins asiatiques. Ce présupposé est aujourd'hui invoqué par nos hommes politiques comme l'une des caractéristiques qui définissent l'Occident de longue date, par opposition aux « régimes barbares » qui gouvernent d'autres parties du monde. Quant à l'aspect moderne de cette question, je l'approfondirai plus loin (chapitre 9). Je me concentrerai ici sur le monde antique. Traitant de la démocratie, Finley admet la possibilité qu'il y en ait eu « des exemples antérieurs : les démocraties dites tribales, par exemple, ou

les démocraties dont certains assyriologues pensent avoir repéré les traces dans la Mésopotamie antique[93] ». Mais quels qu'aient pu être les faits, poursuit Finley, ils n'ont eu que peu d'impact sur l'histoire, sur les sociétés ultérieures. « Ce sont les Grecs, et eux seuls, qui ont découvert la démocratie au sens propre du mot, tout comme c'est Christophe Colomb, et non quelque navigateur viking, qui a découvert l'Amérique. » « Ce sont les écrits grecs issus de l'expérience athénienne que les hommes des XVIIIe et XIXe siècles lurent... » Certes, mais c'est là une appropriation totalement européenne et littéraire de l'histoire, de la « découverte » de la démocratie. Si nous supposons, avec Ibn Khaldun, par exemple, que des démocraties tribales existaient ailleurs, le fait qu'elles n'aient pas inspiré les Européens du XIXe siècle ne les a pas empêchées d'inspirer à coup sûr d'autres peuples. Les Grecs, il est vrai, inventèrent le mot de « démocratie » ; ils furent peut-être les premiers à offrir ce mot à la lecture des autres en lui donnant une forme écrite, mais ils n'inventèrent pas la pratique elle-même de la démocratie. Sous une forme ou sous une autre, la représentation constituait déjà un trait propre à la politique et aux luttes de bien des peuples.

Parmi les populations « tribales » avec lesquelles j'ai travaillé, celle des LoDagaa constituait un groupe acéphale, non centralisé, du type de ceux que décrivent Fortes et Evans-Pritchard dans leur ouvrage *Systèmes politiques africains*[94] : une société dans laquelle la délégation (ou l'imposition) de l'autorité était minimale, l'institution du chef de tribu n'y existant pas, contrairement à ce que l'on pouvait observer chez la population voisine des Gonja. Chez les LoDagaa et autres populations du même type, l'absence de domination politique, la liberté étaient grandement appréciées. Ils se considéraient comme très libres, au sens où Robin des Bois et sa bande étaient libres.

Ce genre de régime était particulièrement fréquent dans certaines zones comme l'Afrique, où l'on pratiquait une agriculture simple à la houe avec rotation des cultures. Mais la présence de groupes « républicains » de ce type se retrouve aussi dans des zones pratiquant des systèmes d'agriculture plus complexes (caractéristiques de l'âge du bronze), notamment dans les régions escarpées moins faciles à contrôler pour un pouvoir centralisé. Leo Oppenheim[95], par exemple, signale leur présence en Mésopotamie et Romila Thapar[96] fait de même pour l'Inde. Une organisation politique similaire, plus proche du modèle du rebelle primitif ou du brigand à la Robin des Bois[97], s'exerçait en Chine « en bordure des fleuves ». Quant à l'Afrique du Nord, j'ai déjà mentionné le travail du grand historien Ibn Khaldun sur les tribus du désert. En Europe, on retrouve ce type de groupes dans certaines zones escarpées qui échappent à l'emprise de l'État — les clans écossais et albanais en sont des

exemples. Plus marginale encore est l'organisation des navires pirates, très souvent fondée sur des principes « démocratiques » — comme si, ayant échappé à l'autorité de l'État, certaines communautés choisissaient de mettre en place un système plus coopératif, semblable à celui qui sera envisagé pour certaines colonies nord-américaines. Donc, si l'on excepte la terminologie, il n'est aucun sens dans lequel on puisse dire que les Grecs ont « découvert » la liberté individuelle ou inventé la démocratie. En outre, il y a, dans l'opposition avec le Proche-Orient antique, trop de relents de la polémique sur le despotisme, qu'il provienne d'Asie ou d'ailleurs, qui a toujours guidé la pensée de l'Europe à l'égard des cultures orientales.

Même les gouvernements centralisés les plus autoritaires ont rarement la liberté d'agir sans prendre en compte le « peuple ». Cela a donné lieu parfois à de violentes interruptions. Les mouvements de protestation, de résistance, les sursauts « libertaires » auxquels on a pu assister dans diverses parties du monde se sont produits indépendamment de tout stimulus provenant de la Grèce antique. Il n'est pas imaginable que les insurrections populaires qui ont accompagné, du moins chez les sunnites, l'évolution de la situation dans l'Irak de l'après-guerre (en 2004), aient quoi que ce soit à voir avec cet héritage. La même remarque s'applique aux mouvements qui ont agité l'Inde ou la Chine en des temps plus anciens. Ce n'est ni la Grèce ni l'Europe qui leur ont donné naissance ou les ont inspirés, même si leurs manifestations modernes empruntent parfois à cet héritage. Ces mouvements ont à voir avec le problème permanent de la manière dont les régimes centralisés délèguent ou imposent le pouvoir et, partant, avec la « fragilité de l'autorité » qui caractérise souvent ces régimes.

L'influence du monde classique sur l'histoire ultérieure de l'Europe ou du monde n'est pas directe. L'Occident peut bien considérer la démocratie athénienne comme un modèle, d'autres régimes existaient en Grèce. Celui de la tyrannie, par exemple. Ni la tyrannie ni la démocratie n'avaient alors les mêmes valeurs qu'aujourd'hui. Pour Finley, par exemple, la tyrannie naît souvent d'une exigence populaire, d'une volonté de rompre le monopole aristocratique du *demos*. « Le paradoxe réside en ceci que, se plaçant au-dessus des lois et de la Constitution, les tyrans finirent par renforcer la *polis* et ses institutions, permettant au *demos*, c'est-à-dire à l'entité peuple, de s'élever au niveau d'une conscience politique qui aboutit, dans certains états, au gouvernement par le *demos*, à la démocratie[98]. » La tyrannie préparerait donc la voie de la démocratie (tout comme l'esclavage, celle de la liberté), ce qui relève assurément d'une vision optimiste du monde. Quoi qu'il en soit, il y a eu une oscillation entre tyrannie et démocratie, et non un passage direct d'une forme à l'autre, la démocratie ayant souvent été considérée comme une mauvaise chose dans

l'Antiquité. En Europe aussi, la démocratie ne s'est vue dotée d'une valeur pleinement positive qu'au XIXe siècle[99], avec la mise en place de gouvernements centralisés dotés d'une administration et d'une armée dont l'essor exigeait de constantes contributions financières de la part des masses, que l'imposition permit d'assurer. Mais même alors, il se trouvait encore des penseurs politiques pour appeler de leurs vœux un gouvernement plus fort qui soit le fait des « meilleurs », d'une minorité, d'une élite.

Dans quelle mesure la Grèce était-elle en fait différente de ses voisines ? Il y avait assurément des différences, mais le problème est toujours d'en évaluer l'étendue. La plupart des antiquisants revendiquent à outrance l'unicité de la Grèce. J.K. Davies parle du legs qui nous a été fait de la démocratie, de la « révolution athénienne », de la manière dont les Grecs « considéraient, à juste titre, qu'ils étaient exceptionnellement civilisés, comparés aux autres peuples[100] ». Mais il ne tient aucun compte des autres sociétés. Pour Castoriadis aussi, la Grèce a « créé la démocratie ». Il va même jusqu'à affirmer que « l'intérêt pour l'autre commence avec les Grecs. Cet intérêt n'est que le revers de l'examen et de l'interrogation de leurs propres institutions[101] ». Il ne fait aucun doute que les Grecs réfléchissaient beaucoup à leurs institutions : c'est là un aspect de l'usage étendu qu'ils faisaient de l'écriture, laquelle stimule la réflexivité[102]. Mais dire d'eux qu'ils ont inauguré l'intérêt pour l'autre, c'est perdre de vue la nature même de la société humaine. L'intérêt pour l'autre est une constante du comportement humain, même si les formes qu'il prend peuvent être — et de fait, sont — très diverses. Y voir un aspect de la « modernité » d'Athènes, c'est là encore se méprendre et sur la nature de la société humaine, et sur le concept de modernité.

Aussi suspecte est l'attribution aux Grecs de l'invention de la démocratie. On trouve de fréquentes expressions, dans la pensée européenne, de l'idée qu'il existait déjà, dans des sociétés beaucoup plus simples que celle de la Grèce, des composantes démocratiques. Il y a eu bien sûr la perspective hobbesienne : les sociétés primordiales auraient mené une guerre totale (« de chacun contre chacun »), qui n'aurait pu être enrayée que grâce à l'introduction d'une autorité absolue incarnée par un chef, constituant ainsi une première forme d'organisation de l'État. Mais il y a eu aussi la vision de philosophes comme Kropotkine, ou de sociologues comme Durkheim, pour lesquels l'un des traits caractéristiques des sociétés primitives serait l'« assistance mutuelle » ou la solidarité mécanique des systèmes segmentaires. Kropotkine et Durkheim ont influencé la pensée de l'anthropologue Alfred Radcliffe-Brown (surnommé « l'anarchiste » par ses collègues de Trinity College à Cambridge) ; celui-ci a élaboré la notion d'une politique segmentaire dans les sociétés non étatiques

fondées sur le lignage — idée qui allait dominer le débat concernant les systèmes politiques africains auxquels j'ai fait référence plus haut. Les systèmes segmentaires pratiquaient un mixte de démocratie directe et de démocratie représentative, une réciprocité de type positif et négatif ainsi qu'une « justice distributive[103] ».

L'un des modes principaux d'expression du choix populaire, à Athènes, était le vote (à « bulletin » secret dans certains cas). Les Grecs n'étaient cependant pas les seuls à procéder de la sorte. Traitant des débuts de la démocratie, Davies ne mentionne Carthage qu'en rapport avec les guerres — jamais pour son système politique. La Phénicie, quant à elle, fait l'objet d'une approche encore plus sommaire. Pourtant, la colonie phénicienne de Carthage votait chaque année pour le renouvellement de ses magistrats ou *sufetes*, lesquels représentaient l'autorité suprême au temps d'Hannibal. Certains considèrent que le terme de *sufes* est synonyme de *basileus* ou de *rex* ; d'autres attribuent à Rome l'institution de la magistrature. Reste que des spécialistes d'études sémitiques ont montré qu'au v^e^ siècle, à Tyr, le pouvoir était conjointement exercé par deux *sufetes*[104]. Selon Lancel, « certains perçoivent un lien entre l'institution régulière, à Carthage, de l'assemblée collégiale annuelle et la « révolution démocratique » qu'aurait connue la cité punique à la fin de la première guerre punique — hypothèse inspirée de l'historien grec Polybe (env. 205-123 avant J.-C.), qui fut emmené en captivité à Rome puis assista Scipion dans la destruction de Carthage en 146. Selon Polybe, « à Carthage, la voix du peuple était devenue prépondérante dans les délibérations, tandis qu'à Rome, le Sénat était dans la plénitude de son autorité. Chez les Carthaginois, c'était l'avis du grand nombre qui prévalait, chez les Romains, celui de l'élite des citoyens[105] ». Autrement dit, Carthage n'était pas la seule ville à pratiquer parfois, dans l'assemblée du peuple, un certain type de démocratie représentative : elle se pratiquait aussi en Asie, dans la cité mère de la Phénicie, Tyr.

Au vu des conditions géographiques, il est en fait légitime de comparer l'organisation politique des Grecs à celle des Sémites occidentaux de la Phénicie. Les deux territoires sont « géographiquement fragmentés, privés d'un axe central d'organisation[106] ». En Phénicie, les montagnes forestières du Liban plongent jusqu'à la mer ; en Grèce, la côte est escarpée et les vallées étroites. Dans les deux pays, les habitants ont le regard tourné vers la mer plutôt que vers la terre. Il y a une parfaite cohérence entre ces conditions géographiques et l'existence d'un « monde libre [...] fait d'une multitude de petites cités-États », que l'on opposera souvent au « despotisme militaire et bureaucratique qui régnait en Égypte et en Mésopotamie ». Mais l'opposition, comme le fait observer Astour, n'est pas entièrement fondée : la Mésopotamie, en effet, est à

l'origine composée de petites cités-États et « même sous l'Empire néo-assyrien, proprement despotique, il subsistait, dans les villes les plus grandes, de forts résidus d'autonomie. L'Assyrie, du reste, avait été à l'origine une cité-État quasi républicaine[107] ». Dans certains cas, les magistrats, nommés pour une année, étaient choisis parmi les résidants les plus prospères[108]. Parlant de ces anciennes cités-États de la Mésopotamie, Childe les décrit comme des « démocraties primitives ». D'où il ressort qu'il n'y a pas de distinction tranchée entre le despotisme oriental et la démocratie de la *polis*, qu'elle soit grecque ou phénicienne. À propos de la Mésopotamie, où les cités-États étaient en grand nombre, Robert M. Adams écrit : « Quarante ans plus tard, [son] successeur dans le royaume d'Ourouk devait encore partager avec l'assemblée ses prises de décision concernant la guerre[109]. » C'est cette affinité entre les deux pays qui constitue, selon Astour, la base de l'établissement des premières colonies sémites en Grèce puis de la conquête, par les Grecs, de la côte phénicienne.

Je dirais, pour ma part, que l'aspiration à une forme de représentation, le désir de faire entendre sa voix est une composante intrinsèque de la condition humaine, même s'il se trouve parfois, dans l'élite, des voix autoritaires pour contester cette pratique, lesquelles s'imposent pour de longues périodes. Finley[110] fait observer que, même à l'époque moderne, maintes démocraties représentatives ont pu devenir des institutions élitistes du fait de la professionnalisation de la politique, phénomène que des élections annuelles sur le modèle carthaginois contribueraient assurément à combattre[111] : le renouvellement, la possibilité de révocation et la participation citoyenne s'en trouveraient renforcés.

La deuxième caractéristique politique dont nous sommes censés avoir hérité des Grecs est la « liberté », trait qui, là encore, résulte d'une idéologie d'auto-promotion déclarée, dans la mesure où, à l'instar des Romains, les Grecs pratiquèrent longtemps l'esclavage. C'est d'ailleurs une forme de main-d'œuvre à laquelle on eut longtemps recours en Europe, malgré toute la rhétorique invoquant la liberté ; à l'époque carolingienne, par exemple, l'importation d'esclaves constituait une part importante des importations européennes. La main-d'œuvre servile, sous diverses formes, se prolongea quasiment jusqu'à la Révolution industrielle, que d'aucuns voient comme un « esclavage salarial » dans la mesure où, les ouvriers n'ayant pas directement accès aux moyens de production, ils étaient contraints de travailler pour un employeur. La liberté est donc un trait beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. Et comme l'a fait observer Isaiah Berlin, il faut distinguer entre deux conceptions — l'une positive, l'autre négative — de la liberté : entre la liberté qui prémunit de l'interférence et de la contrainte (considérée comme une bonne chose) et la

liberté d'accomplissement personnel, qui peut aisément verser du côté d'une justification pour contraindre l'autre[112].

En dépit de ces évidents manquements, l'idée que la liberté est un attribut européen fait périodiquement retour. Commentant l'incapacité des sociétés musulmanes plus récentes à se « moderniser », Bernard Lewis envisage tour à tour diverses réponses — depuis l'existence du fondamentalisme jusqu'à l'absence de démocratie — à la question de savoir ce qui s'est « mal passé ». Lui-même penche en faveur de « l'absence de liberté — liberté de l'esprit à l'égard des contraintes et de l'endoctrinement, liberté de critiquer, d'interroger et d'exprimer ; liberté de l'économie d'échapper à une gestion intrusive et corrompue ; liberté des femmes par rapport à l'oppression mâle ; liberté des citoyens de n'être pas soumis à la tyrannie[113] ». Bien que la liberté soit souvent considérée comme un apanage, voire un monopole, occidental, elle finit par se vider de sens dès lors qu'on l'applique à un usage trop vaste. La « liberté de l'esprit » semble impliquer la laïcisation, qui constitue assurément un élément favorable à l'élaboration de nouvelles solutions, d'un nouveau savoir. Dès lors qu'on réfute ou qu'on modère les réponses religieuses, on ouvre nécessairement la voie à d'autres réponses. Mais pour beaucoup, cette solution présente ses propres inconvénients, et l'on peut préférer limiter la portée de la religion sans pour autant s'engager dans la voie d'une laïcisation complète. Du reste, pour répondre à la question de Bernard Lewis, le Moyen-Orient a lui aussi pris du retard dans cette « révolution du savoir » dont les opérations mentales sont ici évoquées pour des raisons plus concrètes. La raison en est, pour une part, l'absence de cet outil clé pour la circulation de l'information qu'est l'imprimerie ; à quoi s'ajoute l'absence d'une Révolution industrielle et de l'expansion des réseaux commerciaux (tant atlantiques que pacifiques) qui ont précédé et suivi cette Révolution. Avec l'ouverture des grands ports de l'Atlantique, les réseaux d'échange entre l'Europe occidentale et le reste du monde s'opérèrent essentiellement en dehors du Proche-Orient. Ce sont là des facteurs spécifiques beaucoup plus concrets que ces généralisations concernant les libertés qu'invoque Lewis.

En outre, le concept de liberté n'est pas absolu, mais relatif. La liberté des shiites d'Iran n'est pas la liberté des sunnites ni celle des Kurdes ou de toute autre minorité ; elle est déterminée exclusivement par la majorité d'un électorat défini de façon plus ou moins arbitraire, ce qui n'empêche que la « démocratie », sous quelque forme qu'elle prenne, soit considérée par beaucoup comme une expression de la liberté. Les procédures électorales peuvent fonctionner là où les citoyens se prononcent pour ou contre un programme politique concret ; mais là où le groupe de référence se définit d'abord par son appartenance ethnique ou

religieuse, il est plus difficile de parler de procédures « représentatives ». Ce qui est liberté pour un groupe est subordination pour un autre. Il ne peut y avoir de liberté pour les aborigènes australiens ou les Indiens d'Amérique. La liberté, pour eux, voudrait dire la défaite de la majorité — les conquérants nouvellement arrivés —, et ce n'est pas là chose que les fervents acteurs de la liberté universelle seraient prêts à accepter.

La liberté — Finley y insiste — est le contraire de l'esclavage. Et en Grèce, explique-t-il, l'esclavage était lié à la liberté, ce qui, à l'évidence, constitue un paradoxe.

> Les Grecs, comme on le sait, inventèrent à la fois l'idée de liberté individuelle et le cadre institutionnel susceptible de donner à cette idée une forme concrète. Le monde pré-grec — le monde des Sumériens, des Babyloniens, des Égyptiens et des Assyriens, auquel je ne peux m'empêcher d'ajouter les Mycéniens — fut profondément caractérisé par l'absence d'hommes libres, au sens que l'Occident donne à cette notion [...] L'un des aspects de l'histoire grecque, en somme, est la progression conjointe de la liberté et de l'esclavage[114].

Certains historiens se sont aussi attachés à rapprocher les prouesses et la singularité du monde classique de la pratique de l'esclavage ou, pour le dire en termes marxistes, de ce mode particulier de production que constitue l'esclavage. Il est incontestable qu'un contrôle absolu de la main-d'œuvre représente un atout inestimable pour l'édification des ouvrages monumentaux qui marquèrent la période. Mais on est parvenu à des résultats similaires avec d'autres formes d'organisation du travail. Quoi qu'il en soit, l'importance de la main-d'œuvre fournie par les esclaves — une main-d'œuvre toujours stimulée par les conquêtes — reste difficile à évaluer. Nombre d'activités, dans le monde classique, étaient dépendantes d'autres types de main-d'œuvre, certains constituant des modalités de travail servile qui n'étaient pas très différentes de l'esclavage lui-même. On ne dispose pas de données précises permettant une comparaison de l'utilisation de la main-d'œuvre servile dans les différentes civilisations de l'âge du bronze. Certains considèrent que si l'esclavage fut commun à toutes ces civilisations, il ne fut « dominant » que dans le monde classique. Le concept de domination est d'un maniement délicat, comme le fait observer John R. Love[115]. La pratique de l'esclavage était assurément répandue, du fait de la politique militaire agressive menée par les États et de leurs succès sur le plan commercial. Mais il reste que d'autres types de main-d'œuvre avaient aussi leur importance, notamment dans les secteurs urbains et artisanaux. Robert M. Adams, qui s'est intéressé au problème de l'esclavage dans le Moyen-Orient de l'Antiquité[116], conclut à propos de Finley : « Vue sous cet angle, la polémique entre les historiens de l'économie pro-soviétiques, pour lesquels les premières sociétés "étatiques" sont des sociétés "esclavagistes", et les spécialistes occidentaux, pour lesquels la proportion d'esclaves est relativement restreinte,

devient par certains aspects une affaire de nomenclature plus que de substance. » Qualifier une société d'« esclavagiste » suppose que l'esclavage ait été une institution « dominante » durant la période classique, or il était marginal en Mésopotamie[117]. L'étendue de l'esclavage est assurément une donnée importante, mais l'esclavage n'était pas la seule institution du monde méditerranéen classique et il est sans doute exagéré de le dire dominant. Le concept de « liberté », quant à lui, n'était pas tributaire des chiffres.

Si Finley place l'esclavage au centre de la vie sociale grecque (il en parle comme d'un « élément fondamental de la civilisation grecque[118] »), il n'en reconnaît pas moins l'existence d'autres sources alimentant la force de travail. Dans les campagnes, les petits propriétaires s'acquittaient de tâches saisonnières en échange d'un salaire, notamment à l'époque des moissons ; il y avait une « symbiose entre travail libre et travail servile[119] ». Les villes représentaient un creuset plus ample encore de main-d'œuvre occasionnelle. Cependant, « plus les cités-États étaient évoluées en Grèce », plus elles étaient susceptibles de pratiquer le « véritable esclavage ». Mais s'il est vrai que l'esclavage occupait une place centrale en Grèce, il n'était cependant ni la seule ni même la principale source de main-d'œuvre dans l'agriculture ou ailleurs[120]. Il n'est pas non plus avéré que d'autres sociétés ne jouissaient pas d'une certaine liberté ; ce qui est certain, c'est qu'il y avait en Mésopotamie une main-d'œuvre non servile.

Quoi qu'il en soit, la querelle prend sa source au cœur même de la manière dont Finley voit l'Antiquité classique : si elle diffère, selon lui, des grandes sociétés de l'âge du bronze qui existaient au Proche-Orient, c'est d'une part à cause de l'absence d'agriculture irriguée, mais aussi parce que les Grecs furent les « inventeurs de la liberté individuelle » tout en pratiquant l'esclavage. Pour Childe aussi, la philosophie grecque de l'âge du fer (à l'instar de la philosophie indienne) s'est intéressée au problème du rapport entre l'individu et la société ; mais, de façon plus pragmatique, Childe considère qu'il s'agit là de la spéculation personnelle d'individus à qui l'introduction de nouveaux outils et de la monnaie frappée a permis d'échapper à une absolue dépendance à l'égard du groupe[121]. Mais Childe fait valoir, de façon plus prudente, que ces thèmes de réflexion avaient déjà cours à l'âge de pierre, de sorte que les concepts de liberté et d'individu ne sont pas propres à la Grèce. Voilà qui me paraît tout à fait juste.

Finley se préoccupe, à juste titre, de la question de la « langue utilisée pour décrire ces statuts », et c'est sur fond de ce problème de la langue que lui et d'autres (« la chose est connue ») estiment pouvoir parler d'une « invention » ou « découverte » de la liberté. Sa justification, Finley la puise dans le fait qu'aucune langue du Proche ou du lointain Orient (l'hébreu inclus) n'a de mot pour traduire le terme de « liberté » — *eleutheria* en grec, *libertas* en latin. Dans

la mesure où une institution ressemblant à l'esclavage existait dans les autres sociétés dont il fait état — qu'elle ait été « dominante » ou non, là n'est pas la question — il paraît inconcevable que rien ne soit venu marquer la différence entre l'esclavage et son absence, même en dehors de la sphère strictement sémantique. Bien que l'esclavage ait été présent parmi les groupes avec lesquels j'ai travaillé au Ghana septentrional, il n'y avait aucun terme spécifique pour désigner le fait d'être libre ; or, les gens n'éprouvaient pas la moindre difficulté à distinguer un « esclave » (un « pion ») d'un homme libre. On supposait que celui qui n'était pas esclave (*gbangbaa*) était libre, et il n'y avait pas besoin d'un terme spécifique pour le désigner.

Le troisième apport supposé de l'Antiquité classique à la politique concerne l'autorité de la loi, que l'on associe surtout à la tradition romaine. Nous devons certes aux Romains d'avoir élaboré un code complexe de lois écrites, comme l'ont fait du reste d'autres sociétés de l'écriture. Mais il serait erroné de supposer que les cultures orales n'étaient pas, elles aussi, gouvernées par la loi au sens plus large du mot — c'est d'ailleurs la thèse de Malinowski[122] et de nombreux autres anthropologues, au premier rang desquels Gluckman sans doute, qui a fourni une description détaillée du fonctionnement de la loi chez les Barotse (Lozi) de Zambie[123]. En réalité, la notion d'« autorité de la loi » a reçu, de la part de ceux qui appartiennent aux cultures de l'écriture, une interprétation beaucoup trop restreinte. Des livres ont été consacrés au droit nuer, au droit tswana et à maints autres systèmes juridiques. Le droit oral de ces peuples a souvent été incorporé aux codes écrits des nouvelles nations auxquels ils appartiennent. On concédera que certains événements récents survenus en Afrique sub-saharienne ont pu donner l'impression d'une absence de sécurité de la loi dans cette partie du monde. Mais on pourrait dire la même chose d'événements s'étant déroulés en Irak, dans les Balkans, ou encore en Europe orientale, voire occidentale. Le recours à la force militaire, où qu'il s'opère, est le contraire de l'autorité de la loi, même s'il lui permet parfois d'émerger.

Si l'on entre dans les détails, l'idée très répandue selon laquelle les droits concernant la propriété privée sont une invention du droit romain — autrement dit, de l'Occident — néglige complètement les subtiles analyses des anthropologues quant à l'ordre juridique qui prévaut dans les cultures orales. Quelle société agricole pourrait fonctionner sans établir des droits d'exclusion (qui ne soient pas nécessairement exclusifs, ni permanents) permettant de protéger la parcelle cultivable ? Les LoDagaa du Ghana septentrional, peuple doté d'une culture orale et vivant dans une zone où la terre cultivable n'était pas denrée rare, marquaient très clairement les limites de leurs parcelles avec des pierres, sur lesquelles étaient souvent peintes des croix noires, symboles du

danger (essentiellement surnaturel) encouru par quiconque empiétait. Bien que peu fréquentes, les querelles à propos des limites survenaient, comme il est de mise, entre voisins. Et plusieurs moyens existaient de les résoudre, variant des procédures légales reconnues par la communauté aux assemblées décisionnelles, du recours aux intermédiaires aux menaces d'actions violentes. Les sociétés dotées de l'écriture, qui sont plus complexes, avaient bien sûr leurs propres méthodes — parmi lesquelles la consignation et la rédaction d'actes —, que l'on retrouve dans toutes les sociétés postérieures à l'âge du bronze. En Chine, la pratique était courante — et cela depuis la période Tang — des « contrats » écrits servant de « documents de déclaration », entre autres pour les ventes de terrains. Un document, rédigé à Taïwan au XIXe siècle, s'ouvre par ces mots : « L'exécuteur de ce contrat pour la vente irrévocable d'un terrain aride[124]... » Le vendeur poursuit en disant qu'il a consulté ses proches afin de savoir s'ils se portaient acquéreurs et que, ayant reçu une réponse négative, il procède à la vente puisque sa « mère a besoin d'argent ». La transaction est couchée par écrit « par crainte qu'un accord oral ne soit pas fiable ». Voilà qui confirme qu'il était aussi possible, en principe, d'opérer le transfert des droits terriens par oral, même si l'absence de recours à l'écrit était plus dangereuse.

Nombreux sont les historiens qui tiennent ces droits pour inexistants jusqu'à la naissance, en Europe, du droit romain. Max Weber, par exemple, considérait initialement, à la suite de son maître Mommsen, que la condition originelle de l'homme était « essentiellement communautaire[125] » ; Marx n'avait pas d'opinion différente. Qu'une telle hypothèse soit soutenue par les historiens du XIXe siècle est une chose, mais que les spécialistes d'aujourd'hui la reprennent à leur compte en est une autre. Les historiens d'antan n'avaient guère de ressources documentaires à opposer à une vision fantasque du passé. Ceux d'aujourd'hui ont accès à nombre d'études concernant les sociétés récentes d'économie politique plus ou moins similaire, lesquelles corroborent l'idée avancée par Henry S. Maine selon laquelle il existe une hiérarchie des droits concernant la terre, certains relevant de l'individu et d'autres de groupes particuliers. La perspective adoptée par Maine permet de passer outre les vieilles dichotomies entre l'individuel et le collectif — catégories inaptes à décrire convenablement le système de tenure foncière des sociétés passées ou présentes. Les sociétés d'avant l'écriture avaient elles aussi établi une hiérarchie des droits, y compris de ceux que l'on peut définir grossièrement comme « individuels » ou « collectifs »[126]. Il y a certes des dangers méthodologiques évidents à comparer les dispositions juridiques en usage sous l'Antiquité avec le système judiciaire régissant, quasiment à la même époque, une société d'avant l'écriture, l'étude fût-elle aussi fine et documentée que celle menée par Gluckman en Zambie.

Mais une telle approche est infiniment préférable à l'hypothèse généralisée de l'existence d'une phase communautaire, laquelle relève du mythe et non de l'histoire. L'oubli des autres « sources » résulte en partie de l'ignorance, de l'isolement dans lequel sont confinées les disciplines respectives, qui aboutissent à une histoire déficiente.

LA RELIGION ET L'« ATHÈNES NOIRE »

Une solution partielle au problème de la culture grecque nous est suggérée par certains spécialistes qui, refusant de prendre l'unicité de la société classique comme point de départ, ont cherché à établir des liens et des continuités avec les sociétés d'Égée et du Moyen-Orient — en particulier avec l'Égypte et le Sud levantin, s'agissant du travail de Bernal, mais aussi avec la Mésopotamie et le Levantin septentrional dans le cas d'autres chercheurs. Surévaluer le rôle de la Grèce tout en minimisant son activité et son économie mercantiles revient à négliger le contexte plus large de sa réussite : ses contacts avec la Phénicie et l'Égypte, son importance pour le commerce maritime dans la Méditerranée orientale et la mer Noire. Ce sont là les points principaux autour desquels tourne la critique formulée par Bernal dans son *Black Athena* (*L'Athènes noire*).

Bernal[127] nomme « modèle aryen » la version officielle de l'histoire culturelle de la Grèce antique ; ce modèle se fonde sur l'hypothèse d'une invasion de populations indo-européennes (ou indo-hittites, lorsqu'il se réfère à une catégorie élargie), laquelle passe pour être en grande partie responsable du fait que l'Europe ait suivi une voie différente de celles des pays qui la jouxtent, ainsi que sur l'idée d'un rejet de l'influence d'éléments sémitiques (et afro-asiatiques si l'on remonte à la grande famille à laquelle ces langues appartiennent) venus des côtes orientales de la Méditerranée. C'est ce modèle qui a engendré le désir de minimiser les liens non seulement avec la Phénicie, mais aussi avec l'Égypte, à qui, selon Bernal — et comme l'indique le titre de son livre —, la civilisation grecque doit nombre d'apports essentiels[128]. Pour Bernal, il résulte du modèle aryen que « l'histoire de la Grèce et de ses rapports avec l'Égypte et le Levant s'est conformée à la vision du monde prônée par le XIXe siècle et à son racisme systématique[129]. » Rejetant ce modèle, Bernal plaide en faveur d'un modèle « antique révisé », qui accorde foi aux anciens récits décrivant la colonisation de la Grèce par l'Égypte et la Phénicie ; qui accepte, en somme, que la Grèce ait été influencée par ses contacts avec la Méditerranée orientale, et que ceux-ci aient affecté sa langue, son écriture et, d'une manière générale, sa culture — ce qu'Hérodote, en son temps, affirmait déjà (d'où cette relecture de l'« antique »).

L'un des problèmes sur lesquels l'interprétation de Bernal est contestable concerne l'idée que le passage du modèle antique au modèle aryen ne s'opère

qu’au XIXe siècle, avec l’essor du racisme et de l’antisémitisme. C’est assurément une époque où ces sentiments s’exacerbèrent à la faveur de la domination que la Révolution industrielle permettait à l’Europe d’étendre sur le monde. Mais selon Bernal, l’apparition de ces attitudes constituerait un phénomène nouveau, lié à la naissance, dans les années 1840, de la philologie indo-européenne, responsable d’une « extraordinaire réticence » à établir des liens entre le grec et les langues non indoeuropéennes.

Il me semble, pour ma part, que la tendance à nier l’influence orientale est bien antérieure, qu’elle est liée à une problématique plus générale de « racines » et d’ethnocentrisme — un ethnocentrisme aggravé par l’expansion de l’islam à partir du VIIe siècle[130] et les défaites essuyées par les Croisés, notamment la perte de Byzance. C’est à ce moment-là que l’opposition entre l’Europe et l’Asie prit la forme d’une opposition entre chrétienté et islam, l’Europe et l’Asie héritant de stéréotypes antérieurs — la « démocratie » pour l’une et le « despotisme » pour l’autre. L’islam fut perçu comme une menace pour l’Europe, non seulement sur le plan militaire, comme cela avait déjà été le cas dans la Méditerranée, mais aussi sur le plan moral et éthique. Dante assigne à Mahomet le huitième — et avant-dernier — cercle de l’Enfer. Dans son acception la plus large, l’ethnocentrisme est ce qui, nous séparant des autres, nous aide à définir notre identité. Mais c’est un mauvais guide auquel se fier pour l’histoire, surtout lorsqu’il s’agit de l’histoire mondiale.

Une autre raison pour laquelle Bernal me semble se tromper lorsqu’il situe si tardivement l’émergence d’attitudes ethnocentriques tient au fait qu’il fait sienne l’idée que la Renaissance et l’humanisme puisèrent au « creuset de la littérature de la période classique » : la pensée grecque et romaine fut alors privilégiée, fournissant à l’humanisme « l’essentiel de sa structure et de sa méthode ». Les éventuels liens avec le Proche-Orient, les cultures sémitiques et afro-asiatiques, au nombre desquelles il faut inclure la culture carthaginoise, furent ainsi oubliés, comme fut oubliée l’influence de l’Islam, alors présente en Europe, sous diverses formes, depuis des siècles. L’Antiquité, aux yeux des humanistes, offrait un contraste revigorant avec la chrétienté médiévale, et l’Antiquité voulait dire la Grèce et Rome, dont on pouvait lire les écrits.

Selon Bernal, par ailleurs, il y aurait suffisamment de développements parallèles entre, par exemple, la religion et la philosophie, pour qu’on puisse affirmer que la religion grecque est d’essence égyptienne, produit de la colonisation. Bernal en veut pour preuve certaines comparaisons linguistiques ; mais bien que limitée, mon expérience de la philologie des langues africaines me donne à penser que ces comparaisons sont souvent trop ténues et trop arbitraires pour étayer des conclusions solides sur le plan culturel. En tout cas, les religions,

pour prendre un exemple, alternent constamment entre des phases d'invention et de déclin, d'obsolescence et de création qui rendent moins fructueuse la recherche d'emprunts comme celle du culte rendu au taureau, auquel Bernal accorde tant d'importance. N'importe quel groupe éleveur de bétail est susceptible de pratiquer ce genre de culte ; par ailleurs, ces cultes peuvent très bien ne pas répondre aux attentes du groupe, à certains moments, et être remplacés par des cultes d'un genre nouveau. Dans ce domaine, j'accorderais donc plus d'importance que l'hypothèse de Bernal ne semble l'autoriser à ce que les anthropologues nomment l'« invention indépendante ». Celle-ci n'intervient pas partout : l'influence des hiéroglyphes égyptiens sur l'écriture minoenne est reconnue, tout comme l'influence de la colonne égyptienne sur l'architecture grecque. Mais dans le domaine des cultes religieux, l'invention est souvent indépendante.

Les influences, bien sûr, s'opèrent toujours dans les deux sens. L'Égypte fut marquée par ses rapports constants avec le Levant, où se recrutaient la plupart de ses soldats et de ses marins. Pendant la période Hyksos, les rois étaient des étrangers établis à Avaris (Tell al-Dab'a) dans le delta du Nil ; ils entretenaient avec l'Asie une politique d'échanges très vigoureuse, ayant facilement accès aux mines de turquoise de Serabit el-Khadim et au trafic commercial grâce à leurs caravanes. L'Égypte ne disposant pas d'une flotte à l'époque, il est possible qu'elle ait favorablement accueilli la protection minoenne[131]. Une grande partie de la céramique était importée ; on a retrouvé, à Avaris, des fragments d'une fresque minoenne qui rappellent les peintures murales d'Akrotiri à Théra[132]. Pendant cette période, « les contacts entre Knossos et le Delta furent plus profonds [...] qu'ils ne l'avaient jamais été[133] ».

Dans *Moïse et le monothéisme* (1939), Freud a repris le thème de la possible contribution de l'Égypte à la religion eurasienne. Il y avance l'hypothèse, comme on le sait, d'un Moïse égyptien dont le monothéisme se serait inspiré de l'« hérésie » du pharaon Akhenaton. De la vraisemblance d'une telle influence je ne suis pas en mesure de juger. J'ajouterai cependant qu'un passage au monothéisme suivi d'un retour au polythéisme — tout comme dans le christianisme, si l'on en croit certains auteurs protestants — est une possibilité consubstantielle à nombre de sociétés humaines, en tant qu'elle résulte d'un mythe de la création qui pose l'unicité du processus. Là où la création est perçue comme un acte unique (œuvre d'un Dieu démiurge), les divinités mineures, qui servent d'intermédiaires, ont tendance à se multiplier.

L'autorité imposée par l'empire du pharaon fut, selon Freud, la « cause externe de l'apparition du monothéisme[134] ». De la centralisation politique est née la centralisation religieuse. Mais de nombreux missionnaires et

anthropologues ont témoigné de l'existence, dans les cultures simples, sinon du monothéisme, du moins d'une divinité suprême à qui revient d'avoir créé le monde et les divinités inférieures. En Afrique, c'est la figure du *deus otiosus*, qui fait rarement l'objet d'un culte ; mais en tant que créateur de l'Univers, il peut toujours faire retour à une existence plus active. Dans ce contexte, l'apparition du monothéisme se comprend aisément.

À quelques réserves près, je n'ai aucun doute sur la validité de la thèse centrale de Bernal, à savoir :

a) l'importance des facteurs « raciaux » dans le refus de prendre en compte les apports orientaux. Ces facteurs me paraissent, cependant, bien plus anciens que Bernal ne semble le reconnaître ; ils sont par ailleurs liés à des idées de supériorité tant culturelle que raciale ;

b) l'oubli des liens qui ont existé entre la Grèce antique et le Proche-Orient, comme en témoigne la marginalisation de la Phénicie et de Carthage. La religion carthaginoise fut influencée aussi bien par la Grèce que par l'Égypte.

Bernal n'est pas le seul à avoir cherché à établir une plus grande proximité entre les sociétés de la Méditerranée qu'il n'est communément admis. L'idée d'un lien qui rattacherait les Grecs aux populations de la côte asiatique parlant les langues sémitiques est au cœur du travail d'un certain nombre de spécialistes juifs des études sémitiques, notamment Cyrus Gordon[135]. Gordon fut le premier à entreprendre l'étude de la grammaire ougaritique, analysant cette langue sémitique nouvellement découverte à partir de tablettes retrouvées à Ougarit, dans l'ancienne Syrie septentrionale, sur lesquelles est consigné le tout premier type d'écriture cunéiforme. Gordon s'appliqua à chercher les liens qui unissaient la colonie phénicienne d'Ougarit à la Crète et publia, en 1955, un ouvrage intitulé *Homer and the Bible*, dans lequel il concluait que « les civilisations grecque et hébraïque étaient des structures parallèles édifiées sur les mêmes bases, celles-ci se situant en Méditerranée orientale[136] ». À l'époque, beaucoup considérèrent cette idée comme hérétique. Mais depuis la Seconde Guerre, le rejet initial d'une influence phénicienne sur la Grèce a cédé du terrain. L'hypothèse d'une implantation phénicienne non seulement dans les îles mais aussi sur le continent, à Thèbes, est plus volontiers acceptée[137], si bien qu'on fait désormais remonter au x^e^ siècle les premières manifestations de l'influence de la Phénicie sur la Grèce de l'âge du fer.

Les Phéniciens sillonnaient toute la Méditerranée. C'était une communauté côtière qui devait se tourner vers l'étranger pour trouver des possibilités d'échange, notamment en ce qui concerne le métal, et avait trouvé dans l'écriture alphabétique un moyen simple de consigner ses transactions. On voit très bien comment les Phéniciens purent devenir des marchands, pratiquant le commerce

du bois et des métaux. Depuis Sidon, au nord, les montagnes du Liban descendent pratiquement jusqu'à la mer. Même Tyr possédait une bande côtière limitée. Les cèdres du Liban étaient donc cédés à l'Égypte (qui n'avait pas de bois) pour la construction des navires, et à Israël pour la construction des temples — le tout, en échange de céréales. Les Phéniciens, quant à eux, sillonnaient toute la Méditerranée jusqu'à Carthage, puis de là remontaient jusqu'à Cadix et même jusqu'en Cornouailles afin de trouver des métaux — de l'étain, notamment, s'agissant de ces deux lieux précis, dont ils avaient besoin pour la fabrication du bronze. L'un des résultats de leurs périples fut la fondation, dans l'actuelle Tunisie, de l'importante colonie de Carthage. On prétend même qu'ils auraient fait le tour de l'Afrique, vers l'an 600 avant J.-C., alors qu'ils guidaient une expédition égyptienne. Quoi qu'il en soit, ils furent les grands marins et les riches marchands non seulement de la mer Égée, mais au-delà de toute la Méditerranée. Si certains historiens du XIXe siècle comme Karl Julius Beloch ont pu nier vigoureusement toute présence des Phéniciens dans la mer Égée avant le VIIIe siècle, l'archéologie témoigne de l'existence, au deuxième millénaire et pendant les périodes minoenne et mycénienne, d'un « commerce florissant entre la zone égéenne et les côtes de la Méditerranée orientale[138] ». Selon Nina Jidejian, en effet, la légende de Cadmos « est l'indice d'une pénétration sémitique précoce dans la Grèce continentale[139] ». Hérodote raconte que Cadmos, le fils du roi de Tyr, envoyé à la recherche de sa sœur Europe, fonda la ville grecque de Thèbes là où il s'arrêta. C'est lui, ce Phénicien, qui apporta l'alphabet en Béotie, et certaines légendes parlent d'une implantation phénicienne à Rhodes ou ailleurs. La tradition selon laquelle Cadmos est à l'origine de la dynastie d'Œdipe a perduré dans le monde antique. À n'en point douter, les Phéniciens établirent donc de nombreux contacts non seulement avec le Proche-Orient, mais aussi avec ce que nous appelons le monde classique — dont ils sont une composante essentielle — et exercèrent leur influence sur l'un et l'autre.

La plupart des spécialistes de l'Antiquité classique, en se concentrant uniquement sur l'étude de la Grèce et de Rome, non seulement minimisent la contribution de la Phénicie à la naissance de l'alphabet (sept cent cinquante ans avant les Grecs, s'agissant de l'alphabet consonantique) et les accomplissements opérés par les langues sémitiques, mais aussi relèguent Carthage qui, de communauté marchande, devint bientôt une des plus grandes puissances de la Méditerranée orientale, aux marges de l'histoire. Et non contents de la marginaliser, ces mêmes spécialistes la considèrent comme « barbare », la raison en étant, en partie, les accusations répétées des Romains quant à sa pratique du sacrifice des enfants, dont la preuve reste d'ailleurs à faire. On ne comprend pas

très bien, au reste, pourquoi ces sacrifices sont considérés comme plus barbares que certains événements de l'Ancien Testament — le sacrifice d'Isaac, par exemple — ou que l'usage romain de l'exposition des enfants illégitimes, ou que certaines pratiques spartiates, qui passent au contraire pour favoriser la discipline. Ce qu'on voit bien, en revanche, c'est qu'une civilisation hautement évoluée, antérieure à la civilisation romaine et capable de la concurrencer, a été exclue de la catégorie de l'Antiquité classique au même titre que les sociétés du Proche-Orient, et cela bien qu'elle ait été contemporaine de la Grèce puis de Rome à partir de l'unification des *emporia* au v^e^ siècle, et leur ait fait contrepoids.

L'un des obstacles à une connaissance précise des apports de Carthage et de la Phénicie à la culture méditerranéenne est la rareté des sources écrites. Or les Phéniciens devaient certainement consigner toutes sortes de choses par écrit puisqu'ils disposaient d'un alphabet. Et comme le fit observer plus tard l'historien Flavius Josèphe, ce sont les « Phéniciens qui, parmi tous les peuples qui étaient en contact avec les Grecs, utilisèrent le plus l'écriture tant pour consigner les affaires quotidiennes que pour commémorer les événements publics. À quoi Josèphe ajoute ce commentaire : « Très ancienne est la tradition, à Tyr, de registres publics soigneusement conservés par l'État, dans lesquels sont consignés les événements mémorables de l'histoire du pays et de ses relations avec les nations étrangères[140]. » Aucun de ces documents n'a subsisté, mais il se peut que les Phéniciens aient utilisé, plutôt que des tablettes, un support périssable comme le papyrus importé d'Égypte. On a retrouvé des inscriptions phéniciennes, brèves pour la plupart, dans toutes les villes du littoral, mais hormis cela rien ou presque ne subsiste, sauf à étendre notre horizon jusqu'aux témoignages judaïques.

Voilà pourquoi les Phéniciens, qui furent pourtant des acteurs importants du monde antique, ne laissèrent pas un héritage littéraire et artistique comparable à celui des Grecs ou des Romains. Pour ce qui est de la littérature, les bibliothèques de Carthage furent réduites en poussière ou totalement démantelées suite à la destruction, en 146 avant J.-C., de la ville par les Romains. Quant au savoir des Phéniciens en matière d'agriculture, il nous est connu non seulement grâce aux traces qui nous sont parvenues de techniques très avancées dans ce domaine, mais aussi par la traduction en latin d'un manuel sur le sujet.

L'occultation du rôle des Sémites en Méditerranée orientale contredit donc les nombreux témoignages de la présence des navigateurs phéniciens dans ce secteur. Les Phéniciens étaient établis dans plusieurs cités-États célèbres situées le long de la côte levantine — dans l'actuel Liban, pour la plupart —, depuis

Acre en Israël/Palestine jusqu’à Ougarit en Syrie.

CONCLUSION : L'ANTIQUITÉ ET LA DICHOTOMIE EUROPE-ASIE

Cette idée que les Grecs étaient un peuple différent des autres fut plus tard reprise par les Européens. Mais quelle est donc la force motrice qui, pour des antiquisants comme Finley, incitait les Grecs à se considérer différents des autres peuples du Proche-Orient avec lesquels ils échangeaient activement des marchandises et des idées ? Les différences politiques alléguées ne paraissent guère suffisantes en soi. Quels qu'aient pu être les traits distinctifs du monde de l'Antiquité, ce qui fait défaut à l'interprétation de ces spécialistes, c'est une explication circonstanciée du comment et du pourquoi l'Europe et la Méditerranée se sont écartées du modèle général qui caractérise les sociétés postérieures à l'âge du bronze au point qu'on leur prête un type de société et un mode de production différents (et censément progressistes). Immenses furent leurs accomplissements pour ce qui est des systèmes de savoir, de la sculpture, du théâtre, de la poésie ; mais j'ai exprimé mes doutes quant à l'existence d'un type distinct de société. Maints commentateurs ont choisi de faire de la prédominance de l'esclavage le critère décisif de distinction entre les sociétés de l'époque classique. Mais cette prédominance, comme je l'ai montré, présentait à la fois des avantages et des inconvénients en ce qui concerne le développement de la culture et de l'économie. Quoi qu'il en soit, elle ne constituait sans doute pas, eu égard aux modes de subsistance occidental et oriental, une différence aussi importante que le laisse accroire la dichotomie entre mode antique et mode asiatique. L'utilisation de la main-d'œuvre servile était peut-être une pratique plus courante dans le monde antique, mais il semble qu'il n'y ait guère eu de différence en ce qui concerne les moyens techniques de production. Dans le monde classique, l'utilisation du fer — métal beaucoup moins onéreux que le cuivre ou l'étain, et plus universellement disponible — eut d'importantes conséquences, mais c'est là un phénomène que l'on retrouve dans toutes les sociétés de cette région du monde[141]. Quelles qu'aient pu être les innovations ultérieures, notamment dans l'ingénierie hydraulique et l'agriculture, elles s'inscrivirent dans le prolongement de ce qui les avait précédées. Dans ces domaines, la différence est donc moins tranchée que ne le prétendent la majorité des historiens de l'Antiquité.

L'idée même que ce qui s'est produit en Orient constitue l'« exception asiatique » tandis que l'Occident aurait poursuivi un cours « normal » traduit l'arbitraire d'une hypothèse européenne, qui prend appui sur la perspective du XIXe siècle — laquelle affirme que la seule voie à suivre était celle du « capitalisme ». Et cette idée est le produit d'un amalgame entre le capitalisme — compris au sens large, comme chez l'historien Fernand Braudel — et un événement économique tout à fait spécifique : le développement de la production industrielle, souvent perçu comme impliquant un « investissement productif » (bien que ce soit là un facteur général, qu'on retrouve jusque dans les sociétés agricoles). S'il est vrai que l'Europe en est elle-même venue à constituer une « exception » au XIXe siècle, rien n'indique clairement qu'elle se soit écartée des autres grandes civilisations avant cela, sinon de par sa supériorité à l'époque des « grandes découvertes » — supériorité sans doute liée aux innovations techniques en matière de « voiles et de canons » ainsi qu'au système de caractères mobiles, grâce auxquels elle parvint à adapter l'imprimerie (utilisée depuis longtemps en Chine) à son écriture alphabétique. Ce progrès permit une circulation (et une accumulation) de l'information plus rapide, avantage dont les civilisations chinoise et arabe avaient bénéficié plus tôt grâce à l'usage du papier et, dans le cas de la Chine, de l'imprimerie.

Le fait de différencier deux types de développement, classique et asiatique, dans le processus de civilisation qui se met en place après l'âge du bronze fait surgir un problème relatif aux raisons de l'écart supposé. Et en même temps, cela repousse la question de l'origine du capitalisme aux racines présumées de la culture européenne. Si l'on en croit nombre d'historiens de la période classique, l'Europe, dès l'Antiquité, se serait engagée dans la bonne voie à cet égard, tandis que l'Asie se serait fourvoyée. Telle était, jusqu'à une date récente, la conception qui avait cours chez la plupart des « humanistes », pour lesquels la culture européenne est une émanation inédite des prouesses de la société gréco-romaine. Certains, comme Burckhardt, ont rapporté ces prouesses au « génie grec » d'une façon qu'il est malaisé de contester d'un point de vue strictement historique ou sociologique. D'autres les ont liées à l'invention de l'alphabet, ce qui revient à oublier les racines asiatiques (sémitiques) de la transcription phonétique systématique ainsi que les accomplissements extraordinaires d'autres systèmes d'écriture[142]. Certains encore, au vu des développements ultérieurs, attribuent un statut unique à la réflexion scientifique (à la logique) des Grecs, idée que semble avoir réfutée le travail encyclopédique de Joseph Needham sur la science et la civilisation chinoises[143]. Chacun des facteurs cités renvoie, dans une certaine mesure, aux moyens de communication et a joué un rôle dans les développements qu'allait connaître la Renaissance ; mais il me paraît difficile,

avant cette période, d'accepter une distinction tranchée entre l'Orient et l'Occident, entre l'Asie et l'Europe. La plupart des spécialistes s'accorderaient à dire, en effet, que les accomplissements culturels et économiques ne furent pas sensiblement différents jusqu'à la Renaissance et que des phénomènes tels que le « capitalisme » mercantile, la culture urbaine, l'activité littéraire existaient ailleurs, dans une proportion au moins égale.

Chapitre VI

LE FÉODALISME : UNE TRANSITION VERS LE CAPITALISME OU L'EFFONDREMENT DE L'EUROPE ET LA DOMINATION DE L'ASIE ?

Le mot « féodalisme » est employé avec des acceptions très diverses. Souvent, dans le langage ordinaire, est appelée « féodale » tout type de hiérarchie non soumise à élection, dont l'accès ne s'acquiert pas, comme la Chambre des lords, dans sa composition originelle. Dans une acception plus technique, nous pouvons reprendre les distinctions établies par Joseph R. Strayer : « Les spécialistes sont partagés. Un groupe utilise le mot pour décrire les dispositions techniques qui placent des vassaux sous la dépendance de suzerains et organisent la propriété terrienne (ainsi que les bénéfices économiques qui s'y rapportent) en fiefs soumis à la tenure. L'autre groupe entend « féodalisme » dans un sens plus général, comme résumant les formes dominantes de l'organisation sociale et politique pendant une période, longue de plusieurs siècles, du Moyen Âge[1]. Dans son introduction au livre de Marc Bloch, *La société féodale*, Michael M. Postan distingue pareillement entre certains spécialistes, le plus souvent anglophones, qui traitent de la question des fiefs militaires, et d'autres, d'orientation marxiste, qui raisonnent en termes de domination de classe et parlent d'une exploitation des paysans par les seigneurs. Tout comme Marc Bloch, Postan préfère cette dernière approche[2]. Le mot « féodalisme », dans le présent ouvrage, désigne la période qui fait suite à l'Antiquité classique en Europe.

LE PASSAGE DE L'ANTIQUITÉ AU FÉODALISME

Vu à travers le prisme de l'Occident, le féodalisme est souvent perçu comme une transition vers le capitalisme, une étape « innovante » dans le développement de l'Occident, qui n'aurait pas été accessible sur le même mode aux autres sociétés. Privées de cette étape, comme de l'Antiquité classique, les autres sociétés auraient été rejetées hors de la voie conduisant à la modernité. Reste que la période fait émerger bien peu d'éléments qui soient directement associables à l'expansion ultérieure du capitalisme mercantile ou à l'émergence du capitalisme industriel, sinon dans la mesure où une phase de régression est parfois suivie d'une phase plus vigoureuse d'action innovatrice, comme on a pu le prétendre à propos des Temps obscurs en Grèce — tel est ce qu'on peut appeler le bénéfice du retard. Si le renouveau a pu advenir, c'est en partie grâce aux contacts avec l'Orient ; le développement n'est pas purement endogène. Constantinople est, plus que les Mérovingiens ou les Carolingiens, l'héritière de l'Empire romain. « Vu dans le contexte de l'histoire mondiale, l'Occident se réduisait à un coin oublié de la planète, dont le centre se situait désormais dans le bassin méditerranéen oriental sous le nom d'Empire byzantin, qui engloba plus tard les pays arabes[3]. » De fait, il est probable que le centre se situait encore plus à l'est.

N'en déplaise à ceux qui ont du féodalisme une vision exclusive, la plupart des cultures postérieures à l'âge du bronze pratiquaient une forme de grande propriété, assortie d'un certain nombre d'obligations. Par ailleurs, les cultures urbaines continuèrent à se développer, non sans quelques heurts, en Orient ; elles ne sauraient, cependant, se comparer à celles de l'Occident qui, à cet égard, reste marqué par son « exceptionnalisme ». L'effondrement de l'Occident n'étendit pas ses effets jusqu'à la Méditerranée orientale : pour l'essentiel, les villes et leur culture, comme à Constantinople ou à Alexandrie, poursuivirent le mouvement amorcé, en particulier sur le plan économique, et continuèrent à assurer leurs fonctions de foyers d'artisanat, d'enseignement et de commerce, notamment avec l'Orient.

DÉCLIN POUR L'OCCIDENT, CONTINUITÉ POUR L'ORIENT

Si les opinions peuvent diverger quant au moment où s'est opéré le passage de l'Antiquité au féodalisme, les événements sont, eux, incontestables. L'Occident au moins fut le théâtre d'un effondrement spectaculaire. D'où il ressort que le trait distinctif de l'Occident n'est pas, contrairement à ce que beaucoup ont choisi de croire, l'épanouissement de la culture après la domination romaine, mais le déclin catastrophique des cultures urbaines qui a fait suite à la chute de l'Empire romain. L'économie politique fut toujours plus fragile en Europe occidentale qu'en Orient, ses racines ne puisant pas aussi profondément dans la révolution urbaine de l'âge du bronze. Elle était, en conséquence, beaucoup plus susceptible de s'effondrer avec l'affaiblissement de l'empire. À l'évidence, le facteur de l'effondrement, suivi plus tard d'un renouveau, fut très important pour le féodalisme ; Southall, par exemple, le considère comme un élément central de toutes les formes de féodalisme, lequel se serait ainsi propagé[4].

L'effondrement que subit l'Europe occidentale résulta, d'une part, de facteurs extérieurs tels que les invasions barbares ou la naissance du christianisme et l'émergence du pouvoir chrétien, mais aussi, comme l'ont souligné maints auteurs, de facteurs internes comme les faiblesses (les contradictions) du mode de production servile, ou bien l'amorce, à partir de l'an 200 de notre ère, d'un long déclin économique, voire un fléchissement démographique sensible. On tient aussi pour responsable le processus de production, dans la mesure où les grandes propriétés terriennes — les *latifundia* — connurent une forte expansion et adoptèrent un mode de fonctionnement de plus en plus autarcique, au point que certains auteurs parlent d'un phénomène de féodalisation précoce. D'autres imputent l'effondrement au fait qu'on ait préféré exporter le savoir-faire plutôt que les produits[5], avec le résultat que l'expansion s'est trouvée bloquée. Tout occupée qu'elle était à échanger de l'or contre des marchandises, l'économie romaine fit banqueroute.

On a beaucoup commenté le déclin de la vie sociale qui a accompagné la fin de l'Empire romain[6]. C'est dans le Nord que les conséquences furent le plus sévères, en particulier en Grande-Bretagne « où les villes, avec le christianisme, semblent avoir quasiment disparu[7] ». Le même phénomène se produisit dans les

Balkans, alors que d'autres zones, notamment le sud de l'Espagne, connurent un sort beaucoup plus favorable. Même dans le nord de l'Italie, les trois quarts des *municipia* — on en comptait une centaine — survécurent jusqu'à l'an 1000. L'effondrement de l'Occident passe néanmoins pour constituer le paradigme de l'histoire mondiale — la fin du monde classique et de ses centres urbains ayant entraîné le développement du féodalisme qui, à son tour, suscita dans ses dernières phases l'émergence du capitalisme. Mais admettre une histoire différente pour l'Occident, tout comme pour l'est et le sud de la Méditerranée, permet d'éclairer le cours des événements d'une manière tout à fait autre.

La question importante est de savoir jusqu'où la chute de Rome affecta l'empire tant dans sa partie orientale qu'occidentale. Les historiens européens ont considéré ces événements d'un point de vue qui, en privilégiant la partie occidentale de l'Europe, excluait sa partie orientale et, au-delà, l'Orient en général. Même à l'époque romaine, il existait des différences sensibles entre la partie occidentale et la partie orientale de l'empire. La partie orientale était plus étroitement liée au commerce asiatique, de grandes cités romaines telles que Palmyre et Apamée ayant vu le jour dans le Levant et, plus généralement, l'ouest de l'Asie. Dans son ouvrage *Passages from Antiquity*, Perry Anderson souligne bien la différence. La partie occidentale était moins diversement peuplée et moins urbanisée ; son économie politique ne reposait pas sur les civilisations complexes du Proche-Orient qu'avaient connues l'Égypte et le Levant. L'agriculture bénéficiait d'une irrigation naturelle, les villes y étaient moins nombreuses et le commerce moins développé. L'Occident, en somme, était en déclin : les campagnes avaient pris le dessus sur les villes, où l'activité avait grandement diminué[8]. À mesure que les riches propriétés terriennes (les *latifundia*) s'étaient développées, elles avaient incorporé paysans et artisans dans leurs économies fermées. Les Romains avaient transformé la base économique en introduisant un système d'exploitation agricole plus complexe, qui gravitait le plus souvent autour de la *villa*, mais aussi parfois de la *latifundia*, et reposait sur une utilisation systématique de la main-d'œuvre servile. La physionomie des campagnes s'en trouva relativement modifiée. À la fin de l'Antiquité, la mécanisation fit de nouveaux progrès et l'usage de la roue hydraulique se répandit[9]. L'Orient, quant à lui, eut moins à souffrir des invasions ; la vie urbaine était plus florissante et les paysans opposèrent une résistance à l'annexionnisme implicitement contenu dans le système des *latifundia*. Dans des villes comme Carthage, Athènes, Constantinople, Antioche et Alexandrie, les écoles d'enseignement supérieur continuèrent d'exister.

Selon Childe, la vie urbaine, avec tout ce qu'elle implique, se poursuivit en Méditerranée orientale :

> La plupart des métiers de l'artisanat s'exerçaient encore avec le savoir-faire technique et l'équipement hérités des périodes classique et hellénistique. Les fermes étaient encore exploitées de façon scientifique, de manière à produire pour le marché. Le troc n'avait pas complètement évincé l'économie fondée sur l'argent et le commerce n'était pas entièrement paralysé par l'autarcie. On n'avait pas oublié l'écriture. À preuve, le fait que l'on s'employait consciencieusement à copier et à conserver les textes scientifiques et littéraires dans des villes comme Alexandrie et Byzance. Les hôpitaux pratiquaient la médecine grecque avec la bénédiction de l'Église[10].

L'Occident eut plus à souffrir mais il n'empêche que les cités épiscopales virent le jour, que l'on continua à voyager et à fabriquer du verre ; l'usage de la roue hydraulique se généralisa.

La thèse a été avancée selon laquelle la prospérité romaine se serait fondée sur l'interdépendance des différentes provinces. Bryan Ward-Perkins, qui conteste l'importance accordée par Finley au rôle des économies locales, reconnaît cependant que le lien n'était pas uniformément serré entre toutes les parties de l'empire. L'effondrement de l'administration politique romaine entraîna l'effondrement de l'économie sur laquelle l'administration s'appuyait, mais avec des conséquences différentes en Orient et en Occident. Le Ve siècle, notamment, « vit grandir la prospérité de l'Orient et s'accélérer le déclin économique de l'Occident[11] ». Le monde méditerranéen de l'an 600 présentait bien des ressemblances avec la période pré-romaine autour de 300 avant J.-C — l'Orient disposant d'une économie mercantile avancée qui englobait Carthage, la Sicile et l'Italie du Sud, tandis qu'en Occident sévissait la « barbarie ». Cette différence tenait en partie au fait que l'Orient et, dans une certaine mesure, le Sud étaient plus étroitement intégrés à l'économie d'échange de l'Asie. À la même époque, en l'occurrence au VIIe siècle, l'Italie et même Byzance « apparaissent très différentes du Proche-Orient (devenu arabe entre-temps), où les signes sont plus nombreux d'une persistance de la complexité de l'économie et de sa prospérité[12] ».

Jusqu'à quel point les villes et les marchés étaient-ils différents en Orient ? On a pu affirmer que les villes et les marchés islamiques relevaient d'une catégorie distincte de ceux de l'Occident, voire de ceux de l'Extrême-Orient[13]. Il se peut qu'ils se soient distingués par certaines caractéristiques générales, mais les différences s'estompent face à la présence de problèmes similaires, d'aspects similaires et d'une organisation similaire dans le regroupement des personnes. Les profanes ont toujours tendance à exagérer les différences (qui sont souvent « culturelles », c'est-à-dire de surface) et à négliger les similitudes (qui sont, quant à elles, souvent « structurelles », donc plus profondes.) Prenons l'exemple de la situation urbaine. On a dit des villes d'Extrême-Orient qu'elles avaient une économie de marchands ambulants[14] ; et de celles du Proche-Orient, qu'elles avaient une économie de bazar — ce qui fait la différence, bien sûr, d'avec l'économie occidentale[15]. Mais en réalité, ces méthodes rudimentaires de vente

de petites commodités portables trouvent leur pendant structurel en Occident sous la forme de marchés de quartier, de boutiques et de colporteurs. Quoi qu'il en soit, elles ne constituent qu'un aspect des économies totales de ces différentes sociétés, dans lesquelles les formes d'échange, d'activité bancaire et d'investissement sont beaucoup plus semblables aux nôtres. Il en va de même des villes : qu'une ville soit entourée ou non de murailles, que certaines rues soient le lieu d'un seul artisanat, que les riches et les pauvres vivent côte à côte, voilà autant de facteurs qui peuvent influencer le développement de son économie mais ne sont pas déterminants. La ville poursuit son activité dans les circonstances les plus variées.

L'Occident a perdu le contact avec ce type d'évolution ; à partir du IVe siècle, la disparition progressive de la langue grecque comme objet de connaissance amorce, entre l'Occident et Constantinople, une coupure qui durera jusqu'à la Renaissance. L'expansion du christianisme, qui va de pair avec l'effondrement de l'Empire romain, eut de profonds retentissements sur la vie artistique et intellectuelle. L'Église chrétienne, comme toutes les religions monothéistes, fut d'abord hostile à la plupart des arts, en particulier au théâtre, à la sculpture et à la peinture profane. Le risque était que l'emprise exercée par une croyance dogmatique se traduise par un rétrécissement du champ de l'investigation intellectuelle. Nous avons vu qu'en Occident l'empereur Justinien n'encourageait guère l'enseignement de la philosophie, laquelle était une cible toute désignée du christianisme dans la mesure où elle se demandait si l'Univers résultait ou non d'une création, quels rapports l'humain entretenait avec le divin — autant de questions sur lesquelles la religion chrétienne s'était déjà prononcée avec force. Dans bien des cas, on assista même à un recul du savoir. Ce recul ne fut nulle part aussi manifeste que dans le domaine de la médecine, la dissection du corps humain (« fait à l'image de Dieu ») étant désormais interdite.

Pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, Rome vit affluer jusqu'à elle nombre de médecins érudits, dont Galien, héritier de la grande tradition de l'école hellénistique de médecine d'Alexandrie, où Hérophile pratiquait la dissection anatomique. Disséquer le corps humain étant devenu illégal, Galien dut s'en tenir à la dissection animale. Après la chute de Rome, l'estime accordée au savoir se fit moindre, on s'appliqua à décourager l'expérimentation et l'originalité devint une qualité dangereuse. L'historien des sciences Charles Singer parle de l'attitude anti-scientifique du christianisme à l'égard de la médecine, laquelle traversa, à cette époque, une phase de « désintégration progressive[16] ». Guthrie et Hartley, quant à eux, précisent : « Durant le haut Moyen Âge, la médecine fut alternativement aux mains de l'Église chrétienne et des savants arabes [...] La maladie était un châtiment sanctionnant les péchés, de

sorte qu'elle exigeait uniquement prières et repentir[17]. » Selon Singer, un des aspects du christianisme aurait peut-être été utile : l'emploi des nonnes comme infirmières permit de rendre les soins plus humains, au grand bénéfice des malades. Reste que l'hôpital n'est pas une invention chrétienne et que l'aide aux malades était dispensée dans les grands hôpitaux de Bagdad ou d'ailleurs. La seule véritable contribution de l'Occident sinon au progrès, du moins à la préservation du savoir médical, fut la traduction en latin des textes de médecine grecs conservés dans certains monastères[18]. Le christianisme oriental, quant à lui, offre un tableau un peu plus dynamique. En Perse, les chrétiens de l'Église nestorienne contribuèrent à la transmission du savoir médical classique par la traduction de textes grecs en langue arabe. C'est de Perse aussi que vinrent Rhazès (al-Razi, deuxième moitié du IXe siècle) et Avicenne (980-1037), dont l'ouvrage principal, *Canon de la médecine*, faisait encore autorité auprès de l'école de médecine de Montpellier en 1650. Mais dans la sphère de l'anatomie ou de la physiologie, les Arabes ajoutèrent peu de leur propre cru : ils avaient les mêmes réticences que les chrétiens à l'égard de la dissection du corps humain. En Occident, la dissection ne reprit qu'avec la fondation des écoles de médecine du XIIe siècle. Le renouveau, voire l'extension du savoir dans ce domaine, permit la construction de splendides théâtres d'anatomie dans plusieurs villes du nord de l'Italie, telles que Bologne, Milan et Florence — ces deux dernières villes étant celles où Léonard de Vinci conduira une trentaine de ses explorations. À travers l'histoire de la médecine exploratoire se lit donc un résumé du déclin et de la disparition d'une grande partie du savoir dans l'Occident médiéval.

Mais à l'est et au sud, la situation était différente, du moins sur le plan commercial. La Méditerranée orientale, dans l'ensemble, était moins tributaire, pour sa prospérité, du commerce avec les anciens Nord et Ouest romains. En Syrie, pendant les premiers siècles de notre ère, l'oasis de Palmyre importait toutes sortes de marchandises depuis l'Extrême-Orient, en particulier depuis la Chine et l'Inde comme en témoigne un célèbre Tableau tarifaire datant de 187, dans lequel sont consignés nombre d'articles tels qu'esclaves, pourpre, huiles aromatiques, huile d'olive, aliments salés, bétail, voire prostituées. On a dit des Syriens qu'ils furent les médiateurs de l'Antiquité. Leurs vaisseaux sillonnaient toutes les mers et les banquiers syro-phéniciens étaient présents sur tous les marchés. Des communautés marchandes palmyréniennes s'étaient établies, à l'est, à Doura-Europos, en bordure de l'Euphrate, et, à l'ouest, à Rome. Les fouilles archéologiques ont mis au jour des filets de soie et du jade en provenance de Chine, ainsi que d'autres richesses telles que mousseline, épices, ébène, myrrhe, ivoire, perles et pierres précieuses. Le verre provenait de Syrie, la céramique à vernis vert de Mésopotamie, certaines marchandises arrivaient de

Méditerranée en transitant par Antioche, comme la plupart des articles de luxe[19].

Dans le nord de l'Afrique, à Carthage et au Maghreb, la domination des Vandales n'est plus considérée par les historiens comme une période de déclin économique, le commerce maritime s'étant poursuivi comme avant, tant à ce moment-là qu'à la période suivante, comprise entre la conquête byzantine et l'invasion arabe. Les exportations de céramique sigillée africaine, par exemple, continuèrent jusqu'au VII^e^ siècle. L'invasion byzantine de 533 ne modifia pas cette situation de manière sensible. Des villes comme Carthage semblent avoir bénéficié d'investissements supplémentaires ; le commerce, quant à lui, se vit détourné de l'Europe vers Constantinople et l'Orient avec l'arrivée des Arabes, au milieu du VII^e^ siècle. La province ne manquait ni d'huile ni de céréales et l'on importait des denrées précieuses d'Orient, même si ce commerce-là allait plus tard décliner[20].

La vie urbaine, et notamment l'activité commerciale, eut plus à souffrir du christianisme dans le Nord que de l'islam dans le Sud. À l'est, comme je l'ai expliqué, les grands foyers commerciaux continuèrent leur pratique du commerce lointain, tandis qu'à l'ouest, ce type d'échanges s'effondra avec Rome. Apparurent alors des « cités de prière », des villes où l'élément dominant était ecclésiastique — apparition qui s'explique en partie par l'effondrement du commerce avec Rome, en partie par l'autorité croissante de l'Église. Cette autorité croissante implique un transfert de financement de la municipalité à l'*ecclesia*, de la communauté des citoyens à celle des fidèles. Comme on a pu le faire observer : « C'est une des caractéristiques de l'époque que ce transfert de la munificence qui, des vieux projets civils de construction de bains ou de théâtres, passe à l'édification des bâtiments religieux[21]. » L'Islam aussi avait à se poser la question du financement de ses établissements religieux, mais les exigences étaient moindres. Il y eut de somptueuses mosquées, puis des madrasa, souvent financées par les marchés auxquels ces édifices étaient liés ; mais une institution sans évêques et, d'une manière générale, sans personnel ecclésiastique à temps plein et sans culture monastique se montrait moins coûteuse pour l'économie.

Nous savons de plusieurs sources — dont notamment l'historien S.D. Goitein, qui a consacré sa vie à l'étude des manuscrits hébraïques médiévaux trouvés au XIX^e^ siècle dans un cimetière du Caire — que cette ville maintint avec l'Extrême-Orient un commerce aussi florissant que celui qu'elle avait pratiqué sous la domination romaine[22]. Les marchands juifs et musulmans se rendaient constamment sur la côte de Malabar en Inde occidentale ; de même, l'Égypte accueillait régulièrement des Indiens venus de l'Est[23]. Même chose pour Constantinople. Needham fait référence à la visite à Bagdad d'un savant chinois et, réciproquement, les Européens continuèrent, ici et là, à se rendre en Chine par

voie de terre. Ce qui ne veut pas dire que le déclin du commerce avec l'Occident ne se soit pas fait sentir. Mais s'il était inévitable que le Proche-Orient fût touché par le déclin européen, son commerce était prioritairement tourné vers d'autres pays. L'Europe occidentale venait en bout de circuit. Si ses demandes en matière de produits de luxe venus de l'Orient — épices, textiles, parfums, céramique — chutaient, d'autres marchés restaient disponibles. Les échanges avec l'Afrique du Nord se poursuivirent, comme l'indique la circulation de marchandises entre l'Inde et Tunis qui fut la première chose à attirer l'attention de Goitein. Le Proche-Orient avait en outre ses propres marchés à approvisionner. Le commerce continua donc en s'infléchissant vers l'Orient alors même que les voies occidentales n'avaient plus qu'une importance marginale. L'Inde resta une destination privilégiée des marchands proche-orientaux, comme le prouve l'installation, sur la côte de Malabar, de communautés juives, chrétiennes et musulmanes dont les manuscrits de la Geniza du Caire portent fortement la trace. S'ajoutant à d'autres sources romaines, le célèbre récit maritime *Periplus Maris Erythraei* (*Le Périple de la mer Érythrée*), rédigé aux alentours de l'an 50 de notre ère par un navigateur grec, fait état de nombreuses références à un commerce du poivre pratiqué avec le sud-ouest de l'Inde. Le commerce avec l'Inde conserva toute son importance même après l'époque romaine. Le port franc de Muziris, situé près de l'actuelle Kochi, où sont réputés avoir débarqué l'apôtre saint Thomas, venu en mission évangélisatrice, puis les chrétiens syriens (nestoriens)[24], fut un centre important pour les affréteurs d'Alexandrie, comme en témoigne un papyrus précisant, vers l'année 150 de notre ère, les dispositions contractuelles du transport des marchandises depuis un port de la mer Rouge jusqu'aux entrepôts douaniers d'Alexandrie. L'hypothèse d'un déclin de ce commerce entre le IIe et le IVe siècle ne semble donc pas fondée. Au IVe siècle encore, les navires marchands indiens assuraient le transport du poivre en Égypte pour le marché romain. De fait, l'Inde occidentale continua d'être un foyer important d'échanges commerciaux pour les communautés chrétienne, juive et musulmane bien au-delà de l'époque attestée par les manuscrits de la Geniza.

Pendant ce temps, la Turquie et la Syrie fournissaient des marchés alternatifs pour les denrées en provenance de Chine, d'Iran et du Caucase. L'orientation des échanges était essentiellement non européenne. C'est dans ce commerce oriental que Venise prit pied, bientôt suivie, du côté ouest de l'Italie, par Gênes, Parme ou Amalfi, autant de villes disposées à profiter de l'élan donné à l'économie européenne, en ce nouveau millénaire, par les croisades et la pénétration de l'Europe occidentale en Méditerranée.

Venise, en effet, ne fut pas la seule puissance méditerranéenne à rouvrir le commerce entre l'Europe, l'Asie et l'Afrique. L'une des villes italiennes dont le

sort fut lié au renouveau du commerce en Méditerranée orientale n'appartenait ni à la province vénitienne ni à la province toscane — d'où viendront les grandes familles de marchands comme les Médicis (à Florence) ou les Datini (à Prato) — mais à la Campanie : je veux parler d'Amalfi (et de Ravello), ville proche de Salerne, au sud, et de Naples, à l'est, alors sous tutelle angevine. Amalfi et Ravello avaient eu très tôt une intense activité marchande (*mercatantia*). En 836 déjà, les princes lombards avaient concédé aux Amalfitains une « exceptionnelle liberté de mouvement[25] ». Ceux-ci s'étaient montrés prompts à l'utiliser, pratiquant avec Byzance, la Syrie et l'Égypte le commerce de céréales, d'huile et de bois de construction, en échange de soieries et d'épices, dont ils revendaient une partie à l'Afrique du Nord aghlabide et à la Sicile pour obtenir de l'or, denrée alors rare en Occident. Les marchands amalfitains commencèrent à entretenir des relations commerciales avec Constantinople, Le Caire, Antioche et même Cordoue dès le x^e^ siècle, et l'on sait qu'ils formaient une communauté substantielle dans la Jérusalem du xi^e^ siècle. Il était courant à l'époque, pour les transactions locales, de faire usage des monnaies byzantine et fatimide, ce qui donne une idée de l'impact du commerce à longue distance dans cette région du monde. Les villes italiennes, sous l'effet de la domination lombarde, renouvelèrent une partie des réseaux commerciaux tournés vers Byzance et l'Orient. Ce renouveau n'est guère imputable à l'Antiquité classique ou au féodalisme, mais représente une renaissance plus générale de la culture mercantile.

Les activités commerciales d'Amalfi furent pour la ville une source de prospérité. Cette réussite, cependant, ne saurait être dite purement chrétienne ou occidentale, dans la mesure où le Mezzogiorno était diversement peuplé et où s'y côtoyaient, outre la communauté chrétienne, une communauté juive et une autre musulmane, chacune ayant une part active dans l'échange commercial : c'était une société multiculturelle, fait que reflètent les arts promus par la *mercatantia* en territoire amalfitain. Par exemple, les portes en or des cathédrales furent fabriquées à Constantinople, vers 1061. Décrivant cette activité commerciale, Jill Caskey y décèle un « capitalisme larvaire[26] », qui contredit non seulement les valeurs chrétiennes, mais aussi d'autres valeurs concernant l'usure défendues par les religions abrahamiques. Là comme ailleurs, la religion contestait l'activité mercantile, qui finit cependant par triompher ; la manière dont les marchands contribuèrent au changement de régime fait partie du processus lui-même.

Une grande partie de la production artistique d'Amalfi était commanditée par les marchands, notamment par la grande famille des Rufolo de Ravello que célèbre Boccace dans l'un de ses premiers écrits, une *novella* consacrée à la vie

mercantile. L'histoire, cependant, en illustre aussi bien les dangers que les succès. La famille fut en effet accusée de corruption, et le père fut exécuté en 1283 par Charles II d'Anjou, qui de prince de Salerne devint roi de Sicile, pays placé par ordre du pape sous l'autorité de la Maison d'Anjou à partir 1265[27].

Parce qu'elle entretenait des liens avec l'Islam, l'Espagne méridionale, à l'instar de certaines parties de l'Italie, conserva sa place dans le réseau commercial méditerranéen. À l'évidence, les musulmans, dont on est fondé à penser qu'ils contribuèrent à l'effondrement du commerce européen en Méditerranée[28], maintinrent leurs contacts avec les territoires conquis en Espagne après 711. Les échanges entre l'Andalousie et l'Afrique continentale non seulement se poursuivirent, mais s'intensifièrent[29] ; de même entre la Sicile et l'« Ifriqiya » (la Tunisie). À considérer la Méditerranée du point de vue de l'Europe occidentale d'aujourd'hui, on court le risque d'une image sérieusement déformée culturellement et historiquement parlant. Nous devons donc nous réorienter, comme Frank nous y a invités[30]. L'Orient, en effet, n'a pas eu à souffrir de la même manière que l'Occident. Le maintien, à l'est et au sud, de la culture économique, scientifique et urbaine au cours de la période post-romaine se révélera décisif bien plus tard, en permettant à l'Europe occidentale de se reprendre après la chute de Rome et le premier « féodalisme », lesquels s'accompagnèrent de la disparition du commerce et de la vie urbaine, ce qui eut pour effet de déplacer l'accent sur l'agriculture et les campagnes.

Très différent aussi, entre l'Orient et l'Occident, fut le rôle de l'armée. L'armée représentait une institution importante — à l'intérieur, pour le maintien de la loi et de l'ordre, et à l'extérieur, pour la défense et les conquêtes. À quoi s'ajoute qu'elle fournissait un marché pour certains biens, tels que la céramique sigillée, et divers services. Contrairement à l'Occident, l'Orient « parvint à garder ses institutions militaires relativement intactes[31] ». L'armée « demeura une institution soumise à l'autorité impériale plutôt qu'une force indépendante susceptible d'imposer ses conditions à des maîtres symboliques[32] ». L'Occident, en revanche, subit la domination tant de la force militaire que des bandes tribales. Il était donc inévitable que les seigneurs locaux assument des charges militaires liées à leurs territoires et aux habitants qui les peuplaient — autant de conditions qui fournirent la base de la décentralisation et du service armé propres au féodalisme. Cette forme d'organisation sociale, là encore, ne constitue donc pas tant une étape dans la marche de la civilisation qu'une réaction de l'Occident au déclin.

Lorsque Chris Wickham, par exemple, analyse le passage du monde antique au féodalisme, il ne décrit nullement une situation démocratique, bien au contraire. Le monde antique se caractérise, selon lui, par l'existence d'un fort

gouvernement central à Rome dont les armées sont entretenues grâce à un impôt de plus en plus élevé, qui finit par excéder le coût du loyer exigé pour les terres. C'est l'hostilité à ce type d'imposition qui encouragea les paysans à se mettre sous la protection des latifundistes, lesquels prirent en charge l'impôt, le considérant comme une part du loyer. Les latifundistes eux-mêmes, pour des raisons de fiscalité, étaient en passe de prêter allégeance aux régimes germaniques, et l'organisation de l'armée se faisant sur la base d'un recrutement plus local que national, l'impôt haï finit par disparaître, cédant la place au système de loyers et de prestations locales. Mais la transition ne fut pas immédiate ; les latifundistes furent les premiers à initier le mouvement après 568[33].

LE PASSAGE AU FÉODALISME

Il ne s'est donc pas opéré de transition généralisée de l'Antiquité au féodalisme sauf en Occident et dans l'esprit de ses spécialistes. Quoi qu'il en soit, même en Occident le féodalisme n'a pas succédé immédiatement au monde antique. Analysant le passage de l'Antiquité au féodalisme, Anderson souligne l'importance de l'effet « catastrophique » plutôt que « cumulatif » des événements qui ont entraîné la fin de l'ancien monde. La régression qu'a connue l'Europe, cependant, a permis, selon lui, d'ouvrir la voie « à l'introduction dynamique du nouveau mode de production né de la démolition du monde antique[34] ». C'est la « concaténation de l'Antiquité et du féodalisme » qui a donné naissance à ce nouveau mode de production. Selon Anderson, l'élément antique est absent de ce qui constitue l'équivalent le plus proche, en dehors de l'Europe, du féodalisme — à savoir le Japon, par ailleurs similaire à l'Europe sous bien d'autres aspects[35]. En même temps, Anderson a une vue négative de l'agriculture romaine, qu'il étend à l'ensemble de l'économie, insistant sur l'existence d'un décalage entre les accomplissements intellectuels et politiques du monde gréco-romain et le « socle économique étriqué sur lequel ils reposent[36] ». « Les superstructures du monde antique » se sont en fait prolongées, sous des formes aménagées, à travers l'Église, qui a œuvré à la destruction de l'administration gréco-romaine. « Du point de vue des superstructures, la civilisation de l'Antiquité est restée supérieure à celle du monde féodal pendant un millénaire — jusqu'à l'époque qui s'est elle-même donné le nom de Renaissance, pour mieux signaler la régression qui avait eu lieu entre-temps[37]. » Toujours selon Anderson, c'est le maintien de l'Église, devenue la gardienne de la culture écrite, qui a comblé le fossé entre les deux mondes. Reste que c'était une culture d'un type extrêmement restreint, qui excluait délibérément la majeure partie du savoir classique.

Pour Anderson, ce n'est donc pas la « superstructure » mais l'« infrastructure » — l'économie — que l'on peut dire orientée vers le progrès, pendant la période médiévale. Parlant du monde classique, Anderson décrit le contraste entre le statisme de son économie (qui s'oppose au dynamisme du féodalisme) et « la vitalité de sa culture et de ses super-structures ». Childe, lui aussi, minimise çà et là l'apport des Romains à l'économie, déclarant, par

exemple, que Rome « n'a libéré aucune force de production nouvelle[38] ». Selon cette thèse, l'usage massif d'esclaves dans l'agriculture romaine aurait freiné le progrès technique, la main-d'œuvre humaine étant moins coûteuse que les machines. Childe considère que l'esclavage a entravé l'« expansion de l'industrie[39] ». Bien qu'il résulte d'un effondrement spectaculaire en Europe occidentale, le « féodalisme » passe pour un progrès en vertu essentiellement de l'idée, défendue notamment par les historiens marxistes traditionnels, que « le mode de production servile a conduit à une stagnation technique : rien en lui n'incitait à un progrès qui aurait conduit à réduire la main-d'œuvre[40] ». Ces auteurs, cependant, ont choisi d'ignorer le fait que la période fut au contraire riche en « innovations », ce qui devrait conduire à modifier certaines affirmations concernant les sociétés esclavagistes[41]. Par ailleurs, le mode de production servile n'entraîne pas automatiquement la stagnation économique. Bien qu'elle eût recours aux esclaves — ou peut-être pour cette raison même —, l'agriculture romaine produisait en excédent, ce qui non seulement assurait à l'aristocratie terrienne un confort de vie luxueux, mais aussi permettait qu'à l'exportation de céramique, de textiles et de meubles s'ajoute, par exemple, celle du vin.

Les innovations techniques ne débouchaient pas nécessairement sur une « économie de la main-d'œuvre ». Comme l'a montré Boserup[42], en effet, les progrès techniques sont parfois une source d'augmentation plutôt que de diminution du travail. Si le progrès implique la capacité à produire la même quantité de marchandises en utilisant non plus deux esclaves mais un seul, il faut qu'il y ait une incitation à l'adopter. En Sicile et dans les possessions carthaginoises, les grandes propriétés terriennes cultivées par les esclaves ou par les serfs étaient gérées « scientifiquement, selon des principes capitalistes[43] ». Les Romains, en effet, instaurèrent dans toute l'Europe des « formes capitalistes[44] ». Main-d'œuvre servile et gestion capitaliste ne sont nullement contradictoires. Dans leur analyse de la production de sucre par les esclaves des Caraïbes, Mintz et Wolf appellent « capitalisme avant la lettre[45] » l'innovation que représente l'introduction des machines. La possibilité d'en finir avec la production servile fut considérée comme l'un des effets positifs de la chute de l'Empire romain en Occident, ce qui ne veut pas dire que l'esclavage disparut entièrement. Comme le précise Anderson, « la notion d'Antiquité n'est utilisée qu'appliquée à la Grèce et à Rome, et il en va de même pour l'idée associée de "mode de production servile"[46] » ; mais certains auteurs européens ont signalé le maintien de l'esclavage, à tout le moins, sur une période beaucoup plus longue — jusqu'à l'établissement du « féodalisme »[47]. Et même plus tard, grande fut l'implication de l'Europe dans la capture et la vente d'esclaves au monde

musulman, dont elle fit l'une de ses principales exportations[48]. Malgré tout, bien des auteurs persistent dans l'idée que le mode de production servile a disparu avec l'Antiquité, ce qui leur permet de faire du féodalisme — comme avant lui, de l'Antiquité — l'une des étapes menant en droite ligne au capitalisme. Reste que ce n'est pas là l'unique conception de l'économie médiévale. « Sur le plan économique, écrit l'historien de l'agriculture européenne Slicher van Bath[49], le système du domaine seigneurial n'était pas très satisfaisant. On produisait à peine plus que ce qui était nécessaire pour la consommation privée, il n'y avait ni accumulation du capital ni division du travail. » Dans les premiers temps, au moins, ce système engendra un déclin de la production, comme il engendra incontestablement un déclin du savoir et, d'une manière plus générale, de la « superstructure ». La remontée fut lente.

Sur la question de l'agriculture romaine, il existe cependant des conceptions plus positives que celle d'Anderson — plus positives au point qu'elles ne peuvent que modifier l'idée que le passage au féodalisme a représenté un progrès. Keith Hopkins[50], qui soutient tout en les nuançant les vues de Finley sur l'économie antique, affirme que la production agricole de l'ensemble du monde romain s'est accrue avec l'augmentation du nombre de terres mises en culture. Dans le nord de l'Europe, où les terres étaient plus lourdes, on utilisait une charrue plus robuste tirée par au moins une paire de bœufs et équipée d'un soc et d'un versoir en fer, grâce à laquelle on pouvait retourner le sol au lieu de se contenter d'en gratter la surface comme avec la charrue méditerranéenne. L'autre accroissement fut celui de la population dans les campagnes, mais aussi dans les villes, où résidaient les artisans et les petits commerçants. Cette augmentation entraîna à son tour une demande plus grande de denrées alimentaires, une division plus importante du travail ainsi qu'un accroissement de la productivité par tête. On avait déjà pu observer ces deux derniers phénomènes au Ier siècle, comme conséquence de la diffusion à tout l'empire de critères de productivité établis plus tôt dans diverses zones de la Méditerranée orientale. Plusieurs progrès avaient permis cela, tels que « l'utilisation plus large d'outils en fer, le perfectionnement des outils agricoles (l'invention du pressoir, par exemple) ou tout simplement l'existence de manuels d'agriculture — autant d'indications qu'un effort était fait pour rationaliser l'utilisation de la main-d'œuvre, notamment de la main-d'œuvre servile[51] ».

Hors du domaine de l'agriculture, on enregistra aussi un accroissement de la productivité, la force musculaire bénéficiant désormais du « secours du levier, de la poulie et de la roue dentée, intégrant la maîtrise du feu, de l'eau (pour les moulins, dans l'Antiquité tardive, et pour le lavage des minerais) et du vent (pour les voiles des navires, non pas pour les moulins) et la compétence

technique. » Des « progrès » se firent jour dans le domaine de la construction (avec l'utilisation du béton, par exemple) ; de la mécanisation avec l'invention de la roue de moulin et le perfectionnement de la régulation du flux de l'air dans la fusion du fer ; des transports, avec l'augmentation du tonnage des navires et l'expansion des unités de production. Dans toutes ces activités, l'utilisation du fer — métal relativement peu onéreux dans la mesure où l'on trouvait quasiment partout du minerai de fer — facilita grandement le développement de certaines formes de mécanisation.

Ce n'est donc pas d'une simple « supériorité culturelle » (au sens limité de « culture élevée » et de « superstructure ») dont les Romains firent preuve, puisqu'ils transformèrent la physionomie de l'Europe avec leur architecture urbaine, leurs viaducs, leurs hypocaustes, leurs théâtres et leurs thermes. Leur reviennent aussi l'élaboration de codes juridiques, d'œuvres littéraires, ainsi que la construction d'écoles et la diffusion de spectacles en tout genre. Rien de tout cela n'aurait pu se faire sans une économie florissante. Celle-ci avait amplement recours à la main-d'œuvre servile tant pour l'agriculture que pour la construction des grands conglomérats urbains : Rome elle-même, mais aussi de petits centres provinciaux en Britannia ou les splendides cités syriennes de Palmyre et d'Apamée. Tout cela représente infiniment plus que de l'écume moussant sur une infrastructure statique. Et il est clair que cela donne de la période féodale une image non pas tant dynamique (comme certains ont pu le prétendre) qu'étriquée et marginale.

On doit toutefois mettre au compte du haut Moyen Âge certains progrès dans le domaine de l'agriculture. L'utilisation de la charrue[52] s'est transformée, notamment, mais seulement dans le sens d'un perfectionnement de l'usage antérieur. À quoi s'ajoutent un certain nombre d'inventions « qui témoignaient du progrès fait sur l'ère romaine. Certaines venaient d'ailleurs mais auguraient déjà du tour d'esprit technique qui allait si bien caractériser la civilisation de l'Europe occidentale[53] ». Personne ne met en doute les prouesses techniques que l'Europe allait accomplir plus tard. Mais on voit mal comment des inventions venues d'autres parties du monde peuvent être l'indice d'un tour d'esprit technique proprement européen, sinon par le raisonnement. « Puisque nous l'avons eu plus tard, c'est donc que nous l'avions déjà alors », grâce auquel cet hypothétique « tour d'esprit » technique fait partie de notre héritage mental imaginaire. En fait, l'innovation que représentaient ces techniques importées était plutôt l'indice de l'inventivité d'autres peuples, notamment des Chinois[54]. Selon Lynn White (1962), les principales inventions adoptées à l'époque sont l'éperon, le fer à cheval et le moulin à eau. L'éperon, dont l'intérêt est essentiellement militaire, est arrivé en Europe en transitant par les pays arabes,

comme la plupart des innovations relatives aux chevaux et à leur dressage. Le fer à cheval a fait son apparition au IXe siècle, en même temps que le nouveau harnais (le collier d'épaule) ; il provenait sans doute de l'Empire byzantin et a représenté, pour la traction, le même progrès que l'éperon pour la mobilité. Le moulin à eau, utilisé en Chine dès l'an 31 pour les fours à combustion, est apparu en Europe vers la fin de la domination romaine, sa roue brassant l'eau des aqueducs pour la meunerie. Son usage a très lentement gagné l'Arabie au IVe siècle, puis l'Europe occidentale jusqu'à la Grande-Bretagne, qu'il a atteinte au VIIIe siècle. En Europe, le moulin à eau servit d'abord à moudre le grain ; ce n'est que plus tard qu'il connut d'autres applications telles que l'extraction d'huile, le foulage des peaux dans les tanneries, le laminage des métaux, le débitage du bois, la pulvérisation des pigments et, à partir du XIIIe siècle, la fabrication du papier. En anglais, le mot « mill » (moulin) en est venu à désigner tout appareil mécanisé ; ainsi William Blake peut-il parler des « *dark Satanic mills* » pour désigner les symboles de la Révolution industrielle.

Malgré ces divers progrès, la civilisation était d'une manière générale en déclin, comme l'admet Anderson. Combien de temps s'écoula-t-il avant que l'Europe occidentale ne connaisse de nouveau les théâtres et les bains publics ? Combien de temps, avant que le système éducatif ne puisse se redresser ? Combien de temps, avant le retour d'une cuisine élaborée ? Avant que l'art et la littérature profanes ne refassent leur apparition de manière significative ? Quand enfin le retour se fit, c'est le mot de « Renaissance », de renouveau de la culture classique, qui s'imposa. Mais ce fut une longue attente, ponctuée de résurrections périodiques comme ces prétendues « renaissances » de la période carolingienne et du XIIe siècle.

LE RENOUVEAU CAROLINGIEN ET LA NAISSANCE DU FÉODALISME

La chute de l'Empire romain n'entraîna pas automatiquement la naissance du « féodalisme », même si certains ont pu voir sa préfiguration dans l'autarcie de la *villa* de l'époque romaine tardive[55]. Le féodalisme propre au Moyen Âge de l'Europe occidentale, qui passe pour unique aux yeux de maints spécialistes, fut précédé par des « temps obscurs » — à telle enseigne que certains ne le font débuter qu'avec la naissance de l'État carolingien aux VIIIe et IXe siècles, qui marqua, selon Anderson, « un véritable renouveau administratif et culturel » dans tout l'Occident. Mais ce qu'a surtout permis l'époque, c'est « l'émergence progressive, sous l'appareil du gouvernement impérial, des institutions fondamentales du féodalisme[56] ».

C'est un trait distinctif de l'époque carolingienne, dit-on, que l'existence de grandes propriétés terriennes fondant l'économie rurale ; on y voit volontiers « l'expression et le moteur de son dynamisme », l'exploitation de la terre par les paysans se faisant en échange de la prise en charge des loyers et d'un certain nombre de services[57]. C'est à ces grandes propriétés foncières que l'on fait généralement remonter « les prémices de l'économie européenne[58] ». Certains de ces domaines étaient immenses, mais rares étaient ceux qui vivaient en autarcie complète ; c'est pourquoi la tendance générale, entre le VIIIe et le Xe siècle, était déjà à la « monétisation des tributs[59] » et à la participation à des opérations de marché. C'est aussi la période où certains domaines investirent massivement dans les moulins à eau, plus répandus cependant dans l'Antiquité tardive qu'on ne l'a longtemps pensé[60]. Enfin, de nombreuses fouilles ont permis de révéler l'existence d'un artisanat urbain diversifié. Certains savoir-faire étant même commercialisés par des marchands indépendants, le commerce, notamment dans le Nord, amorça un lent processus d'expansion et ces régions se repeuplèrent.

Outre les « causes » du féodalisme, sa datation et sa distribution fournissent aussi matière à discussion en ce qui concerne la période carolingienne. La datation, à l'évidence, dépend pour une bonne part de la distribution, dans la mesure où il s'agit de savoir, d'une part, « si le féodalisme est un phénomène purement européen » et, d'autre part, « à quel moment il est apparu (ou a

disparu) ». Rendant compte du XIVe et dernier volume de la *Cambridge Ancient History*, Garth Fowden conteste la validité de la périodisation qui situe la fin de l'Antiquité en Occident en l'an 600 de notre ère, ou pis en 310, avec l'avènement de Constantin (cf. l'édition antérieure)[61]. Cette dernière date néglige le fait que Constantinople, la « nouvelle Rome » orientale, « disposait à la fois d'un empereur et d'un évêque, heureuse situation qui allait durer encore huit siècles et demi[62] ». L'empereur Justinien (482-565), de fait, « nourrissait sincèrement le rêve d'une réunification de l'Empire romain ». Ses successeurs tournèrent donc leur regard vers l'Orient, en particulier après que les invasions musulmanes eurent entraîné la rupture des communications avec l'Occident. Fowden y insiste : il faut replacer la diffusion de l'islam par rapport au judaïsme et au christianisme, voir qu'il a apporté une « vision neuve et plus claire du divin », qui a permis l'instauration d'un continuum allant de l'Afghanistan au Maroc, favorisant ainsi l'unification des diverses parties — méridionale, orientale et occidentale — de la Méditerranée. Dire que l'Antiquité a pris fin en l'an 600, c'est exclure l'importance de l'islam pour le rattacher au monde asiatique et à ses différences. C'est aussi négliger les continuités qui se sont opérées à tous les niveaux. Aussi Fowden conclut-il qu'il serait plus judicieux de dater de l'an 1000 le passage de l'Antiquité au féodalisme.

Une tradition de l'historiographie française s'est engagée dans la même voie, mettant l'accent sur des changements politiques intervenus plus tard qui ont été considérés soit comme radicaux (assimilables à une révolution), soit comme progressifs (de l'ordre d'une mutation). Cette tradition situe le « féodalisme » bien au-delà de la période carolingienne, vers 1000 après J.-C. ; certains historiens français le décrivent comme une « rupture brutale », une « tempête sociale[63] ». D'autres, à l'inverse, récusent l'idée d'un changement radical, plaidant plutôt en faveur d'un modèle plus nuancé, plus progressif. Ils rejettent l'hypothèse d'une période particulièrement violente entre 1000 et 1200 — soit l'intervalle séparant des gouvernements relativement stables — qui aurait notamment débouché sur un changement économique spectaculaire ; rien, selon eux, ne permet d'imaginer que la violence des seigneurs fut l'instrument par lequel la classe dominante instaura un nouveau type de servitude[64]. Pour l'un et l'autre groupe, cependant, le féodalisme reste le prélude indispensable à la modernité européenne. « La féodalisation du XIe siècle est perçue comme la condition préalable nécessaire à la naissance de l'État moderne[65]. »

Précurseur, le féodalisme passe pour tel parce que la modernité n'est pas considérée comme caractérisant l'époque précédente. On a pu dire, en effet, que dans « le mode de production féodal » naissant, « ni le travail ni le produit du travail ne constituent une marchandise », puisque c'est un mode de production

dominé par la terre et par une économie naturelle[66] ». Slicher van Bath, quant à lui, écrit que « d'un point de vue économique, on peut considérer la chute de l'Empire romain et le passage de l'Antiquité au Moyen Âge comme une régression d'une économie monétaire à une économie naturelle[67] », mais ajoute que cette « économie naturelle » a néanmoins fini par produire une composante urbaine.

On ne sait pas très bien ce qui constitue une « économie naturelle », mais à l'évidence ce type de reconstruction ne vise que l'Europe occidentale, en se fondant sur le seul phénomène de la disparition puis de la renaissance des villes (nous avons vu qu'une plus grande continuité avait opéré ailleurs). Selon cette perspective, l'Orient, dont l'histoire passe pour radicalement différente, n'aurait pas connu le Moyen Âge (« moyen » entre quoi et quoi ?) ni le « féodalisme » ; en effet, la ville, tout comme la manufacture et le commerce, continua à être florissante, même si certaines nuances s'observent lorsqu'on compare avec l'Occident. De même pour la Méditerranée orientale. L'existence de villes, voire de cités-États, en Syrie, par exemple, est attestée jusqu'aux croisades[68]. Il n'est jusqu'à l'Italie où « la civilisation urbaine de l'Antiquité tardive ne s'effondra jamais complètement, l'organisation politique de la ville se fondant au pouvoir ecclésiastique [...] à partir du xe siècle[69] ».

L'un des problèmes, lorsqu'on s'attache à définir les transformations de la vie sociale selon la catégorie très générale des modes de production, est, outre le caractère formel de la définition, le fait qu'ils reçoivent souvent une interprétation réductrice fondée sur une distinction radicale entre infra-structure et superstructure. Or ce qu'on appelle l'« infrastructure » est profondément affecté par ce qui se passe à d'autres niveaux, et les transformations qui s'opèrent au sein des systèmes de savoir ont souvent de grandes répercussions sur l'économie. De ce point de vue, on peut dire qu'elles jouent un rôle important au niveau de l'infrastructure. Quoi qu'il en soit, la production agricole elle-même dépend non seulement d'un certain nombre de techniques au sens restreint du terme, mais aussi du transport (de la construction des voies romaines, par exemple), des méthodes utilisées pour le semis et la culture des plantes, du type d'organisation et de main-d'œuvre employé.

Malgré ces objections fondées concernant la nature des progrès advenus à l'époque féodale, les historiens occidentaux persistent à considérer le cours de l'histoire humaine en fonction de ce qui s'est passé dans leur portion de l'Europe. L'Antiquité et le féodalisme s'inscrivent pour eux dans une chaîne inédite d'événements qui mène au capitalisme occidental. Tout ce qui n'entre pas dans cette chaîne constitue, selon l'expression de Marx, « l'exception asiatique ». Pourtant, à considérer la situation sous l'angle mondial, c'est

assurément l'Occident qui constituait « l'exception » pendant cette période. Il avait subi ce que tout le monde s'accorde à appeler un « véritable cataclysme » dont il peinait à se relever dans bien des domaines. Anderson, à l'instar d'autres historiens tels que Lynn White, souligne les progrès techniques accomplis au Moyen Âge, leur opposant (de façon critiquable) l'économie « statique » non seulement de l'Asie, mais aussi de la période romaine. Par exemple, il fait observer que si les Romains ont repris le moulin à eau de Palestine, et donc d'Asie, ils n'en ont pas généralisé l'usage (bien que de nouvelles preuves attestent aujourd'hui qu'il était plus répandu qu'on ne l'a longtemps pensé). En Occident comme en Orient, l'eau est un élément qu'il a fallu beaucoup de temps pour maîtriser. On ne peut contester les progrès significatifs accomplis par les Romains à cet égard, avec leurs aqueducs, leurs hypocaustes, les systèmes complexes d'acheminement de l'eau qu'ils construisirent à Apamée, en Syrie, ou au pont du Gard, aux portes de la Provence. C'est avoir une vision réductrice de l'économie politique que de se concentrer uniquement sur les techniques agricoles entendues au sens restreint du terme ; et même ainsi, on ne peut considérer que Rome ait fait preuve de statisme si l'on pense aux accomplissements que représentent l'introduction et l'extension des cultures, l'utilisation du moulin à eau et l'efficacité du système de production romain.

Quant à la dimension de « progrès » de la société européenne pendant la période féodale, il ne fait pas de doute que l'agriculture vit sa productivité s'accroître avec le temps, mais elle était partie de très bas. Cette productivité reste néanmoins bien inférieure à celle de l'agriculture irriguée du Proche-Orient, de l'Afrique du Nord et du sud de l'Espagne, pour ne rien dire de celle de l'Extrême-Orient[70], « la Chine ayant mis au point, dès la fin du XIIe siècle, ce que l'on peut probablement considérer comme l'agriculture la plus évoluée au monde, qui ne trouvait de rivale que dans l'agriculture indienne[71] ». On a pu parler d'une « révolution verte » dans l'empire du Milieu, que certains situent au VIe siècle et d'autres plus tard[72]. En Europe, l'agriculture progressa bel et bien entre le VIIIe et le XIIe siècle. Mais de combien ? La divergence d'opinion est radicale entre ceux qui, comme Anderson et Hilton, considèrent que le progrès fut immense, et ceux que celui-ci semble moins impressionner.

LA GUERRE ÉQUESTRE

S’agissant non plus des moyens de production ou de communication, mais des moyens de destruction, on rattache souvent l’essor du féodalisme en Europe à l’introduction de la guerre équestre[73]. En réalité, le combat à cheval fit son apparition bien avant ce que les historiens considèrent comme la période féodale, soucieux qu’ils sont de mettre l’accent sur un tout autre ensemble de transformations politiques et économiques. L’introduction de cette forme de combat, et donc les débuts de la chevalerie, résulta d’événements internationaux. Entre 370 et 1000, l’Europe dut faire face à un certain nombre de problèmes provenant des steppes qui délimitaient sa frontière orientale ; elle vit, en effet, arriver de fortes vagues d’immigration asiatique, contrecoup des turbulences survenant dans des pays aussi lointains que la Chine[74]. La pénétration des Avars dans le continent européen entraîna le déplacement d’un certain nombre de peuples germaniques en Italie, en Espagne, en Gaule et en Angleterre, tandis que les Slaves occupaient la majeure partie des Balkans. L’une des réponses des gouvernants fut d’ordre militaire et consista en l’introduction d’une cavalerie lourde utilisant l’étrier, invention orientale grâce à laquelle le cavalier pouvait désormais rester en selle tout en maniant la lance ou le sabre. Les historiens occidentaux considèrent souvent que la cavalerie fut inventée par Charles Martel à la bataille de Poitiers, en 733 — bataille dont l’issue victorieuse sauva l’Europe de la pénétration des Infidèles, comme les en ont convaincus l’épopée et la légende. Mais en fait, l’expédition ne représenta guère plus qu’une incursion mineure pour les musulmans[75], qui étaient infiniment plus préoccupés par la défaite qu’ils subissaient au même moment devant Constantinople. Quoi qu’il en soit, les pièces maîtresses de ce nouvel équipement militaire censé avoir sauvé l’Europe venaient bel et bien d’Orient.

La Chine du IIIe siècle connaissait assurément l’étrier, que l’on fabriquait en bronze ou en fonte. La cavalerie lourde avait été utilisée par les Perses et les Byzantins, ainsi que par les armées islamiques, les « archers à cheval » ayant fait leur apparition au Moyen-Orient plusieurs siècles auparavant. Toutes les formes de guerre équestre nécessitent des dépenses considérables en matière d’équipement[76], ce qui explique l’hypothèse souvent suggérée selon laquelle l’obligation coûteuse d’entretenir une cavalerie lourde serait au fondement du

système féodal. Les guerriers à cheval pouvaient compenser leurs dépenses de deux manières : soit par le butin, soit grâce aux tributs versés par la paysannerie locale en échange de leur défense. Les cavaliers du royaume de Gonja en Afrique occidentale tablaient aussi sur ce type de compensation, à cette différence près que leur domination était plus limitée, la récompense prenant toujours la forme d'un butin de guerre plutôt que d'un tribut paysan. Ainsi, je me suis toujours inscrit en faux contre l'assimilation de la situation africaine au « féodalisme » européen, l'agriculture ne produisant guère de « surplus » pour les familles ou pour les chefs lorsqu'elle fait usage de la houe manuelle, et non de la charrue tirée par un bœuf ou par un cheval. Quelques comparaisons peuvent être faites, cependant, en ce qui concerne les techniques, le type de support utilisé et les attitudes.

En résumé, rien ne nous oblige à accepter l'idée que le Moyen Âge européen fut une période de « progrès » eu égard à l'évolution de la société, même si c'est là ce que la plupart des penseurs européens aimeraient nous faire croire[77]. Parmi eux, il y a tous ceux qui souscrivent à la théorie selon laquelle cinq stades jalonneraient l'évolution de la société humaine, qui procéderaient nécessairement les uns des autres : le stade « communautaire » ou « tribal », puis l'asiatique, l'antique, le féodal, et enfin le stade bourgeois (le capitalisme)[78]. Le « stade antique » correspond à « l'histoire de villes fondées [...] sur l'agriculture », dans laquelle l'économie servile est dominante malgré la présence de quelques marchands. Mais de cette situation naît le féodalisme, encore qu'on peine à voir quel progrès de l'Europe sur l'Asie celui-ci représente.

D'incontestables progrès dans la qualité de la vie furent accomplis au Moyen Âge, mais ils sont bien en retrait comparés à ce que représente, au Moyen et en Extrême-Orient, la production irriguée, la persistance des villes et l'essor des cultures. La supériorité occidentale ne s'est véritablement manifestée qu'après la Renaissance, laquelle prit appui sur la réussite des villes italiennes dans le domaine de la manufacture et du commerce, en particulier dans le secteur textile ; ce sont en effet ces villes qui, en Europe, ouvrirent la voie au capitalisme industriel et à la finance tout en se montrant à la pointe du savoir et de l'ambition esthétique. Cette supériorité fut rendue possible grâce à des transformations s'opérant non seulement dans le mode de production, mais aussi dans le mode de communication — ainsi l'arrivée, certes tardive, de la presse typographique et du papier, tous deux en provenance de Chine, mais appliqués désormais à l'écriture alphabétique.

L’ESSOR DU COMMERCE ET DE LA MANUFACTURE

Le travail des historiens de la médecine a permis de faire la lumière sur la première phase d’appropriation de la science arabe par les médecins européens de l’époque carolingienne ; c’est là un phénomène qui reflète la reprise du commerce au long cours en Méditerranée et dont les répercussions ne se limitent pas à la sphère économique. Il s’inscrit dans un processus plus large de renouveau — la « Renaissance carolingienne » — qui, outre l’expansion du savoir et la construction d’écoles, impliqua aussi le développement du commerce et de la manufacture. « Un rapide examen des importations de soie fournit la preuve d’un mouvement certes sporadique mais quantitativement révélateur[79]. » Le commerce reprit réellement en Europe avec les échanges réciproques qui s’établirent entre le continent et le Levant ; amorcée à la fin du VIIIe siècle, la reprise ne devint significative qu’aux Xe et XIe siècles « lorsque s’accélérèrent les échanges qu’entretenait Venise avec d’une part l’Italie du Sud, et, de l’autre, avec les pays du Proche-Orient[80] ». Le commerce de la zone méditerranéenne avec l’Occident connut alors une reprise (il n’avait jamais cessé entre les ports orientaux et ceux du nord de l’Afrique), dans laquelle certains ont vu les « origines » mêmes du capitalisme. Ce qui est vrai, dans une large mesure —, pour l’Occident médiéval. En effet, l’expansion du commerce signifiait la reprise des contacts avec les grands ports francs de la Méditerranée orientale, avec Constantinople et Alexandrie, mais aussi avec nombre de centres plus petits qui n’avaient pas subi d’effondrement, contrairement aux villes d’Occident, et disposaient de longue date d’une économie mercantile. Ce sont ces contacts qui ouvrirent la voie à la lente récupération de l’Europe, en lui fournissant des marchandises de luxe et des produits de consommation courantes, ainsi que le bénéfice d’innovations techniques, de tout un savoir classique, d’influences littéraires et scientifiques.

Il y avait deux types de marchands à l’époque carolingienne : ceux qui travaillaient pour le compte des grandes propriétés ecclésiastiques et nobiliaires, et ceux qui, indépendants, opéraient au sein de l’économie urbaine. C’est donc le commerce qui ranima de nombreuses villes en Italie, elles qui offraient une perspective radicalement différente tout en étant au centre de la prétendue

« économie naturelle » de l'Europe carolingienne censée avoir donné naissance au féodalisme. Ces mêmes villes qui s'étaient effondrées en Europe occidentale, stimulées par le commerce oriental, se mettaient soudain à revivre. À la fin du VIIIe siècle, le commerce amorça sa reprise non seulement le long de la voie septentrionale qui reliait la Baltique à l'Iran via la Russie, mais aussi dans toute la Méditerranée où des épices (et des herbes médicinales), de l'encens et des soieries commencèrent à s'échanger contre de la laine, de la fourrure, de l'étain, des épées franques, et surtout des esclaves. Ceux-ci devinrent l'un des produits d'importation les plus importants de l'Europe, situation qui se perpétua jusqu'à la période turque. C'est ainsi que « les petits mondes européens entrèrent en contact avec les grands mondes des économies musulmanes[81] », que la « naissance de l'Islam — et sa consolidation économique — transformèrent la nature d'une économie européenne émergente[82] ».

Dans l'Angleterre du Moyen Âge, le commerce extérieur était étroitement dépendant de la production de laine et de tissu ainsi que de leur exportation vers le continent, où les plus grands profits provenaient non pas de la fabrication elle-même, mais d'activités annexes telles que le commerce au long cours et l'usure. L'industrie textile devint l'un des moteurs essentiels de l'expansion de l'économie européenne et, notamment pendant la Renaissance, du renouveau des activités culturelles qu'entraînait son succès. La première à s'affirmer fut l'industrie lainière locale. Puis vint la soie, à l'origine produit d'importation, qu'on se mit à fabriquer localement ; et enfin le coton, lui aussi importé avant d'être tissé en Europe, au point qu'il constituera la base même de la Révolution industrielle en Angleterre. Dans une forme antérieure de production industrielle, la soie s'était transmise de la Chine au monde islamique, et implantée à Brousse, en Turquie, pour ce qui est de son tissage. Là, comme en Occident, le coton indien était, lui aussi, très apprécié — au point que son importation massive donna lieu, comme pour la soie, à des lamentations concernant l'hémorragie de lingots d'or que son acquisition entraînait[83]. Le commerce oriental, en effet, n'était pas seulement le fait de « marchands ambulants[84] », contrairement à ce que certains persistent à affirmer : c'était une gigantesque entreprise commerciale, impliquant un import-export à grande échelle. Avec le temps, l'importation massive céda la place à une production locale de coton, tant à Brousse qu'à Alep ; l'on fit alors de même que pour les célèbres tuiles d'Iznik, en Turquie, copiées des tuiles chinoises : on adapta des motifs indiens[85].

La laine, d'abord importée crue, puis sous forme tissée, devint l'un des principaux éléments du commerce avec le Proche-Orient. Le tissage de la laine constituait le principal secteur de développement des manufactures occidentales, qui virent leur productivité « plus que tripler sans doute avec [...] l'apparition du

métier à tisser horizontal[86] ». De cet appareil, une forme rudimentaire était apparue pour la première fois en Europe au xe siècle. Mais la Chine le connaissait depuis la période Shang. De même pour les mécanismes complexes d'embobinage du fil, qui semblent avoir fourni le modèle de machines beaucoup plus tardives telles que les dévidoirs hydrauliques de Lucques ou de Bologne[87].

La production de la soie s'était considérablement développée en Chine, bien avant la mise au point d'instruments mécaniques en Italie ou, plus tard — mais pour d'autres textiles —, en Angleterre. Mark Elvin décrit une grosse machine hydraulique servant à filer le chanvre, conçue sur le modèle de la machine utilisée pour la soie pendant la dynastie Sung, c'est-à-dire munie d'une pédale permettant de dévider une grande quantité de filaments d'un bain d'eau bouillante dans lequel baignent les cocons[88]. Au xiiie siècle, on avait adapté cette machine aux fils de chanvre, et on utilisait l'énergie des animaux ou de l'eau pour l'actionner. Elvin la compare aux métiers à tisser le lin ou la soie que l'on peut voir dans l'*Encyclopédie* de Diderot ; les ressemblances sont si frappantes, ajoute-t-il, qu'on ne « peut guère résister à l'idée d'une origine chinoise, qui aurait sans doute transité par le *filatorium* dont les Italiens se servaient pour la soie[89] ». Autrement dit, outre la production de la soie, c'est aussi sa mécanisation qui trouva son origine en Chine avant d'être absorbée par la manufacture textile européenne dans un mouvement de « substitution des importations » qui intéressait aussi bien le coton que la soie.

Les progrès de l'industrie textile eurent une incidence capitale sur la renaissance du commerce en Europe, tant en ce qui concerne l'exportation des tissus de laine que l'importation de la soie, deux produits qu'on s'échangeait souvent au Proche-Orient. Leur production bénéficia du passage à la mécanisation, et même à l'industrialisation. En Europe, la première utilisation de machines hydrauliques pour l'industrie textile date du xe siècle, dans la région lainière des Abruzzes ; l'eau sert alors à actionner de grands maillets qui battent le feutre de laine[90], procédé lui-même repris, semble-t-il, des Chinois[91]. La ville de Prato, tout près de Florence (en termes de production, il semble qu'on n'ait pas toujours distingué les deux villes, à l'étranger), dut son essor au réseau de canaux et de biefs (*gore*) construit par les Romains, grâce auquel on pouvait laver et traiter la laine et disposer d'une force motrice.

L'industrie textile de Prato fit son apparition au xiie siècle, favorisée par l'abondance des eaux du fleuve Bisenzio. L'endroit était particulièrement propice au finissage de la laine, le sol étant riche en argile smectique ou terre à foulon. On dispose de documents, datant du début du siècle, attestant la pratique qui consistait à faire sécher les tissus de laine le long des fossés entourant les murailles. Au xiie siècle, l'essor des manufactures, phénomène attesté en maints

endroits du continent eurasiatique, favorisa le passage d'une production domestique à une production définie comme industrielle. Vivace, le commerce lainier attirait en ville de nombreux changeurs, mais il fallut attendre la fin du siècle pour que se développe une véritable activité bancaire. En 1248, les lainiers et les drapiers (*pannaioli*) avaient déjà leurs propres corporations, dont faisaient aussi partie les immigrants venus de Lucques et des régions qui produisaient de la laine en Lombardie[92]. Dès 1281, on a trace d'un marchand de Prato faisant le commerce de la soie et de l'hermine à Pera, le quartier franc où les Génois s'étaient installés à Constantinople, le commerce de la laine et de la soie constituant un élément essentiel des échanges entre l'Europe et le Proche-Orient. À la fin du XIIe siècle, les marchands de Prato se rendent régulièrement aux foires de Champagne, et on les retrouve à la cour papale d'Avignon dès le XIIIe siècle. C'est encore un marchand de Prato, collecteur d'impôts pour le roi de France, qui inspirera à Boccace, en 1358, le tout premier récit du *Décaméron*[93]. En Italie comme ailleurs — en Inde, par exemple — l'association est alors souvent étroite entre l'activité bancaire et le secteur textile.

Au XIIIe siècle, on comptait soixante-sept moulins à Prato, utilisés soit pour moudre le grain, soit pour la fabrication des textiles. L'essor donné à la manufacture textile, dans cette ville, serait l'œuvre de Francesco di Marco Datini (1335-1410), dont la statue trône au milieu de la place qui fait face à l'hôtel de ville. Datini a laissé quantité de lettres et de livres de comptes, retrouvés dans une pièce secrète de son palais, qui permettent d'évaluer le niveau d'instruction des marchands de l'époque. Grand voyageur, il s'était rendu en Avignon à une époque où la ville abritait la cour papale (ainsi qu'un des plus grands marchés textiles). De retour à Prato, il avait fait construire une fabrique où chaque phase de la production, jusqu'à la teinture, avait sa place. N'ayant pas d'enfants, il légua sa fortune à un établissement d'aide aux pauvres. Le développement de l'industrie textile, en Italie, alla de pair avec celui de la comptabilité — l'une ayant besoin de l'autre. Voilà pourquoi Prato était une ville peuplée de comptables, de notaires et de négociants, sans compter les grands marchands comme Francesco Datini.

Le rôle des lainiers ne se limitait pas au tissage. Ils assuraient aussi les opérations de teinture et de finissage de la laine et des étoffes venues d'ailleurs — importées de Lombardie ou encore d'Angleterre, pays où l'on produisait la laine de meilleure qualité et où l'activité conjointe des marchands et des banquiers se reflète dans le nom d'une rue, Lombard Street, en plein cœur de la City londonienne. Ce furent les premiers banquiers internationaux à s'y établir. La laine anglaise s'introduisit dans le circuit commercial de l'Europe continentale, faisant l'immense prospérité de l'East Anglia, dont on connaît les

fabuleuses « églises de la laine » et le *woolsack* qui, pour être traditionnellement posé sur le siège du chancelier de l'Échiquier, a fini par le désigner. La laine était exportée en Flandres, principalement à Bruges, où elle était travaillée par les tisserands locaux, lesquels enrichirent la ville de maints édifices et stimulèrent l'activité artistique qui déboucha, au XIVe siècle, sur la Renaissance flamande. En Toscane, c'est au commerce lainier que l'on doit l'assise économique des triomphes artistiques de la Renaissance, inaugurés par les *primi lumi*, ces peintres de la fin du XIIe siècle et du XIIIe siècle, contemporains de l'essor du commerce de la laine à Prato et de la naissance de la comptabilité européenne. Les Médicis eux-mêmes, outre leur activité de banquiers, pratiquaient le commerce du textile ; ils possédaient une résidence près d'Aquila, dans le secteur lainier des Abruzzes, et entretenaient des liens étroits avec Prato, où ils firent construire l'église de Santa Maria delle Carceri.

L'élément essentiel du renouveau de l'économie médiévale fut donc l'échange commercial, y compris avec des zones très lointaines, notamment en Méditerranée, et cet échange à son tour stimula la production. « L'économie urbaine du Moyen Âge est d'un bout à l'autre indissociable du transport maritime et de l'échange[94]. » Les Arabes avaient dominé la Méditerranée intérieure pendant les premières années de leur expansion. Mais au XIe siècle, soit à peu près à l'époque de la première croisade et de l'ouverture, par la flotte italienne, de la route atlantique, on ne voyait plus guère de navires arabes dans cette zone. L'arrivée des Turcs changea la situation et il fallut compter avec leur flotte au moins jusqu'à leur défaite à la bataille de Lépante (1571). Reste que les échanges continuèrent à jouer un rôle décisif non seulement dans la reprise de l'économie, mais aussi dans le renouveau du savoir et des idées.

D’AUTRES FÉODALISMES ?

Travaillés qu’ils sont par l’idée de féodalisme, certains historiens européens ont cherché à en attester la présence, ou l’absence, dans le reste du monde. Rushton Coulbourn l’a ainsi cherché en Asie, en particulier au Japon[95] ; d’autres l’ont découvert au cœur de l’Afrique[96]. Pour ces spécialistes, n’importe quel régime un tant soit peu décentralisé méritait qu’on s’y intéresse (or la plupart des régimes jouissent d’une certaine autonomie locale, par exemple de la périphérie à l’égard du centre). Plus précisément, ils ont cherché les traces d’obligations militaires liées à la propriété terrienne — ce qui, là encore, n’est pas bien difficile à trouver. C’est ainsi que l’idée de féodalisme s’est vue appliquée à des régimes extra-européens — africains, par exemple[97]. Mais c’est se fourvoyer que de se mettre en quête d’un féodalisme universel, car si les conditions politiques qu’on définit traditionnellement comme féodales se retrouvent en maints endroits, la société européenne comme la société asiatique reposent sur une agriculture de type aratoire qui a donné lieu à un système d’occupation et d’utilisation du sol bien différent de celui qui prévaut en Afrique.

L’un des problèmes, lorsqu’on souscrit à une vision trop ample du féodalisme, est de trouver une explication au dynamisme, en apparence inédit, du scénario européen. « Aucun historien n’a encore soutenu l’idée d’un essor spontané du capitalisme industriel ailleurs qu’en Europe et dans son extension américaine[98]. » Selon cette interprétation, c’est la formation sociale constituée par le féodalisme qui aurait valu à l’Europe sa « suprématie économique », laquelle aurait conduit, selon un processus inédit, à la Révolution industrielle, et de là aux transformations qui affectèrent les sociétés partout au monde. L’adhésion à l’idée d’un « exceptionnalisme occidental », à l’existence d’une lignée directe courant de l’Antiquité au capitalisme via le féodalisme imprime à l’histoire une torsion bien particulière. Nous devons envisager cet autre point de vue : que la suprématie du XIXe siècle européen (voire d’époques antérieures) n’est pas nécessairement imputable à la période médiévale, à la singularité du féodalisme. En effet, comment peut-on concilier la thèse d’un exceptionnalisme initial avec ce que les sinologues décrivent comme les « germes du capitalisme » décelables dans ce que Mark Elvin appelle le « système manorial » (et Needham, le « féodalisme bureaucratique ») ? Ou avec la conviction, défendue par Nehru et

d’autres, que l’Inde s’est vue barrer l’accès au capitalisme par la conquête coloniale ? Comment peut-on concilier cette hypothèse avec les théories de Pomeranz ou de Bray, pour qui, jusqu’à la fin du XVIIIe siècle, il existait une parité économique et culturelle entre certaines parties de la Chine et ce qui porte le nom d’« Europe » ?

Si une trop grande disparité entre les systèmes de production conduit à rejeter l’idée d’un féodalisme africain, le cas de l’Asie, où les sociétés disposaient de types de production complexes, est différent. L’idée que des « germes du capitalisme » sont décelables en Asie a été proposée par certains, et vigoureusement rejetée par d’autres, à l’eurocentrisme plus orthodoxe. Dans sa correspondance avec Marx, le jeune historien russe Maxime Kovalevski défend l’idée qu’un certain féodalisme a vu le jour en Inde — point de vue contesté par Marx en son temps et par Anderson aujourd’hui, dans la mesure où il ne tient pas compte de la situation différente de l’Europe tant sur le plan politique que sur celui du droit. Les deux points de vue offrent des éléments de vérité. Certes, le féodalisme européen, à l’instar de toutes les formations sociales, est un phénomène unique ; néanmoins, les rapports de propriété, aussi différents que soient les régimes, ont quelque chose de commun. Voilà une situation dans laquelle une grille sociologique, qui montrerait quels éléments de « féodalisme » étaient présents ou absents dans les différentes régions, serait fort utile. La grande question est de savoir si certains traits qu’on ne retrouve nulle part ailleurs ont contribué de manière décisive à l’émergence du capitalisme industriel en Europe. Tel est le présupposé implicite dans l’argumentation « évolutionniste » de ceux qui défendent la thèse d’un « exceptionnalisme occidental ». Mais cette argumentation repose-t-elle sur autre chose que sur une priorité temporelle ?

La plupart des spécialistes considèrent le féodalisme comme une étape inhérente au développement du capitalisme et, partant, limitée à l’Europe. Anderson, par exemple, ne voit aucun autre endroit en dehors du continent européen (sauf peut-être le Japon) où un stade féodal aurait pu évoluer vers le capitalisme. Le féodalisme européen a évolué de cette manière parce que, comme nous l’avons vu dans notre réflexion sur l’Antiquité, il est censé avoir pris appui, pour une part, sur le « système germanique », à savoir un agrégat d’habitations dispersées offrant une possibilité d’« individualisation » plus grande que le système antique, où les individus sont des émanations de la *res publica*, comme dans une corporation. Une situation similaire caractérise les sociétés pratiquant une agriculture intensive, qui vivent en groupements compacts et participent au travail collectif. De nombreux théoriciens considèrent ce vague attribut — l’individualisme — comme un trait essentiel du capitalisme

entrepreneurial, qui s'opposerait au « collectivisme » antérieur, et donc comme l'un des apports décisifs du féodalisme au développement du capitalisme en Europe. C'est une hypothèse que nous soumettrons à examen plus loin. Anderson, pour sa part, voit le mode de production féodal comme l'émanation d'une fusion entre deux modes antérieurs, le mode servile et le mode tribal — « la combinaison entre la grande propriété agraire contrôlée par une classe exploitante et la petite production d'une paysannerie sous tutelle[99] ». La première aurait permis le développement de villes autonomes « dans les espaces intersticiels », ainsi que d'une église séparée et d'un système domanial[100], favorisant ainsi la « parcellisation de la souveraineté ».

Voilà pourquoi, selon Anderson, seule l'Europe occidentale pouvait connaître le féodalisme. Non seulement l'Afrique et l'Asie, mais même l'Europe orientale avaient des régimes différents. La situation était moins tranchée dans le monde byzantin, d'emblée marqué par l'antique division, en deux parties, de l'Empire romain ; Anderson déclare néanmoins, concernant la suite des événements : « Les formes féodales du byzantin tardif sont l'aboutissement final de la *décomposition* séculière d'une politique impériale unitaire », alors que le féodalisme occidental est la « *recomposition* dynamique de deux modes de production antérieurs [tribal et servile] en une nouvelle synthèse qui allait permettre une libération inédite des forces productives et leur propagation à grande échelle[101] ». Selon Anderson, le processus aurait tout au plus « libéré une certaine effervescence intellectuelle » dans le monde byzantin, le commerce de la capitale, quant à lui, ayant été « confisqué » aux autochtones par les marchands italiens. Mais en vérité, de par sa nature même, le commerce à Constantinople (comme à Venise ou à Londres) impliquait aussi bien les marchands locaux que les étrangers ; et la chose est encore plus vraie s'agissant de Brousse ou d'autres villes du Moyen-Orient.

D'une manière générale, l'économie byzantine est considérée comme stagnante sur le plan de l'agriculture et de la manufacture (on lui reconnaît seulement d'avoir introduit certaines nouvelles cultures et propagé l'utilisation du moulin à eau). Anderson concède cependant un progrès important à Constantinople : l'introduction de l'industrie de la soie, dans laquelle « les manufactures d'État [...] avaient le monopole à l'intérieur du marché d'exportation européen jusqu'à l'ascension des villes mercantiles italiennes[102] », qui allaient bientôt s'approprier la majeure partie de la production de cette région. Même la technique turque du travail de la soie, loin d'être une « découverte indigène », aurait été « dérobée à l'Orient ». Mais qu'est-ce qui constitue une véritable « découverte indigène » ? Maintes inventions considérées comme essentielles au développement de l'Occident sont venues d'Orient. La

même chose pourrait se dire concernant la production de la soie en Europe, qui fut un facteur économique de grande importance pour la Renaissance italienne. On prétend que des vers à soie furent introduits frauduleusement à Byzance, cachés dans les cannes de bambou de deux moines nestoriens. Roger II de Sicile, pour sa part, fit enlever des tisserands à Thèbes et à Corinthe en 1147 lorsque sa flotte s'attaqua à l'Empire byzantin. La production de soie se propagea ensuite de la Sicile jusqu'à Lucques, en Italie du Nord, où l'on chercha, là aussi, à conserver le monopole de sa fabrication. Mais à la faveur de l'émigration de certains tisserands, les procédés furent exportés à Bologne, ville qui allait perfectionner les techniques de mécanisation avant qu'elles ne migrent plus encore vers le nord. On parvient ainsi jusqu'aux débuts de la Révolution industrielle, qui voit le piratage, par un marchand de soie anglais, d'une partie essentielle du processus de mécanisation. Avant donc de considérer la Turquie comme une puissance asiatique arriérée, nous ferions bien de garder présent à l'esprit ce qu'il peut y avoir de comparable (je ne dis pas d'identique) entre les systèmes fonciers, qu'on les dise ou non féodaux, et de nous souvenir de la grande activité de ses villes sur le plan de la manufacture et du commerce.

Nombre d'historiens européens semblent s'accorder sur l'idée que le Japon ferait partiellement exception à la thèse d'un féodalisme n'existant nulle part ailleurs qu'en Europe[103]. Sans doute cette conception résulte-t-elle d'une projection rétrospective des succès précoces du Japon en matière de capitalisme industriel (succès auxquels on a souvent opposé l'expérience chinoise dans une comparaison qui s'est révélée tout à fait prématurée). Selon Anderson, par exemple, un système comparable à celui de l'Europe se serait mis en place au Japon entre le XIVe et le XVe siècle, avec cette différence que le régime foncier japonais n'a jamais comporté ni terres de domaine ni fermes attachées au château. Cependant, le Japon n'a pas produit de lui-même le capitalisme, qu'il aurait plutôt emprunté à l'Europe. En outre, le « féodalisme » japonais n'a pas fourni, quant au mode de production, « la dynamique économique qui, dans le féodalisme européen, a permis de libérer les éléments d'une accumulation originaire du capital à l'échelle du continent[104] », ce qui a préparé la voie à l'ascension de la bourgeoisie. Tout comme Braudel, Anderson considère que le mode de production ne peut être dit pleinement capitaliste qu'avec l'arrivée de la Révolution industrielle, laquelle prend appui d'une part sur « un système de propriété foncière centré sur le marché » et, d'autre part, sur l'existence d'une bourgeoisie. Le Japon a peut-être connu le féodalisme, mais il n'a jamais connu l'absolutisme qu'Anderson, apportant une touche originale au débat, pose comme un indispensable jalon sur la voie du capitalisme. Il se montre donc critique à l'égard des historiens qui, suivant la tendance de certains auteurs,

considèrent les étapes du développement socioéconomique comme universelles, ce qui les conduit à faire du féodalisme un phénomène lui aussi universel[105]. D'après Anderson, ils adopteraient ce point de vue en réaction à la thèse de la supériorité européenne ; mais il convient de revenir à une définition plus restreinte du mode de production féodal comme ce qui combine les caractéristiques de la grande propriété terrienne avec des « systèmes juridiques et constitutionnels [...] transformés en élaborations externes, où la parcellisation de la souveraineté, la vassalité et le fief ne jouent aucun rôle ».

En quoi consistent donc les caractéristiques qui font que l'on prête au Japon une valeur d'exception ? Comme en Europe occidentale, l'agriculture féodale y a engendré de « remarquables niveaux de productivité[106] ». Reste que cette productivité n'a certainement pas été plus grande que dans d'autres zones du croissant fertile asiatique telles que l'Indonésie, la Chine ou l'Inde du Sud. C'étaient là, en outre, des zones hautement urbanisées, où il se pratiquait un « système de propriété étendu et tourné vers le marché ». Le commerce avec l'Occident, d'épices notamment, était actif et ces régions étaient depuis longtemps le centre d'un système complexe d'échanges de toutes sortes de produits : c'est par là que transitaient, outre les textiles indiens, des biens « culturels » tels que le sanscrit, le bouddhisme, l'hindouisme, l'architecture des temples, voire des produits dont l'importance n'était pas liée au religieux. En dépit des hauts niveaux de productivité que l'on prête au Japon (et à lui seul), l'élan vers le capitalisme serait venu « de l'extérieur » — thèse qui ne prend pas en compte l'existence, là comme ailleurs en Asie, de développements indigènes, du moins en ce qui concerne le capitalisme mercantile.

Ce qui, selon Anderson, ferait l'exception du Japon, dans le monde asiatique, serait la facilité avec laquelle il a « adopté » le capitalisme. C'est là un argument qui demeure fortement teinté d'eurocentrisme, dans la mesure où il ne concède pas à l'Orient — pas même au Japon — la possibilité d'un développement autonome du capitalisme, mais en fait un emprunt à l'Occident. L'une des raisons de cette situation, selon Anderson, serait qu'il n'y a pas eu d'Antiquité en Orient. Le féodalisme japonais aurait été le produit de la lente désintégration d'un « système impérial "sinisé"[107] ». L'Europe, quant à elle, ne se distinguerait pas seulement par la désintégration de l'Empire romain, mais aussi par « la persistance de l'héritage de l'Antiquité classique[108] », la « concaténation de l'Antiquité et du féodalisme ». En Europe, il y a eu « rémanence » : l'Antiquité ayant préparé la voie, sa trace a persisté, jusqu'à produire la Renaissance, qui est le « point crucial de l'histoire européenne ». Rien d'« un tant soit peu comparable[109] » ne s'est produit au Japon. Comment aurait-il pu y avoir une Renaissance, alors qu'il n'y avait pas eu de mort (ou de déclin) ? Ni le

« féodalisme » ni l'« Antiquité » ne s'étant produits ailleurs, ils ne pouvaient donner lieu à une « concaténation » en dehors de l'Europe.

Cette thèse achoppe sur un problème évident : si les historiens se sont appliqués, sans toujours de succès, à définir les caractéristiques du féodalisme, l'« Antiquité », quant à elle, reste essentiellement une période historique dominée par la Grèce et par Rome, mal définie sur le plan économique mais fortement marquée géographiquement au point qu'en sont exclus ses principaux partenaires (et rivaux) commerciaux : Carthage, le Proche-Orient, l'Inde et l'Asie centrale.

Malgré cela, le Japon est souvent perçu comme comparable à l'Europe ; on se fonde, dans ce domaine, non seulement sur les ressemblances formelles entre les deux entités, mais aussi et surtout sur l'issue commune à leur développement. « Aujourd'hui, dans cette seconde moitié du XXe siècle, il n'existe, en dehors de l'Europe et de ses ramifications outre-mer, qu'une seule région du monde qui ait atteint le stade du capitalisme industriel avancé : le Japon. Les conditions socioéconomiques qui président à l'essor du capitalisme japonais, comme la recherche historiographique moderne l'a amplement montré, sont profondément enracinées dans le féodalisme nippon, qui avait tant impressionné Marx et les observateurs européens à la fin du XIXe siècle[110]. » La perspective, là encore, est essentiellement téléologique. Si on pouvait encore défendre cette thèse en 1974, ce n'était plus pour très longtemps, et l'on allait bientôt découvrir les carences de la « recherche historiographique moderne ». Face à la croissance des quatre « Tigres » asiatiques, notamment Hong Kong, et aujourd'hui la Chine elle-même, l'on se doit de dissocier l'essor du capitalisme et la préexistence d'un féodalisme asiatique (sauf à s'engager dans l'autre voie, encore moins satisfaisante sans doute, d'une universalisation du féodalisme). Économiquement parlant, le Japon ne constitue plus un cas unique. J'avancerai, quant à moi, à la suite de Braudel, que la tâche consistant à dissocier le capitalisme du féodalisme a de tout temps été nécessaire ; de même qu'il est nécessaire de dissocier le capitalisme de l'industrialisation, car cette dernière est à l'évidence un trait propre aussi bien aux régimes socialistes qu'aux régimes capitalistes. Capitalisme et industrialisation se retrouvent, et depuis longtemps, dans un nombre de sociétés bien plus divers qu'on ne l'imagine souvent.

En Europe, la progression du féodalisme au capitalisme a commencé avec ce qui passe pour être l'évolution très différente des villes sous l'effet de ce qu'Anderson nomme la « parcellisation de la souveraineté » ; à ces villes fut légué « l'héritage des *municipia* ». S'agissant des campagnes, c'est l'héritage du droit romain qui aurait permis ce progrès décisif que constitue le passage de la propriété privée conditionnelle à la propriété privée absolue[111]. Anderson

rattache l'arrivée du capitalisme à cet « ordre juridique », à travers l'existence d'un « droit civil écrit ». Quant à la renaissance du droit romain à Bologne, elle s'est accompagnée, selon lui, d'une « réappropriation de la quasi-totalité de l'héritage culturel du monde classique[112] ». Seraient aussi à compter parmi ces développements l'institutionnalisation des échanges diplomatiques (hypothèse particulièrement eurocentriste si l'on pense à la Chine et au monde musulman), ainsi que l'émergence d'une forme de gouvernement, l'absolutisme, qui aurait mis fin à la parcellisation de la souveraineté propre au féodalisme et préparé la voie au capitalisme. L'absolutisme serait apparu, selon Anderson, à une époque où la production et l'échange de produits de commodité se développaient, entraînant la dissolution « des rapports de féodalité primaires dans les campagnes[113] ». Reste qu'en Europe la centralisation — absente, sous cette forme, des autres parties du monde — s'accompagna, selon Anderson, de la consolidation de la propriété privée absolue, autre trait considéré comme un prérequis nécessaire au développement du capitalisme.

Cette analyse soulève plusieurs problèmes. Premièrement, c'est une interprétation légaliste, qui réduit les caractéristiques du droit au droit écrit. Or tous les groupes humains se donnent des lois, au sens large du terme, et ces lois incluent le droit coutumier ; tous les groupes humains entretiennent donc des relations « diplomatiques » avec leurs voisins et connaissent une forme ou une autre de « propriété privée ». Deuxièmement, la tendance à se regrouper en corporations semble avoir été plus marquée parmi les membres des tribus germaniques que chez les citoyens romains ; pourtant, paradoxalement, ce type d'appartenance est censé fournir la base du « travail libre » qui caractérise le capitalisme. Troisièmement, on retrouve ici la vision ethnocentriste de l'« individualisme » chère à tant d'historiens européens. On sait — grâce par exemple à l'étude désormais classique d'Evans-Pritchard sur les Nuer du Soudan —, que de nombreuses populations « tribales » ont toujours fait valoir leur existence en tant qu'individus. Quoi qu'il en soit, et comme je l'ai montré ailleurs[114], l'organisation capitaliste du travail, dans une usine par exemple, exige une plus grande répression des tendances individualistes que la pratique de la chasse ou de l'agriculture. La solitude et l'individualisme d'un Robinson Crusoé ou d'un pionnier du Far West ne constituent pas le mode de vie normal de la majorité des gens, et s'apparentent plus aux modes de vie primitifs des sociétés de chasseurs-cueilleurs. Enfin, tout ce débat autour de la question du rapport entre le féodalisme et le capitalisme ne prend pas en compte le rôle des villes (principaux foyers, selon Marx, de l'essor ultérieur) — villes qui ont certes vu le jour sous le féodalisme et ont progressivement étendu leur souveraineté à des relations originellement rurales, mais dont l'histoire remonte à l'âge du

bronze et qui fleurirent un peu partout en dehors de l'Europe occidentale à la fin de l'Antiquité. Marx envisage effectivement l'hypothèse d'une naissance du capitalisme à Rome ou à Byzance, mais considère qu'il serait prématuré d'appeler « capital » la richesse issue du commerce ou de l'usure. Pourtant, Rome et Byzance consentirent certains investissements dans diverses sphères : le commerce et la manufacture, notamment du papier, la production de soieries et l'agriculture. Quant au commerce et à l'usure, ils jouèrent bien évidemment un rôle essentiel dans la suite du processus, tout comme du reste la paysannerie « libre » et l'artisanat urbain. C'est de leur transformation qu'est née la force de travail industrialisée.

Le féodalisme est donc perçu comme une forme politique décentralisée ayant favorisé l'évolution d'autres formes « dans ses interstices » ainsi qu'une certaine liberté. À l'inverse, l'Orient, à commencer par le Proche-Orient, est l'espace privilégié de l'agriculture irriguée et du despotisme — deux choses considérées comme allant de pair à l'intérieur de ce qu'on a appelé le « mode de production asiatique », dont nous examinerons les tenants et aboutissants au prochain chapitre. Les systèmes « despotiques » passaient pour inaptes à produire les conditions nécessaires à la croissance du capitalisme (ce qui n'était pas le cas de l'absolutisme). Mais ils étaient, à l'évidence, compatibles avec l'existence des villes, des grandes manufactures (productrices de soie en Turquie ou de coton en Inde), voire avec un certain degré de mécanisation de la production. Par ailleurs, ils étaient aptes à mener des échanges complexes entre l'Europe, d'une part, et l'Asie de l'autre. Comment ces autres sociétés auraient-elles pu participer à cet échange de marchandises et de techniques avec des bases socioéconomiques si différentes ? N'est-ce pas plutôt que les composantes du capitalisme se sont distribuées beaucoup plus largement que ce que supposent la plupart des spécialistes, comme nous le verrons en analysant le travail de Fernand Braudel ?

Chapitre VII

LE DESPOTISME ASIATIQUE : LE CHERCHER EN TURQUIE OU AILLEURS ?

À la fin du Moyen Âge, la grande puissance asiatique la plus proche de l'Europe était la Turquie. Depuis le XIVe siècle, ses armées n'avaient cessé d'attaquer l'espace européen et chrétien, étendant leur progression jusqu'à Byzance et les Balkans. À une date bien antérieure, l'Europe avait été envahie par l'Islam venu d'Afrique du Nord — les « Maures », qui s'étaient d'abord introduits en Espagne, puis en Sicile, pour finir par gagner l'ensemble de la Méditerranée. Les Maures et les Turcs représentaient l'incarnation même des forces extra-européennes dirigées contre le continent : on les disait naturellement portés au despotisme, ignorants des valeurs chrétiennes, volontiers cruels et barbares —, des musulmans, en somme.

Aux yeux des Européens, fussent-ils des intellectuels, la Turquie représentait le parangon du despotisme, situation exacerbée après le XVIIe siècle. Dans *Le Prince*, Machiavel prête aux sujets de la Porte ottomane d'être gouvernés par un seul maître, dont ils sont les esclaves ou les serviteurs. À quelques années de là, le juriste français Jean Bodin[1] souligne les différences entre les monarchies européennes et les despotismes asiatiques, lesquels se caractérisent pas un pouvoir que rien ne vient limiter, situation qui ne serait jamais tolérée en Europe[2]. Pour d'autres auteurs, la différence essentielle entre l'Orient et l'Occident tient à l'absence, en Orient, d'une noblesse héréditaire[3] ou d'une propriété privée[4] — deux institutions par lesquelles on considère, à l'époque, que l'homme et ses possessions terrestres sont protégés. Montesquieu, quant à lui, considérait que les systèmes orientaux faisaient toujours encourir le risque d'une confiscation des biens[5] ; que l'insécurité était une caractéristique du despotisme oriental, en quoi il s'opposait, par nature, au féodalisme européen, où l'homme savait son bien en sécurité.

La notion de « despotisme », appliquée à la Turquie, s'est bien sûr modifiée au fil du temps. Pour les ambassadeurs vénitiens, dans la première moitié du XVIe siècle, les institutions ottomanes se portaient mieux de la comparaison avec

les institutions occidentales — situation qui devait s'inverser après 1575[6]. « Si les principes sur lesquels reposait le pouvoir de l'Empire ottoman ne concordaient pas avec ceux de la république vénitienne, l'empire était néanmoins une construction d'une impressionnante beauté, un ordre admirable[7]. » Que s'est-il donc passé pour que le rapport s'inverse ? Une modification de la situation à Istanbul, où la « tyrannie » gagna du terrain. Les puissances atlantiques avaient fait affluer une quantité trop grande de lingots d'or américains, ce qui avait eu des répercussions sur l'économie. Il y avait eu la grande défaite de Lépante. Mais surtout, d'après Lucette Valensi, on avait redécouvert Aristote, inventé le concept de despotisme, qui se traduisait par « la séparation de l'Asie (ou de l'Orient) d'avec l'Europe » et l'idée d'un « despotisme oriental »[8]. Le spectre d'un pur pouvoir commença à hanter l'Europe.

La Turquie devint ainsi, à l'aube des temps modernes, le parangon du despotisme oriental, comme la Perse l'avait été pour la Grèce, dans l'Antiquité. Nous avons vu au chapitre 2 comment, en Occident, l'historiographie savante et l'analyse culturelle avaient intégré l'ethnocentrisme grec. La dichotomie alors établie par les Grecs entre leurs systèmes démocratiques et ce qu'ils percevaient comme l'« Autre » persan, associé au despotisme, s'est fondue avec la vision que les Européens avaient des Turcs pour produire, dans la pensée européenne, un paradigme qui, sous la plume de Marx, prend le nom d'« exception asiatique ». Mais en réalité, la Grèce comme la Perse étaient les héritières des civilisations de l'âge du bronze, qui s'étendaient du Croissant fertile jusqu'à l'Asie et la Chine, et où prennent aussi racine les développements européens nés dans l'Antiquité. L'opposition implicite entre les sociétés européenne et asiatique n'a donc guère de valeur analytique en ce qui concerne cette période de l'histoire. Au tout début de notre ère, par exemple, il existait deux grands empires en Eurasie : le romain, en Occident, et le chinois en Orient. Peu de choses les distinguaient, sur le plan du développement. Tous deux s'étaient édifiés sur une économie caractéristique de l'âge du bronze et dépendaient, pour leur organisation, de systèmes de savoir et de communication fondés sur l'écriture — l'un utilisant une variante de l'alphabet phénicien, l'autre un système complexe d'écriture logographique comprenant des « caractères ». Sur le point des systèmes de savoir, les deux mondes étaient sous bien des aspects comparables, comme l'a montré Needham avec l'exemple de la botanique[9]. Dans l'Empire romain comme dans le chinois, les conquêtes économiques et culturelles étaient le fruit de développements similaires datant de l'âge du bronze. Cependant, si l'un et l'autre faisaient usage de la charrue pour l'agriculture (usage amplement répandu dans les cultures issues des sociétés

urbaines de l'âge du bronze, et ce dans l'ensemble de l'Eurasie), en Chine, les conditions géographiques favorisaient une irrigation extensive dans les vallées fluviales. C'est dans ces circonstances que l'idée d'un despotisme asiatique a vu le jour, dans la mesure où l'organisation d'une telle entreprise nécessitait un contrôle central. C'était là un processus qui impliquait nombre d'activités artisanales liées à la construction urbaine, la manufacture et l'échange, ainsi qu'à l'écriture.

La révolution urbaine de l'âge du bronze eut aussi pour effet de renforcer la stratification économique dès lors que, grâce à la traction animale — innovation capitale pour cette évolution —, la possibilité s'offrait à l'homme de cultiver une portion de terre beaucoup plus grande qu'avec la houe. Voilà qui a accentué l'importance de la propriété différentielle : avec plus de terre, un homme pouvait en employer d'autres et, cette main-d'œuvre s'ajoutant à la traction animale, produire un surplus à destination des marchés urbains alimentant la population non agricole. La terre prit ainsi une valeur très différente de celle qu'elle avait eue au temps de la houe. Dans tout le continent eurasiatique, l'économie des grandes sociétés reposait sur une quasi-similitude non seulement des techniques de production, mais aussi de l'organisation du travail, avec toutefois un plus grand nombre d'esclaves en Occident qu'en Orient. Au bronze vint plus tard s'adjoindre le fer, métal plus « démocratique », que l'on se mit à utiliser pour fabriquer des charrues, en temps de paix, et des armes, en temps de guerre. Un autre élément participant de la différenciation sociale encouragée par les pratiques agricoles fut l'échange de produits naturels et manufacturés — articles de luxe, pour le commerce lointain, et biens de consommation courante pour le commerce de proximité ; cet échange fut grandement facilité par l'utilisation des véhicules à roues et des voies d'eau. L'écriture ne fut qu'une des nombreuses activités spécialisées qui se développèrent à la faveur de la « révolution urbaine », laquelle fut porteuse de ce que d'aucuns nomment la « civilisation » dans des conglomérats d'une taille immense, comparés aux villages antérieurs. Cette situation conduisit à une stratification tant politico-économique que « culturelle » dans les principales sociétés d'Eurasie. Les modalités particulières selon lesquelles chaque société géra l'émergence de ces divisions sociales produisirent toute une série de système politiques — et il n'est certes pas dans mon intention d'oblitérer les différences de gouvernement et d'organisation entre les différentes cultures. Je soulignerai cependant que cette variété s'opéra à l'intérieur de ce qu'Eric Wolf appelle « l'État tributaire », fortement centralisé en Orient, centralisé à un degré moindre en Occident[10], mais sans les dichotomies brutales que l'idée d'un despotisme propre à l'Asie présuppose.

Felipe Fernandez-Armesto, dans sa récente histoire universelle du dernier

millénaire, s'applique à rectifier le déséquilibre produit par l'historiographie européenne antérieure ; la « suprématie occidentale » y est décrite comme « imparfaite, précaire et éphémère ». L'autorité s'est transférée de l'Atlantique au Pacifique, où elle se trouvait au début du millénaire, pour y demeurer beaucoup plus longtemps que ne l'imaginent souvent les Européens :

> Au VIIIe siècle, malgré la forte expansion de certains empires européens, l'empire au monde dont la croissance était la plus rapide, dans la plupart des domaines, était l'Empire chinois. Il apparaissait aussi comme le berceau d'une société plus « moderne » [...], plus instruite, à en juger par le nombre — plus d'un million — de ses diplômés ; d'une société plus entreprenante, à nulle autre comparable sur le plan des affaires et des concentrations de capital mercantile et industriel ; d'une société plus industrielle, dotée de niveaux de production plus élevés à travers une concentration d'activités plus mécanisées et plus spécialisées ; la densité de la population, dans la plupart des régions, en faisait aussi une société plus urbanisée ; et même en ce qui concerne le rôle joué par les adultes, elle était plus égalitaire : la noblesse héréditaire y jouissait des mêmes privilèges que son homologue occidental, mais devait s'en remettre à des bureaucrates-érudits issus de tous les niveaux de la société[11].

La prise en compte ne fût-ce que de quelques-unes de ces caractéristiques incite non seulement à réévaluer la place occupée par la Chine, jusqu'au XVIIIe siècle, dans l'histoire du monde, mais aussi à rejeter énergiquement toute idée d'un despotisme oriental statique.

Toute l'idée d'un despotisme asiatique est en effet une impropriété grossière. La *Grande Étude* de Confucius jette un éclairage intéressant sur la nature — du moins, la nature idéale — du système de gouvernement chinois. Loin de donner l'image traditionnelle d'un despotisme asiatique, la thèse avancée est que « quiconque perd le soutien du peuple perd l'État[12] ». Ce soutien dépend directement de la vertu de celui qui gouverne. La nécessité de se ménager le soutien du peuple implique un processus de type consultatif, et non bien sûr un exercice du pouvoir autocratique. Le souverain doit aider son peuple à mener « une vie prospère et heureuse » ; tel est le mandat divin qu'il a reçu.

On voit donc combien l'opposition binaire entre l'Europe et une Asie despotique est à la fois hâtive et fondée sur l'ignorance ou sur le préjugé. Dans la suite de ce chapitre, nous allons explorer plus avant ces différents thèmes qui, dans la perception commune, distinguent un Orient déviant et tyrannique d'un Occident sain et enclin à la démocratie ; nous analyserons la validité de ce partage en examinant plus attentivement l'exemple de la Turquie, devenue récemment le modèle de l'exception asiatique.

J'entends soumettre à l'examen trois aspects de la société ottomane afin d'interroger certains éléments de cette perception eurocentrique de la Turquie et, d'une manière plus générale, de réfléchir aux incidences de la vision européenne sur la périodisation de l'histoire et son écriture. Je partirai de la question exemplaire de l'adaptation des armes à feu pour interroger l'idée d'un « conservatisme islamique », l'organisation de l'agriculture (ainsi que le stéréotype du « paysan esclave ») et le niveau de l'activité mercantile, souvent

perçue comme placée sous le contrôle de l'État (ma thèse étant qu'il existait, en Turquie, une certaine forme de capitalisme mercantile).

Ce tour d'horizon nous permettra de conclure que, sur ces points précis comme en ce qui concerne les questions de gouvernement, la Turquie ressemblait — politiquement, économiquement et « culturellement » — beaucoup plus à l'Europe qu'on ne le pense généralement. L'armée turque sut promptement s'adapter à l'usage des armes à feu et de la poudre à canon, de même qu'elle ne tarda pas à se constituer une force navale en Méditerranée. Les paysans avaient en Turquie le même type de statut qu'ailleurs et n'étaient pas tous les esclaves de l'empereur. Mais surtout, son prétendu despotisme favorisa grandement le commerce, y compris sous la forme de l'entreprise privée, et encouragea le développement d'une économie mercantile, notamment en ce qui concerne la commercialisation (et la manufacture) de la soie et du papier, ainsi que celle des épices. Dans toutes ces sphères, l'essor fut vigoureux, et s'il fut finalement contrecarré, ce n'est pas tant en raison de blocages internes qu'à cause du transfert de la manufacture textile en Europe et de l'ouverture de nouvelles voies maritimes par les puissances atlantiques — en direction de l'Orient (pour les épices et les textiles) et des Amériques (pour l'or et les produits agricoles) — avec cette conséquence que les acquis antérieurs du Proche-Orient se trouvèrent marginalisés. Bien que l'essentiel de ce chapitre soit consacré à un examen de la Turquie, traditionnellement considérée comme l'un des pôles les plus négatifs sur l'échelle des valeurs européennes, nous envisagerons, en conclusion, la situation de l'Extrême-Orient — autre « antonyme » stéréotypé d'un Occident dynamique et démocratique. Nous examinerons alors de façon plus approfondie les similitudes existant entre les deux versants opposés du continent eurasiatique.

L’ARMÉE DU SULTAN

L’idée d’un despotisme turc va de pair avec celle d’un « conservatisme islamique », par exemple en ce qui concerne la prétendue infériorité technologique[13] de l’Empire ottoman telle que la relayent les approches eurocentristes d’auteurs comme K.M. Setton[14], E.L. Jones[15] ou P. Kennedy[16]. Il y aurait là motif à une réticence à adopter les innovations technologiques mises au point par d’autres, ainsi qu’à la tendance à subordonner tout ce qui relève du progrès (dans le domaine du savoir, mais aussi dans la vie économique et sociale) à des considérations idéologiquement déterminées (au mépris d’une vision pratique) par un dictat autocratique émanant d’un pouvoir religieux ou laïque, qui ne laisse aucune place à l’initiative personnelle ou « libre arbitre » censé caractériser la situation européenne.

S’il est probable que l’Europe fut la première à utiliser et à perfectionner les armes à feu, les Ottomans, confrontés à un ennemi faisant usage de ces armes, furent prompts à les adopter. Ils le firent avec pragmatisme et efficacité, rassemblant les matières premières nécessaires à la fabrication des canons et de la poudre, manufacturant leurs propres armes, organisant l’effort colossal de production que cela représentait et les techniques qui y étaient associées, allant même jusqu’à changer la structure de l’armée.

« La “découverte” de la poudre à canon, l’apparition des armes à feu et leur usage dans la guerre[17] » sont autant d’innovations propres à la fin du Moyen Âge. La Chine avait inventé la poudre à canon au VII^e^ ou au VIII^e^ siècle, le « vrai “canon”, c’est-à-dire la bouche à feu appelée bombarde » étant apparu, selon Needham, aux environs de 1280[18] ». Quelques dizaines d’années suffirent pour que ces machines de guerre parviennent jusque dans les pays de l’Islam et de l’Europe chrétienne. On ne sait pas précisément comment la poudre à canon et les armes à feu arrivèrent en Turquie. On rapporte l’usage, à partir de 1230[19], de dispositifs offensifs à base de poudre à canon chez les Mongols, qui allaient, vers le milieu du siècle, contribuer à les introduire en Iran, en Irak et en Syrie ; les armes à feu proprement dites furent introduites à la fin du XIV^e^ siècle. L’Europe semble avoir très vite reconnu la valeur de ces innovations, les perfectionnant sous la forme des canons (selon Needham[20], le tout premier type de canon serait apparu en Chine, au XIII^e^ siècle). À partir des années 1320, on utilise ces canons

lors des sièges et dans les batailles navales. Arrivés en Hongrie et dans les Balkans vers 1350, ils sont connus des Ottomans à partir de 1380. Ceux-ci en feront usage dans les années 1450, pour conquérir Constantinople. Les navires européens sillonnant la Méditerranée en sont armés dès le début du xve siècle, ce qui contribuera à assurer leur domination maritime.

La fabrique des canons était une entreprise compliquée. Les Ottomans utilisaient le bronze, le cuivre étant facilement accessible dans leur pays ; les autres Européens employaient surtout le fer, moins onéreux, mais aussi plus lourd et d'un maniement plus aléatoire. Le bronze comme le fer nécessitaient des fonderies, fonctionnant selon un système complexe d'organisation et de division du travail, et cela dans l'ensemble du bassin méditerranéen. À propos du grand Arsenal de Venise, Luca Zan parle d'un complexe industriel employant une main-d'œuvre d'une telle importance qu'elle mettait à mal le système des guildes. Les Ottomans construisirent des fonderies (*tophane*) dans tout l'empire : à Avlonya, à Edirne, entre autres villes, sans compter la fonderie impériale (Tophane-i Amire) d'Istanbul. Comme en Europe occidentale, l'arsenal d'Istanbul devint un lieu de construction de navires équipés de canons.

« À la fin du xve siècle et au début du xvie, la Fabrique impériale de canons, l'Armurerie (Cebehaneni Anire), la Poudrière (Boruthane-i Amire) et l'Arsenal (Tersane-i Amire) dotèrent Istanbul de ce qui était sans doute le complexe militaro-industriel le plus grand de toute l'Europe moderne ; seul l'Arsenal de Venise était apte à rivaliser[21]. » La fonderie d'Istanbul pouvait produire jusqu'à mille canons par an (mais plutôt moins, en général), et employait un nombre variable d'ouvriers — soixante-deux fondeurs pour l'année 1695-1696, sans compter les autres techniciens et entre quarante et deux cents travailleurs journaliers[22]. Outre les très gros canons, réservés aux sièges, les Ottomans fabriquaient aussi d'autres armes. Comme l'a démontré Ágoston, l'idée couramment répandue en Europe selon laquelle, voués aux techniques de production massive, les Ottomans auraient été incapables de produire des armes plus petites est erronée. Au reste, si la production de masse représentait sans doute une technique nouvelle en Turquie, il en était de même, si l'on excepte quelques précurseurs, pour les arsenaux et les fonderies de l'Occident, et il ne s'écoula guère de temps avant que la Turquie n'adopte, dans le domaine du travail, des techniques et des pratiques que l'on a depuis lors qualifiées de « capitalistes ».

Il n'y a donc pas matière à parler d'un conservatisme technologique, s'agissant de l'Islam. « Dès le milieu du xve siècle, une fois que la capacité d'ouverture des Ottomans aux nouvelles techniques se fut doublée d'une productivité de masse généralisée et d'une logistique supérieure, les armées du

Sultan disposèrent d'une puissance de feu supérieure à celle de leurs opposants européens immédiats[23]. » Ils réussirent à maintenir cette puissance de feu et cette supériorité logistique face aux Habsbourg d'Autriche et aux Vénitiens jusqu'à la toute fin du XVIIe siècle.

L'accusation de « conservatisme dans l'organisation » ne tient pas davantage. Les Ottomans disposaient, sous les espèces des janissaires, d'une armée de métier, et cela bien avant les puissances européennes. Le besoin d'une armée indépendante, d'une « force dominant les divers groupes religieux, culturels et ethniques[24] » fut reconnu sous Murad Ier (1359-1389). Les janissaires étaient recrutés par le biais du système dit du *Devchirmé* (la « cueillette », en turc), qui permettait périodiquement d'enrôler et de convertir à l'islam de jeunes chrétiens mâles entre quinze et vingt ans. Une fois entraînés, les jeunes hommes étaient placés sous le commandement du sultan et rétribués par le Trésor. Parmi les États voisins, l'Autriche des Habsbourg semble avoir été la première à lever une armée de métier ; elle était la seule à posséder des troupes permanentes d'une certaine importance pendant la guerre de Trente Ans (1618-1648), soit quelque deux cent cinquante ans plus tard.

Cela s'ajoutant à la production des gros canons montre à quel point les Ottomans se montrèrent innovateurs en matière militaire. La facilité avec laquelle les Turcs s'adaptèrent aux exigences de leur situation militaire, tant sur le plan technologique qu'organisationnel, donne à penser que la dynamique animant la société turque était très différente de celle que lui prêtent les spécialistes attachés à l'idée d'une exception asiatique et d'une unicité européenne, du moins sur le point du conservatisme et de l'infériorité technologique censés inhiber le changement. Quant aux historiens qui attribuent à la Turquie des progrès dans ces domaines, ils font souvent valoir que la technologie aurait été empruntée, dérivée d'une force de travail étrangère. Ils mettent l'accent sur le nombre de travailleurs étrangers employés dans l'industrie de l'armement, et parfois dans les forces armées. Dans la perspective européenne, la réussite des Ottomans est parfois rapportée à une « théorie de la dépendance », qui les présente comme incapables de mettre en place eux-mêmes une industrie de production de masse, les décrit comme des « producteurs de troisième niveau ». Rien de tout cela, cependant, ne constitue une preuve de leur arriération ou de leur incapacité : la pratique était courante, dans d'autres pays, de recruter à l'étranger, et l'Espagne, notamment, trouvait en Allemagne des ouvriers pour le travail des métaux. Quant à recruter ses soldats à l'étranger, qu'on pense seulement à Othello, ce Maure de Venise, commandant l'armée à Chypre, ou au Britannique Thomas Slade, amiral de la flotte turque[25]. Les « emprunts » n'étaient donc pas l'apanage des Turcs, puisque les Européens

« prêtaient » volontiers leur force de travail. Quant aux modalités d'utilisation de cette force, il ne faudrait pas non plus les considérer comme conservatrices ou inférieures. Le fait de reconnaître l'avantage que représente un nouvel instrument ou une nouvelle méthode — une nouvelle force de travail — et de le mettre à profit témoigne d'une capacité d'adaptation qui dément entièrement l'idée courante, chez les Européens, d'une inflexibilité asiatique. Les Ottomans ne se contentèrent pas d'être un peuple récepteur d'armes (comme du reste tous les autres) ; ils « furent des acteurs de premier plan dans la dynamique de violence organisée du théâtre belliqueux euro-asiatique[26] ».

C'est de cette manière interactive qu'il convient d'envisager le transfert et l'essor de la technologie, et non en se demandant qui furent les premiers à donner un élan à l'innovation, dans le traitement industriel, par exemple. On s'aperçoit alors que les questions de supériorité et d'infériorité prennent une autre configuration.

DES PAYSANS ESCLAVES ?

L'un des arguments avancés par les Européens est qu'en Turquie, à la différence de l'Occident, où l'esclavage évolua vers le système féodal de servitude, la paysannerie en resta à l'esclavage. Mais est-ce bien le cas ? Les paysans turcs pouvaient-ils se laisser acheter et vendre comme du bétail ? Ne disposaient-ils d'aucun droit lié à la parenté ? La Porte ottomane connut certes des périodes de gouvernement fortement centralisé, mais réduire les paysans turcs au simple statut d'esclaves du sultan, c'est confondre arguments rhétoriques et réalité. L'agriculture ottomane reposait en fait sur le système dit du *çift hane* ou fermes familiales concédées à bail. Ce système a été analysé par l'historien turc Halil Inalcik, dans le sillage du travail mené par Alexander V. Chayanov sur la Russie[27]. La thèse d'Inalcik est que ce système s'inscrit dans le même cadre général que le système européen, et qu'on peut dire son importance égale à celle des guildes dans les villes de Turquie[28]. Les deux systèmes, l'européen et l'ottoman, étaient sous la coupe d'une bureaucratie d'État pratiquant des contrôles systématiques. Ainsi, tant sur le plan démographique qu'économique et social, les deux systèmes étaient comparables. L'unité concédée à bail se composait d'un couple marié, d'une certaine étendue de terre (entre cinq et quinze hectares) et de deux bœufs. Le fait que la terre appartienne à l'État correspondait surtout à une disposition idéologique visant à maintenir le système et à protéger les paysans contre les risques de divisions, d'incursions, ou d'exploitation abusive. La protection de l'État jouait aussi un rôle important dans la mesure où une ferme concédée à bail représentait l'unité fiscale de base.

L'État se montrait très protecteur à l'égard de ses fermiers et de ses bergers, ne serait-ce que pour des raisons fiscales, et cette protection incluait le droit pour chacun de gagner sa vie. Paysans et nomades pouvaient se voir installés sur des terres nouvellement conquises en échange de diverses obligations. L'État ne pouvant lui-même faire usage de tous les services offerts par la main-d'œuvre « féodale », il en convertissait certains en prestations rétribuées en espèces. L'imposition était calculée sur l'unité que représentait la ferme (une « unité juridiquement autonome[29] »), selon le système qui avait caractérisé la fin de la période romaine (tout en se maintenant après le déclin de l'empire). Le rôle de

l'État était en fait très peu différent de celui des souverains des sociétés européennes, qui disposaient du vaste pouvoir d'imposer, de conscrire et de juger leurs sujets. La paysannerie était à la fois « dépendante et libre », comme la plupart des métayers ailleurs, et le gouvernement central la protégeait des incursions des propriétaires terriens et des collecteurs d'impôts[30].

Le régime foncier ottoman était donc beaucoup plus complexe que ne l'imaginent ceux qui voient la Turquie comme un état despotique sur le modèle asiatique — conception qui n'est pas uniquement le fait des auteurs marxistes, mais s'inscrit dans la perspective beaucoup plus générale du regard que les Européens portent sur l'« Autre » oriental. Par ailleurs, la Turquie étant essentiellement un État conquérant, c'est le fait de la conquête elle-même qui définissait le droit dans les terres de l'État (les *miri*) ; mais la question de savoir si ce droit relève de la *umma*, la communauté des fidèles, ou du sultan qui la représente, divise les spécialistes. En effet, comme nous l'avons vu, les conquérants laissaient en place les communautés paysannes indigènes, se contentant de collecter les « loyers[31] ». L'État disposait du pouvoir d'expropriation, et dans la mesure où il avait besoin d'une armée pour poursuivre ses conquêtes, l'impôt sur la terre lui était nécessaire.

« La terre comme le paysan peuvent appartenir au sultan », affirme un dicton persan. Mais il faut bien comprendre quelle idée du droit le terme d'« appartenir » recouvre. En effet, le code de droit civil des Ottomans était étroitement lié aux pratiques romano-byzantines[32]. Comme dans le droit romain, les droits relatifs à la terre étaient respectivement de « domaine éminent » (propriété titulaire), de possession et d'usufruit — ces deux derniers étant entièrement confiés aux fermiers selon diverses modalités. Même si ce n'était pas une transaction facile, dans certaines circonstances les paysans avaient le droit de vendre les terres de l'État ; il leur fallait alors faire reconnaître la « propriété absolue » telle que la définit la loi islamique[33]. Tout comme en Europe, la notion de domaine éminent s'entendait uniquement comme le droit inaliénable à un contrôle juridique, mais les sujets pouvaient se prévaloir d'une « pure propriété » (*mulk mahz*), possibilité dont les paysans faisaient usage pour transférer les terres à des fondations religieuses. Inalcik désigne cette procédure du terme de « freehold » (franc-alleu) même si, comme partout, cette « liberté » était soumise à des contrôles étendus.

Le paysan pouvait aussi faire usage de ses droits à des fins commerciales. Dans certains cas, notamment de donation de terres (*waqf*) ou de franc-alleu, « les paysans dont les récoltes étaient excédentaires pouvaient vendre leur blé, qui était alors exporté en direction des marchés dans les centres urbains de l'empire et de l'Europe[34] ». Les paysans étaient donc liés au marché comme à la

production destinée à la vente — de coton, de sésame, de lin et de riz. Les droits de propriété relatifs à ce type de transactions étaient régis par la loi islamique, ce qu'à l'évidence un État lui-même islamique ne pouvait ignorer ; l'« autorité de la loi » couvrait en outre bien d'autres droits. Les tensions existant entre autorité religieuse et pouvoir laïque avaient pour effet de protéger les paysans — tout comme les artisans — d'impositions trop lourdes émanant de l'une ou de l'autre. Comme partout ailleurs, en effet, il régnait dans l'Empire ottoman une tension entre l'État et l'Église, entre l'autorité du sultan et celle du *qadi*, cette tension créant une sorte de « parcellisation de la souveraineté » dont nous avons vu qu'elle passe, aux yeux des historiens, pour un trait propre exclusivement au féodalisme européen[35]. Les intérêts de l'État ne coïncidaient que rarement avec ceux de l'Église, ce qui en théorie laissait, à la ville comme à la campagne, une marge de manœuvre analogue à celle dont disposaient les pays d'Europe.

Pour matérialiste que soit leur approche, nombre d'auteurs d'obédience marxiste ont mis l'accent sur des droits éminemment abstraits (négligeant les pratiques), usant des grandes catégories mutuellement exclusives de biens de l'État et de propriété collective ou individuelle. Mais comme l'a souligné Henry Maine, on retrouve dans toutes les sociétés une hiérarchie des droits « fonciers », certains étant l'apanage du cultivateur individuel (ou des membres de son foyer), d'autres d'une parentèle plus étendue ou du seigneur local, d'autres enfin d'une entité politique plus englobante. Il existe de nombreuses variations selon le niveau où s'opère le droit, et c'est une erreur que de les voir opérant tous au même niveau dans une société donnée. Dans le domaine de l'agriculture, où la plupart des individus puisaient leur subsistance, une immense différenciation a toujours été de mise concernant les droits relatifs aux outils employés et aux méthodes de culture, selon que la culture pratiquée était sèche ou irriguée, selon qu'elle faisait usage de la charrue ou de la houe, selon qu'elle était itinérante ou permanente — pour ne rien dire de différences plus subtiles. Par ailleurs, il existait une différenciation concernant les droits fonciers. La complexité des droits fonciers ottomans tout comme le caractère superficiel de la vision européenne à cet égard ont été mis en lumière dans une étude récente portant sur la propriété terrienne (le « fief » militaire) telle que l'a définie la jurisprudence islamique (hanafite) en Égypte, depuis les Mameluks jusqu'aux Ottomans[36]. La « hiérarchie des droits », pour être différemment distribuée de celle de l'Europe, y est tout aussi compliquée, tant en pratique que dans le débat qui divise les juristes, même si l'on trouve peu de traces d'une théorisation de ces questions dans l'idéologie politique ou d'une spéculation quant à leur origine floue[37]. Le débat, mené par une corporation de juristes à l'esprit très fin, tourne autour de la nature de ces droits. Les conclusions diverses auxquelles ils parviennent

influencèrent bien sûr les affaires publiques, notamment à l'occasion de litiges portés devant la cour, mais le débat est en partie une tentative pour formaliser par écrit les complexités de la vie sociale en matière de propriété. Ajoutons encore que, contrairement à ce qui s'observe le plus souvent dans la pensée européenne du droit, l'avènement de l'islam et le changement de régime ne firent pas table rase des droits préexistants, même si, comme dans maints contextes de « conquêtes », une certaine réorganisation s'opéra.

Outre les terres allouées aux paysans, certaines étaient concédées aux militaires et aux administrateurs en échange d'obligations spécifiques. L'argument « convaincant » a été avancé selon lequel, puisque le bien était révocable, le terme arabe *iqta* devait se traduire par « concession administrative » plutôt que par « fief »[38]. Mais ce sont là, à l'évidence, deux concepts proches, qui — tout comme le système chinois que l'on a pu décrire comme seigneurial[39] (relevant d'un « féodalisme bureaucratique », selon Needham) — exigent d'être pensés en fonction d'une « grille » sociologique et non à partir d'un phénomène de présence/absence purement dérivé de l'expérience européenne. Cette seule approche, dût-elle n'être que théorique, suffirait à montrer que la situation turque est bien plus proche de la situation européenne qu'on ne le postule souvent. De fait, les conditions prévalant au Proche-Orient islamique à l'époque de l'avancée turque ont récemment fait l'objet d'une comparaison avec la situation de l'Europe du haut Moyen Âge. À la mort de Saladin en 1193, le régime turc ressemblait à « une monarchie liée par des liens de seigneurie et de clientèle, étroitement dépendante de rapports d'allégeance en voie de disparition, menacée dès l'instant où s'affaiblissait le pouvoir du suzerain sur les seigneurs de rang inférieur[40] ».

L'agriculture turque n'aurait jamais pu s'en tenir à la seule fonction d'assurer la subsistance ; elle devait produire en surplus. Istanbul était une très grande ville, bien plus grande que n'importe quelle ville d'Europe, et son approvisionnement était une préoccupation majeure des souverains ottomans, comme de leurs prédécesseurs romains ou chrétiens. Les céréales provenaient pour l'essentiel d'une zone située au nord de la Crimée, où une agriculture commerciale à grande échelle s'était développée, capable, à une époque, d'approvisionner en blé la ville de Venise elle-même. Mais d'autres régions du pays produisaient des céréales pour la capitale, tandis que son environnement immédiat se consacrait à l'élevage et à la culture des fruits et légumes. À aucun moment les paysans n'eurent à produire exclusivement au motif d'assurer la subsistance : le commerce et le marché eurent toujours une grande importance. Istanbul se trouvait dans une situation similaire à celle de bien des villes situées en bordure de la côte septentrionale de la Méditerranée et placées sous

domination romaine, où l’approvisionnement se faisait via le système dit de l’annone. Sous bien des aspects, les villes turques étaient semblables à celles de l’Occident et de l’Orient. La Turquie faisait partie du monde méditerranéen, mais tous les grands centres urbains étaient confrontés au problème de l’approvisionnement, qui dépendait souvent des paysans.

LE COMMERCE

Si l'agriculture turque était dans une situation globalement similaire à celle du reste de l'Europe, on peut en dire autant des villes et du commerce. Public ou privé, le commerce réclamait une bourgeoisie qui ne soit pas entièrement dépendante d'un contrôle « tyrannique », ce qui jette le doute sur la notion elle-même de « despotisme ». Les Empires romain puis byzantin avaient en grande partie fait dépendre le commerce, la circulation et la vente des marchandises, du contrôle de l'État[41] ; les Ottomans leur emboîtèrent le pas. Reste que, outre les fonctionnaires de l'État, des marchands en partie indépendants et toute une bourgeoisie étaient partie prenante dans le commerce. La Maison Mendes, entreprise commerciale appartenant à une famille de Juifs marocains qui avaient été expulsés de l'Espagne chrétienne, disposait d'agents répartis dans les principales villes d'Europe, grâce auxquels elle « contrôlait une grande partie du commerce international[42] ». « Tout pays européen aspirant à l'expansion de type mercantile comme à une condition indispensable à son développement économique avait à cœur d'obtenir ces privilèges économiques du Sultan » — par quoi il faut entendre les privilèges commerciaux dont, à la suite de Venise, les autres villes italiennes avaient joui dans la capitale[43]. L'Occident dépendait, au moins au début, pour ses industries textiles naissantes (soie et coton), des marchandises venant de l'Empire ottoman ou transitant par lui[44]. La bataille de Lépante, en 1571, suivie de l'arrivée en Méditerranée, dans les années 1580-1590, de puissances maritimes atlantiques — britannique et hollandaise — armées de canons, marqua un tournant : la région s'ouvrit aux nouvelles compagnies créées par ces nations pour le Levant. Les premières compagnies d'affrètement à s'établir solidement en Occident furent donc celles du Levant ; celles-ci avaient prioritairement commercé avec le Proche-Orient et précédèrent de plusieurs siècles la fondation de la Compagnie des Indes orientales.

Pendant tout le XVIe siècle, « l'Empire ottoman joua un rôle déterminant dans le commerce international[45] ». Istanbul se trouvait à la jonction de deux axes principaux : la ligne nord-sud, qui reliait les ports du Danube à la mer Noire, et la ligne est-ouest, qui conduisait en Inde et au-delà, jusqu'à l'Extrême-Orient. Outre la connexion occidentale vers Venise et Gênes, un axe vertical nord-sud relia, à partir de 1400, Damas, Brousse, Akkerman et LwÓw, par lequel les

marchandises orientales atteignaient la Pologne, la Moscovie et les pays baltes ; cette route suivait le trajet d'une liaison plus ancienne menant de la Baltique au Proche-Orient, qui avait marqué la reprise du commerce européen à l'époque carolingienne[46]. De l'Occident, l'on importait essentiellement des tissus de laine (et des lingots d'or, comme toujours), que l'on échangeait contres des « marchandises orientales » telles que soie, tapis et produits locaux : il s'agissait principalement, mais non exclusivement, de produits de luxe. Certains moralistes s'inquiétèrent beaucoup, à l'époque romaine, de la fuite des lingots vers l'Orient en échange de ces produits. L'Orient représentait, à leurs yeux, non pas tant le royaume du despotisme que celui du luxe, frivolité dont le risque était d'affaiblir considérablement les qualités militaires romaines. Le commerce, malgré tout, conserva une très grande importance.

Les échanges couvraient autant l'Europe que l'Asie. La domination politique et économique de l'Empire byzantin sur la mer Noire avait pris fin en 1204, Venise s'imposant sur le versant occidental de l'Égée et à Istanbul tandis que Gênes conquérait le versant oriental et établissait des colonies sur tout le pourtour intérieur. Plus tard, la Turquie détruisit les colonies latines dans cette région et restaura la vieille tradition impériale consistant à contrôler les sources d'approvisionnement. Mehmet II le Conquérant, en effet, était inspiré par l'idée de faire revivre l'Empire romain d'Orient, ce qui supposait que la Porte prenne le contrôle de la mer Noire afin d'approvisionner Istanbul en blé, viande et sel. L'acquisition de produits agricoles en provenance du nord de la mer Noire en échange de soie, de coton et de chanvre turcs eut pour conséquence que l'Asie Mineure s'« industrialisa » dans ces domaines bien avant que les manufactures occidentales et russes n'aient une chance de rivaliser (ce qui ne se fit qu'à la fin du XVIIIe siècle)[47]. Il faut mentionner aussi la présence très active, dans l'océan Indien, de la Turquie et de l'Égypte (pays longtemps dépendant, sur le plan formel au moins, de la souveraineté turque). Un moment vint où les Turcs envoyèrent des hommes et des armes pour prêter main-forte à la royauté musulmane d'Aceh, en Indonésie, avec laquelle ils entretenaient des échanges commerciaux, alors qu'elle subissait les attaques des navires européens. Bien qu'elle fût à l'origine une puissance terrestre, la Turquie, dès son apparition en Méditerranée, avait su s'adapter en se dotant d'une flotte qui allait longtemps dominer cette mer. Puis vint l'ouverture du continent américain, qui introduisit à moindres frais l'argent, le coton et le sucre (denrée uniquement disponible, dans le passé, grâce au commerce avec l'Islam) et l'équilibre des possibilités s'en trouva modifié.

L’INDUSTRIE DE LA SOIE

Le commerce stimula un secteur particulier de la manufacture, qu’on peut quasiment définir comme une industrie, et dans lequel la Turquie allait devenir le principal protagoniste, influençant grandement l’essor de l’Occident, et en premier lieu de l’Italie : la manufacture de la soie.

La soie grège parvenait à Byzance depuis la Chine par l’entremise des marchands persans, en empruntant la voie terrestre ou maritime (il fallait alors traverser l’océan Indien). L’empereur Justinien tenta de briser le monopole persan, notamment après que les Mongols eurent barré la route directe, en cherchant d’autres marchés : au sud, avec les marchands éthiopiens d’Aksoum, au nord, avec les populations de Crimée et le royaume caucasien de Lazica ainsi qu’avec les Turcs des steppes. La soie devint une « marchandise de première importance ». Quelque temps avant 561, des contrebandiers à la solde de Justinien firent entrer frauduleusement des vers à soie à Constantinople, permettant ainsi l’instauration d’une industrie complète de la soie censée libérer le pays de sa dépendance à l’égard de l’Orient, et qui devint en fait « l’une des activités économiques les plus importantes de la Byzance médiévale ».

Par ailleurs, la soie avait aussi fait son apparition en Europe, depuis la Chine, dès le VI^e^ siècle avant J.-C. Avec l’ouverture de la route de la soie au II^e^ siècle, ce sont de grandes quantités de soie qui affluèrent. Après l’an 114, « une douzaine de caravanes chargées de soie quittaient la Chine et traversaient chaque année les déserts d’Asie centrale[48] ». La Syrie, la Palestine et l’Égypte importaient de la soie grège et des tissus, ce qui permit le développement progressif d’une industrie textile. Au IV^e^ siècle avant J.-C., la manufacture de la soie gagna la Perse puis Byzance, où les Turcs devaient en faire une industrie. La partie islamique de l’Espagne découvrit la soie sous le règne d’Abd al-Rahman I^er^ (755-788), dans l’émirat omeyyade de Cordoue, devenu califat. Abd al-Rahman s’assura le monopole de la frappe de la monnaie et, sur le modèle abbasside et byzantin, organisa la manufacture royale de tissus de luxe. Le mûrier, le ver à soie furent introduits ; on fit venir des tisserands syriens et l’on implanta des ateliers à Cordoue, tout près de l’Alcazar, ainsi qu’à Séville et à Almeria. Tout comme les techniques, les motifs décoratifs étaient empruntés au Proche-Orient, certains étant d’origine persane (sassanide)[49].

C’est de fait sur la soie que se constitua « la base structurelle du développement des économies ottomane et iranienne[50] ». C’est ce processus qui fit de Brousse, à partir du XIVe siècle, un « marché mondial » alors que de nombreux marchands occidentaux transitaient par les ports d’Éphèse et d’Antalya. Les Génois du quartier de Pera, à Constantinople, traitaient directement avec Brousse, alors sous domination ottomane. Les marchands génois allaient même dans l’arrière-pays, jusqu’aux villes de Tabriz et d’Azov, pour se fournir directement. L’exemple de la soie montre quels liens étroits les fabricants et les marchands européens entretenaient avec le Proche-Orient, notamment avec la Turquie. On peut récapituler le processus ainsi : à l’origine, la soie arrive de l’Orient comme produit de luxe ; puis l’Europe se met à importer de la soie grège et à fabriquer ses propres tissus, pour finalement assurer l’ensemble du processus de production, y compris la culture des vers à soie et des mûriers. On a là un exemple de la manière dont différentes parties du monde entrent en relation, et du transfert des idées d’une zone à l’autre. Il nous faut donc considérer l’Eurasie non pas tant en fonction des dichotomies et des barrières qui séparent le système asiatique du système européen sur quelque plan que ce soit — politique (le despotisme) ou autre —, mais plutôt à partir de l’afflux progressif de marchandises et d’informations à travers l’ensemble du continent. Loin d’être celle à qui l’on doit d’avoir enclenché le processus de mécanisation, de production à grande échelle ou de commercialisation (il trouve son origine en Orient, *et* en Turquie), l’Europe n’a perfectionné l’industrie de la soie que plus tard ; et il s’agit là d’un cas typique de substitution des importations. « Parallèlement aux industries lainières autochtones, qui connurent un fort essor, l’industrie de la soie est devenue, entre le XIIIe et le XVIIIe siècles, la principale source d’échange international et de richesse pour les pays occidentaux[51]. » La mode, a-t-on pu dire[52], fut le moteur de l’expansion économique, et le goût, toujours plus affirmé après les croisades, de la soie parmi les élites fit les beaux jours d’une industrie de luxe florissante.

D’autres pays que l’Espagne se mirent peu à peu à produire de la soie en Europe. En Italie, on travaillait la soie grège à Salerne au IXe siècle, et l’on atteste l’utilisation de techniques empruntées à la Grèce et au Proche-Orient dans la vallée du Pô au Xe siècle — soit bien avant que Roger II de Sicile ne fasse venir des tisserands de Grèce. Le véritable tournant, cependant, s’opéra dans les villes de l’Italie du Nord, l’expansion bénéficiant sans doute des difficultés qu’avait le pays à s’approvisionner au Proche-Orient suite, notamment, aux invasions mongoles. Le tissage de la soie s’implanta à Lucques dès le XIIIe siècle, favorisé par l’arrivée de tisserands ayant fui la Sicile après la conquête française de 1266[53]. On utilisa d’abord de la soie grège importée, via Gênes, de la région

située autour de la Caspienne ainsi que de Perse, de Syrie et de « Romanie », ce commerce étant certainement stimulé par la reprise des échanges avec l'Orient[54]. Les tissus de soie étaient naturellement destinés au marché des produits de luxe — aux cours princières, aux riches prélats et aux grandes cathédrales, et plus tard aux marchands prospères. Quelques tentatives furent faites pour limiter légalement l'usage de la soie à la cour et à certaines élites, mais sans grand effet. Le commerce poursuivit son expansion, comme il se devait. Les marchands vendaient leurs tissus aux foires de Champagne puis, à partir de la fin du XIIe siècle, à Paris, à Bruges et à Londres[55]. L'offre et la demande augmentèrent. Le succès de la manufacture de Lucques fit des émules à Bologne et à Venise — Florence, quant à elle, continua à se spécialiser principalement dans la manufacture lainière, notamment dans le travail de la laine anglaise, et tout porte à croire qu'elle était sans doute, au XIVe siècle, la ville industrielle la plus importante d'Europe[56].

On observe donc une intéressante progression dans la manufacture textile, tant en ce qui concerne l'Orient que l'Occident. À ses débuts, la mécanisation fut un processus lent : l'efficacité des métiers à tisser s'améliora progressivement, sinon de manière uniforme, grâce à ce que l'on pouvait apprendre concernant des changements intervenus çà et là. La mécanisation progressa encore en Chine lorsqu'on se mit à utiliser la force hydraulique pour actionner les machines à mouliner, procédé que l'Europe allait adopter plus tard, tout comme augmenta la production de soie grège. Mais déjà la Turquie, protagoniste essentielle de la manufacture et du commerce de la soie, avait cédé la première place à l'Europe — à laquelle elle ressemblait tant, sur le plan de l'organisation du commerce, que toute opposition tranchée entre les deux est déplacée.

LE COMMERCE DES ÉPICES

Il n’y a pas que dans la manufacture et le commerce de la soie (souvent négociée contre de l’or) que la Turquie et les autres pays du bassin méditerranéen déployèrent le type d’activité que l’on associe volontiers au capitalisme mercantile, c’est-à-dire une activité impliquant un certain degré d’initiative privée, capable de répondre aux demandes du marché, combinant les deux pôles de la fabrication et de la commercialisation. Le commerce des épices, qui avait stimulé la colonisation portugaise, hollandaise et anglaise en Orient, connut des transformations qui affectèrent également la Turquie. Dans ce domaine aussi, l’ancienne Turquie, tout comme le Proche-Orient, avait joué un rôle de premier plan, à telle enseigne que Hermann Kellenbenz a pu déclarer : « L’esprit capitaliste trouva dans le commerce du poivre l’un de ses domaines d’activité les plus importants[57] ». Le commerce du poivre était essentiellement l’apanage de marchands individuels qui fréquentaient les grands khans et caravansérails dispersés sur tout le territoire ; c’était un commerce qui générait le même type d’initiative capitaliste qu’en Europe.

Les épices étaient arrivées d’Orient en Europe dès la période classique et furent longtemps une denrée d’échange très importante tant au Proche-Orient qu’en Inde et en Chine. En Afrique noire, le poivre produit localement était un élément clé de l’alimentation, mais les habitants des côtes méditerranéennes devaient le faire venir d’Orient, et les marchands locaux veillèrent très tôt à son importation. Comme pour la soie, les Turcs, une fois Constantinople conquise, adoptèrent les traditions commerciales ancestrales de l’Empire byzantin. Plus tôt dans l’histoire, l’islam avait gagné le Sud-Est asiatique, la Malaisie et l’Indonésie, et ses marchands continuèrent d’entretenir un commerce très actif même après que les Portugais, dont les premiers cargos chargés d’épices arrivèrent à Lisbonne en 1501, eurent ouvert la route maritime vers l’Europe occidentale. Défiant l’opposition portugaise, cependant, des navires musulmans venus d’Inde et d’Aceh, dans l’île de Sumatra, continuèrent à approvisionner la région de la mer Rouge. Puis, les navires musulmans se mirent à sillonner le golfe Persique, les Ottomans ayant établi une base à Bassora en 1546. Il n’y eut donc jamais un détournement complet du commerce des épices : les Ottomans continuèrent à négocier directement avec la royauté islamique d’Aceh, qu’ils

soutenaient politiquement et militairement ; Venise demeurait le port de destination d'un certain nombre d'épices orientales.

Avec l'arrivée des Anglais et des Hollandais dans l'océan Indien et la perte, en 1622, du port d'Ormuz qui avait permis aux Portugais de contrôler la région du Golfe, le commerce avec les puissances atlantiques connut une très forte expansion. L'axe géo-politique, par ailleurs, se déplaça vers l'Atlantique sous l'effet de l'essor du commerce avec les Amériques et de la substitution des importations à la production coloniale — le sucre, le tabac, le café et les cotonnades arrivant désormais du Nouveau Monde[58]. Venise et l'Empire ottoman firent directement les frais de cette dérivation des grandes voies commerciales de la Méditerranée orientale vers l'Atlantique.

Le cas du sucre traduit de manière exemplaire le tournant qui s'opéra alors dans la production et le commerce. Le sucre était l'une des « épices » les plus importantes, dont la production avait été initialement introduite en Perse, depuis l'Asie du Sud, puis transportée jusqu'aux rivages de la Méditerranée orientale par les Arabes. Les Turcs se montrèrent très actifs dans ce secteur, comme le furent aussi les royaumes chrétiens fondés par les Croisés. À bien des égards, l'organisation du travail présentait, d'une zone à l'autre, les mêmes caractéristiques. « On vit apparaître, dans les royaumes croisés de la Palestine du XIIe et du XIIIe siècle, des domaines voués à la culture de la canne à sucre tout à fait comparables aux plantations dont on allait voir l'essor plus tard en Amérique. Au XIVe siècle, Chypre était devenu l'un des principaux pays producteurs[59]. » Ces domaines furent créés par les Hospitaliers, ainsi que par des familles catalanes et vénitiennes qui, outre les paysans locaux, employaient des esclaves syriens et arabes. La force de travail était donc mixte. La culture de la canne à sucre se répandit à l'ouest, en Crète, en Afrique du Nord et en Sicile, où elle continua à être florissante même après l'invasion normande du XIIe siècle. Cela faisait bien des siècles déjà — depuis la conquête maure — que la canne à sucre était aussi cultivée dans la péninsule Ibérique, grâce à une main-d'œuvre faite d'esclaves chrétiens et musulmans, et que le sucre était commercialisé dans toute l'Europe, le plus souvent par des marchands italiens (génois). Au XVe siècle, on se mit à importer des esclaves d'Afrique noire, zone que les Portugais exploraient activement à l'époque. Depuis l'Algarve, la production de sucre et l'organisation qui s'y rapportait gagnèrent Madère et d'autres îles de l'Atlantique, avant de se transporter jusqu'aux colonies américaines.

Dans le bassin méditerranéen, la production de sucre s'était accrue du fait de l'utilisation de la meule à broyer la canne. L'industrie se mécanisa progressivement. On ignore au juste si c'est dans cette région ou dans les îles atlantiques que fut introduit un nouveau système consistant en deux rouleaux

dentés, qui permettait d'extraire une plus grande quantité de suc sans avoir à taillader la canne. C'est aux Canaries que se développa une industrie sucrière complexe (là encore, sous le contrôle des Génois), que l'on a pu qualifier de « capitaliste[60] » ; il est vrai que l'acquisition et l'entretien des *engenhos*, les machines utilisées pour broyer la canne, nécessitaient un apport de capital substantiel. Les marchands devinrent des producteurs investissant des capitaux et utilisant des machines selon un processus de plus en plus complexe. Si toute l'entreprise fut d'emblée dirigée vers le marché, on se mit bientôt à exporter le produit récolté en Europe du Nord. L'île de São Tomé, dans le golfe de Guinée, réunissait toutes les conditions favorables à l'acquisition massive d'esclaves africains, et donc à la croissance du type d'entreprise sur laquelle l'industrie brésilienne allait bientôt se modeler. Celle-ci se mit en place dès 1516, avant même qu'un gouvernement organisé ne voie le jour (en 1533), c'est-à-dire une trentaine d'années après que Cabral eut découvert cette vaste région du monde. Les plantations d'Amérique du Sud employaient nombre d'artisans européens, en plus des esclaves indiens et, plus tard, africains. En conséquence, la structure de la société, fondée dès le début sur l'agriculture commerciale, présentait une double hétérogénéité — ethnique et professionnelle —, fournissant un modèle pour l'entreprise capitaliste mécanisée des autres secteurs.

Au fil du temps, la Turquie se révéla incapable de rivaliser avec l'Occident pour la production à bon marché de toute une gamme de marchandises : les tissus de coton, de laine, l'acier, les produits miniers. La primauté qu'elle s'était assurée en matière d'exploitation du sucre lui échappa dès l'instant où la canne à sucre migra aux Canaries et au Brésil. Les raffineries de Chypre et d'Égypte durent fermer, la technologie étant désormais aux mains des puissances atlantiques et inaugurant ce que Mintz et Wolf ont appelé « le capitalisme avant la lettre ».

UNE SOCIÉTÉ STATIQUE ?

Les activités de manufacture et de commerce décrites ci-dessus interdisent de considérer la Turquie comme un pays reposant sur l'« économie statique » censée caractériser les États despotiques. Le même constat vaut aussi pour l'ensemble de la société. On a imputé la prétendue rigidité de la société turque non seulement à son « despotisme », mais aussi à sa foi en l'islam ; l'exemple maintes fois cité est celui de son refus d'adopter la presse typographique, en usage en Chine depuis des siècles. Mais c'est le contraire qui est vrai, selon moi, et la société turque était ouverte à bien des transformations et des influences. L'opposition à la presse typographique (ainsi peut-être qu'à d'autres innovations, telles que l'horloge, par exemple) n'a rien à voir avec une résistance au changement. Elle est plutôt le produit de croyances religieuses, ce qui en fait un phénomène tout à fait particulier. Une généralisation erronée, fondée sur ce que sont les solutions spécifiques à des problèmes perçus, eux aussi, comme spécifiques, fait que la question est souvent posée de savoir pourquoi le monde islamique s'est apparemment agrippé à ces croyances plus longtemps que ne l'ont fait, semble-t-il, le christianisme ou le judaïsme. La mise en place d'un pouvoir laïque indépendant a été plus lente à se faire dans le monde islamique. On a parfois dit que le christianisme, à l'inverse d'autres religions, et notamment de l'islam, avait autorisé la laïcité — thèse que Bernard Lewis a repris à son compte : « La laïcité, selon l'acception politique moderne — c'est-à-dire l'idée qu'autorité politique et autorité religieuse, État et Église, sont deux entités différentes qui peuvent et doivent être séparées —, est, au sens profond, une idée chrétienne[61]. » C'est là une affirmation qui me paraît indéfendable. Le Christ a certes enjoint à ses disciples de « rendre à César ce qui appartient à César », soulignant ainsi la distinction entre l'Église et l'État. Mais cette distinction est devenue moins nette avec l'instauration, en Europe, du Saint Empire romain, dont les souverains s'intitulaient défenseurs de la foi. Quasiment toutes les sphères de l'existence étaient dominées par la religion dans l'Europe médiévale. Le christianisme, tout comme les autres religions, était certes traversé de contre-courants tels que le scepticisme, ou même l'agnosticisme. Mais d'une manière générale, la pensée laïque ne s'imposa de manière permanente qu'après la Renaissance, ou même après les Lumières. Et ce fut là une importante conquête.

Même plus tard, les vieilles habitudes persistèrent dans certains lieux — je pense au sud des États-Unis, par exemple, pays pourtant doté d'une économie moderne, ou aux communautés juives orthodoxes ici ou là. La différence, en ce qui concerne l'Islam, n'est qu'une affaire de degré et de décalage dans le temps. Qui plus est, l'Islam a, lui aussi, connu des périodes d'humanisme où le savoir laïque s'est montré florissant. Jusqu'à la Renaissance, il ne semble y avoir eu que peu de différences entre ces religions.

Ce qu'un bref examen de la situation turque — de son gouvernement, de sa paysannerie et de son commerce — permet de mettre en évidence, c'est le caractère impropre d'une analyse qui n'entrevoit qu'un aspect particulier du régime, notamment lorsqu'elle s'appuie sur la recherche des différences. Cette recherche est certes importante pour qui se donne la tâche d'expliquer la « modernisation ». L'Europe a, de fait, élaboré un système de savoir très poussé après l'introduction de l'imprimerie, tout comme elle a vu son économie devenir forte après la Révolution industrielle, alors qu'elle disposait déjà d'une certaine supériorité en matière de « voiles et de canons » (même si tout le monde ne s'accorde pas sur le degré de cette supériorité)[62]. Mais lier ce type d'accomplissements à des systèmes politiques (en opposant la démocratie européenne aux formes du « despotisme asiatique »), à des différences de régime foncier (« l'inexistence du féodalisme ») ou à un système juridique (l'inexistence présumée, en Turquie, de la tradition du droit romain), c'est projeter le présent sur le passé d'une manière inacceptable et faire de l'histoire une lecture à rebours.

Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la production du savoir, le monde islamique conserva un avantage très net jusqu'à l'introduction de la presse typographique. L'équilibre était stable entre économie de manufacture et économie d'échange, le Proche-Orient constituant le grand centre de fabrication de la soie ainsi que d'un certain nombre d'autres produits de luxe. Cette dynamique ne fut entravée ni par le prétendu « despotisme » du régime, ni par cette particularité qu'est la supposée absence de droit, de villes indépendantes ou de liberté ! Héritées du monde antique, les villes turques se dotèrent de guildes, de marché et d'institutions caritatives (*waqf*), exactement comme les villes occidentales. Le droit islamique s'inspirait de la jurisprudence romaine et des codes post-judaïques du Proche-Orient. Le débat juridique avait en Turquie la même complexité qu'en Europe[63]. Les paysans, tout comme les marchands, bénéficiaient de la protection des tribunaux pour leur activité, et les femmes pouvaient être appelées à témoigner. L'idée de despotisme asiatique, on le voit bien, a donc constitué le moyen par lequel l'Europe a nié la légitimité de ces États, d'abord dans la Grèce antique, puis dans la production savante de la

période post-renaissante. C’est un concept auquel il faut renoncer.

Du point de vue économique, l’Empire ottoman, qui se trouve au cœur de ces développements, ne fut nullement un exemple de despotisme oriental statique : « Sous quelque angle que l’on se place, [l’Empire ottoman] demeura particulièrement dynamique jusqu’à une date avancée du XVIIe siècle[64]. » Et le même auteur poursuit : « Entre le XVe et le XVIIe siècle, l’État ottoman surpassait en efficacité et égalait en capacité d’adaptation ses rivaux occidentaux, dont il partageait par ailleurs nombre de traditions[65]. » L’existence de traditions communes constitue un élément important : la Turquie n’était pas un simple symbole de l’altérité orientale, économiquement ou politiquement parlant. « La pensée politique turque, au XVIe siècle, était en phase avec l’évolution qui s’opérait dans la chrétienté occidentale. L’on doit au grand Ebu us-Sud une justification de l’absolutisme qui révèle une parfaite maîtrise du droit romain[66]. » La Turquie est décrite comme un « État doté d’une faculté de récupération extraordinaire » ; « seule une vision tendancieuse » a pu conduire les historiens à « y déceler rétrospectivement les signes annonciateurs d’un déclin précoce ». De même, les facultés d’adaptation de la Turquie sont mises en évidence. Le pays, dont la principale force était initialement la cavalerie, devint une puissance navale de première importance dès lors que les Ottomans atteignirent la Méditerranée, et les ingénieurs se montrèrent prompts à « saisir l’art de la fabrication des canons ». L’auteur poursuit en faisant l’éloge du « pouvoir d’abstraction dont fit preuve Istanbul lorsqu’il s’agit d’adapter les cartes ». La Turquie, en effet, s’intéressait de près aux découvertes de Christophe Colomb et des autres navigateurs — découvertes qui allaient, en fin de compte, profondément modifier sa situation[67].

SIMILITUDES CULTURELLES ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

Bien que la Turquie fût l'État non européen (asiatique) le plus proche, c'est à la Chine que s'adressèrent essentiellement les critiques formulées après les Lumières. La plupart des Européens allaient persister à voir cet immense pays comme « prisonnier de la tradition », « statique », « despotique », voire arriéré. J'ai consacré plusieurs de mes publications antérieures à essayer de montrer qu'au contraire la culture chinoise avait, à bien des égards, suivi un cours parallèle à celui de la culture européenne[68]. J'ai d'abord étudié la question de la famille et du mariage, m'appuyant sur le fait que les données démographiques ne semblent pas attester l'existence d'un modèle non européen en ce qui concerne la taille de la famille nucléaire, puis rapportant ce phénomène à une certaine « individualisation » du couple formé par les époux[69]. Cette individualisation s'observe dans les systèmes pratiquant la dot, c'est-à-dire là où la transmission du patrimoine parental non seulement aux fils mais aussi aux filles au moment du mariage, ou plus tard par héritage, définit un « ensemble de règles relatives à la propriété féminine » (mariage endogamique, stratégies spécifiques de gestion et de transmission héréditaire telles qu'adoption et unions centrées sur la femme, etc.). C'est ce système qui semble avoir caractérisé toutes les grandes sociétés eurasiatiques apparues après l'âge du bronze. Le caractère particulièrement évolué de l'agriculture a entraîné, dans ces sociétés, une stratification économique marquée (un système de « classes »), à l'intérieur duquel les transferts de patrimoine étaient nécessairement divers, les parents s'efforçant de maintenir, voire d'améliorer le statut de leurs filles ou de leurs fils après le mariage. L'ensemble de la fratrie recevait le patrimoine parental, même si celui-ci n'était pas également distribué. Afin de souligner la convergence qui s'opère ici entre l'Europe et l'Asie, on peut opposer à cette situation celle de l'Afrique sub-saharienne, pays pratiquant l'agriculture à la houe, où la différence de statut social ne dictait nullement le choix d'un conjoint (ni le montant de la dot), sauf peut-être dans les familles de marchands[70].

Certains parallélismes s'observent dans d'autres sphères « culturelles », qui disent la convergence plus que la divergence. Les similitudes existant entre l'Orient et l'Occident indiquent que la divergence établie par les historiens à

partir de la notion d'Antiquité et de celle, corrélative, d'*isnad* — d'une généalogie conduisant au capitalisme occidental et abandonnant en chemin une Asie « despote », voire arriérée — est totalement impuissante à rendre compte des niveaux de complexité. Comme je l'ai expliqué, on peut distinguer certaines pratiques culinaires sophistiquées — dites en Europe de « haute cuisine » — de formes culinaires plus simples et néanmoins stratifiées, lesquelles se distinguent à leur tour de la cuisine indifférenciée de certaines sociétés africaines (pourtant politiquement stratifiées) qui ne disposent pas d'une économie agricole permettant l'existence de ce type de différenciations[71]. Si la pratique d'une cuisine simple mais stratifiée se retrouve dans toutes les grandes sociétés eurasiatiques postérieures à l'âge du bronze, certaines ont cependant élaboré une *haute cuisine** et encouragé le développement d'une gastronomie qui joua un rôle très important dans les cours et auprès des élites, y compris marchande et bourgeoise. Cette *haute cuisine** ne fut pas simplement le fait de l'Europe classique et moderne[72] : on la retrouve en Chine[73], en Inde et au Proche-Orient[74]. Aussi superficielle qu'elle puisse paraître, la question de la cuisine en dit long sur la stratification (sociale) et sur l'alimentation que nous ingérons.

Même chose pour la culture des fleurs — soit la manière dont les différentes sociétés s'occupent de les faire pousser, les utilisent à des fins esthétiques, rituelles ou cérémoniales, en signe de cadeau, par exemple, ou d'hommage à une divinité[75]. Là encore, ce qui peut paraître marginal touche en fait au cœur même des cultures, nous renseignant non seulement sur le rite du cadeau, mais aussi sur l'agriculture et la stratification sociale. Les pays pré-coloniaux de l'Afrique sub-saharienne, par exemple, ne cultivaient aucune variété de fleurs et n'utilisaient pas non plus les fleurs sauvages à des fins rituelles ou sociales. Ils différaient beaucoup en cela de la Chine, de l'Inde, de l'Europe ou du Proche-Orient. L'économie des cultures africaines avait plus d'usage du fruit que de la fleur, du comestible que du décoratif. En Eurasie, la culture des fleurs était souvent affaire de spécialiste. On cultivait diverses espèces pour les jardins des princes et des élites et certaines variétés étaient aussi cultivées pour le marché ; le marché fournissait, en plus des fleurs décoratives, des brassées destinées au culte (sauf au Proche-Orient) et à la communication (cadeaux, cérémonies de présentation). Dans certaines régions de Chine, on coupait les arbres fruitiers alors qu'ils étaient en fleurs et l'on ornait de leurs branches les vases des maisons de marchands au Nouvel An, en un geste d'offrande, d'une « libéralité ostentatoire » : on n'attendait pas la venue du fruit. La culture des fleurs à des fins « esthétiques » devint ainsi, comme la cuisine, un domaine d'expertise, commun à toutes les grandes sociétés issues de l'âge du bronze. Et dans la mesure où ces activités intéressaient aussi les élites marchandes, il est normal

qu'elles aient favorisé l'essor du commerce ou même de l'industrie. En vérité, et contrairement aux idées qui ont cours en Europe, le goût de la nourriture raffinée et des fleurs était encore plus répandu en Orient qu'en Occident.

Les points de similitude s'étendent, par ailleurs, à tout un éventail de pratiques artistiques. Le théâtre kabuki fit son apparition au début du XVIIe siècle au Japon, soit à peu près à l'époque où l'Europe renaissante vit l'essor du théâtre profane. L'un et l'autre attiraient le même type de public, fait de marchands et de bourgeois. Le XVIe siècle chinois vit la naissance du roman, bien avant le XVIIIe siècle européen, mais après le XIe siècle japonais, si l'on inclut *Le Dit du Genji*. Certaines des évolutions parallèles dans le domaine des pratiques artistiques s'expliquent par l'existence d'un système d'échanges internationaux entre les différents groupes de marchands. Les marchandises s'échangeaient, mais au-delà des produits eux-mêmes, il y avait tout une circulation d'idées et de savoir-faire. C'est grâce à ce système que la manufacture du papier et de la soie passa, au fil des siècles, d'Orient en Occident. D'autres pratiques, telles que la fabrication du verre[76] ou l'utilisation de la perspective en peinture, firent le trajet en sens inverse. Certains motifs décoratifs tels que l'acanthe ou le lotus allèrent dans un sens, et le dragon dans un autre[77]. Mais un autre processus, que l'on peut dire d'élaboration interne (ou d'évolution sociale), vint compléter ces formes de communication interculturelles. À partir de l'âge du bronze, les sociétés urbaines se mirent à développer des activités artisanales et intellectuelles de plus en plus complexes, l'apparition d'une nouvelle activité se faisant sur fond des activités existantes, comme un progrès technique se surajoute à un autre[78]. Ces sociétés étaient donc dotées d'une dynamique interne, qui ne devait pas tout au « marché », et qui engendra des développements socioculturels parallèles dans plusieurs parties du monde. L'idée que l'âge du bronze ait pu donner naissance à des modèles totalement divergents en Eurasie semble donc éminemment contestable, du moins si l'on porte sur le monde moderne un regard « anthropo-archéologique ».

Je propose ici une approche différente de celle qui consiste à rendre compte « culturellement » des différences entre les sociétés. Cette perspective-là tend à être statique et à rapporter les groupes humains à un cadre quasi biologique, même si les unités en question sont culturelles et non physiques. Il faut une approche plus dynamique, qui prenne en compte, sur la longue durée, ces deux données que sont d'une part le mode de circulation de l'information, et d'autre part le mode d'évolution et de transmission de schémas de comportement complexes. L'évolution culturelle ou sociale est un processus très différent de l'évolution biologique, même s'il lui arrive parfois d'opérer sur le mode de la « sélection ». Or une analyse des cultures qui prend appui sur la « structure

profonde » — cherche à déterminer les homologies (ou fondements communs) entre plusieurs composantes — encourt le risque de déboucher sur une perspective génétique, du type de celle qui a conduit à l'« anthropologie cognitive » et à ses enquêtes sur les structures innées de l'esprit. Il existe certes de telles « structures », mais seulement à côté de processus plus dynamiques comme ceux que j'ai décrits plus haut, qui sont le produit de « l'évolution sociale », c'est-à-dire aussi bien de la communication « externe » que du développement « interne ». Ce sont ces processus qui importent lorsqu'on étudie l'évolution des sociétés eurasiatiques sur la longue durée et qu'on prêche en faveur d'une compréhension « interactive » de ces cultures, en refusant d'exclure tel ou tel protagoniste majeur sous prétexte de « despotisme ». Vue sous cet angle, toute supériorité relative dont puisse jouir une société ne saurait être que temporaire.

Une approche plus dynamique de l'histoire culturelle recherche les points de convergence à partir d'une base commune, et non plus d'une distinction tranchée entre pouvoir « despotique » et pouvoir « démocratique ». C'est ce que semble indiquer la classification établie par Eric Wolf, qui range sous la même catégorie du « tributaire » les États de l'Occident et ceux de

> l'Orient, la seule différence étant parfois la plus grande « centralisation » des États orientaux. Par « tributaire », j'entends pour ma part un État qui requiert le soutien monétaire de ses habitants, ce qui permet de rouvrir la voie au « gouvernement du peuple » en tant qu'il est le détenteur des fonds. Et c'est peut-être le même type de parallélisme qu'indique la description de Needham, qui prête à l'Occident un « féodalisme militaire » et à l'Orient un « féodalisme bureaucratique ». Les deux auteurs évitent ainsi la notion de « despotisme asiatique »[79].

Selon moi, la proposition de Wolf résout le problème — que l'on retrouve dans la plupart des autres approches, marxistes ou autres — de l'« exception asiatique » et de l'« orientalisme » ; autrement dit, la question de ce qui s'est passé pour que, à partir du parallélisme initial des sociétés à l'âge du bronze, on en arrive à la divergence qui s'instaure à partir de l'Antiquité et se poursuit ensuite. Mais c'est une perspective qui exige un renversement conceptuel radical, un renoncement à l'idée d'un enchaînement proprement européen des modes de production, de communication et de destruction. À cela, il nous faut substituer l'idée de l'extension de l'« État tributaire » à toute l'Eurasie, celle de l'essor de civilisations urbaines parallèles, d'un échange de marchandises et d'idées allant croissant au fil du temps, et donc de l'apparition, dans toute l'Eurasie, d'un capitalisme mercantile, avec ses marchés, son activité financière et manufacturière. Il n'y a ici aucune place pour l'idée de despotisme asiatique, d'exception asiatique ou de modes de production qui, étant propres à l'Asie, seraient radicalement différents des autres.

TROISIÈME PARTIE

TROIS INSTITUTIONS, TROIS VALEURS

Chapitre VIII

LE VOL DES INSTITUTIONS : LES VILLES ET LES UNIVERSITÉS

L'idée est communément répandue, parmi les spécialistes occidentaux, que les villes européennes diffèrent sensiblement des villes orientales, notamment en ce qui concerne les facteurs qui ont permis l'essor du capitalisme, selon la célèbre thèse de Max Weber. Cette différence est censée résulter de circonstances propres à la vie européenne après la fin de l'Antiquité classique, et plus précisément des conditions politiques et économiques qui caractérisent le féodalisme (au sein duquel l'Italie du Nord voit naître la « commune »). Une autre idée va de pair avec celle-ci, à savoir que l'enseignement supérieur est né en Europe occidentale avec la fondation des universités, à commencer par celle de Bologne, au XIe siècle[1]. Ainsi, la constellation qui a donné naissance à la ville européenne aurait aussi, selon cette interprétation, fourni l'élan nécessaire au saut qualitatif qui fait de la vie intellectuelle européenne, après les premiers siècles du Moyen Âge, cette chose si particulière. Selon Jacques Le Goff, l'Europe occidentale chrétienne aurait vu, au tournant du XIIe et du XIIIe siècle, la naissance quasi simultanée de la ville et de l'Université (même si l'historien s'intéresse plus à l'intellectuel en tant qu'individu qu'à l'institution que représente l'Université). « L'aspect le plus déterminant de notre modèle de l'intellectuel médiéval est son lien avec la ville », écrit Le Goff[2]. La figure de l'intellectuel et la ville seraient ainsi deux phénomènes typiquement occidentaux, qui auraient permis l'accès à la modernité. Ce sont là des hypothèses fort contestables, qui illustrent les efforts concertés des érudits occidentaux pour maintenir à toute force une vision eurocentriste même en présence de preuves plaidant en faveur d'une interprétation bien différente.

LES VILLES

Commençons par les villes. Lorsqu'ils abordent le Moyen Âge, la plupart des historiens concentrent leur analyse sur le secteur rural et les rapports de féodalité. Comme l'a fait observer Rodney Hilton, ceci est particulièrement vrai des auteurs marxistes[3]. Les villes sont généralement reléguées à l'arrière-plan et considérées comme d'une importance relativement négligeable pour le développement du féodalisme, du moins dans ses premières expressions. Elles refont surface dans l'histoire européenne dès l'instant où l'homme accomplit ses premiers pas en direction du capitalisme, reflétant le passage des sociétés agraires aux sociétés industrielles. D'autres auteurs, tel Perry Anderson, soulignent cependant l'existence d'« enclaves urbaines » au haut Moyen Âge, refusant de séparer les villes du tissu agraire environnant.

En Occident, écrit Anderson, « les communautés corporatives urbaines représentaient indéniablement une force d'avant-garde au sein du complexe économique médiéval[4] ». À l'extrême ouest de l'Empire romain, les villes avaient considérablement souffert de sa dissolution. Anderson minimise cependant l'ampleur de l'effondrement urbain, préférant insister sur le fait que de nombreux *municipi* subsistèrent — en Italie du Nord, par exemple. Plus tard, avec la venue du nouveau millénaire, d'autres centres urbains auraient vu le jour, « encouragés, pour la plupart, par les seigneurs féodaux, qui leur accordaient protection[5] ». Ils auraient bientôt acquis une « relative autonomie », faisant émerger un nouveau patriciat disposé à exploiter les rivalités de pouvoir opposant la noblesse à l'Église comme elles opposaient, en Italie par exemple, les Guelfes aux Gibelins. Le tout aurait entraîné une « souveraineté fragmentée », une scission entre forces aristocratiques et forces cléricales, profitable à la bourgeoisie, qui se serait ainsi sentie plus à l'aise pour s'imposer comme faction dirigeante des affaires de la ville. En Orient, cependant, où les villes avaient subsisté — tout comme leurs *burgenses* (leurs habitants) —, elles n'eurent pas besoin du secours des seigneurs de la terre ; elles n'en furent pas moins d'importants foyers religieux et ecclésiastiques.

La ville classique ne disparut pas avec l'effondrement de l'Empire romain. Comme le fait observer un autre historien, la culture urbaine, « avec sa population, ses édifices monumentaux, ses jeux, son élite lettrée, subsista à tout

le moins dans les capitales provinciales d'Asie Mineure, de Syrie, d'Arabie, de Palestine et d'Égypte jusqu'aux invasions arabes, et bien au-delà, dans les régions sous tutelle arabe[6] ». Au VIIe siècle, l'Italie ou même Byzance « ont une physionomie très différente de celle du Proche-Orient (devenu arabe, entre-temps), où de nombreux signes indiquent la persistance d'une activité économique complexe et prospère[7] ». Tout autre est la situation en Occident. En Angleterre, certains savoir-faire tels que le tournage de l'argile ou le maniement du mortier se sont complètement perdus ; disparues, les écoles, dans ce qui subsiste vaguement des villes ; abandonnés, les gymnases ; éteinte la vie économique romaine et ses complexités. L'Église et la noblesse rurale s'imposent au cœur de la vie sociale, l'aptitude à lire et à écrire ne concernant plus que quelques « familles éminentes », notamment dans les villes où « les écoles ont cessé d'être ». Quant à la culture littéraire, elle est laissée aux mains de précepteurs privés, quand elle n'est pas, comme c'est périodiquement le cas, confiée à l'Église. En Orient, en revanche, toute une culture littéraire continue de s'épanouir, qui coexistera avec le christianisme et les autres religions jusqu'à la fin du VIe siècle. Le VIIe siècle marquera le début, même en Orient, d'une pénurie de livres qui affectera Constantinople, avec cette conséquence que le savoir se restreindra progressivement au seul clergé lettré et à la capitale[8].

Analysant la reconstitution des villes à la fin du Moyen Âge, Marx souligna la contribution unique de la ville européenne à l'essor du capitalisme. Cette manière de voir s'inscrit dans le droit-fil d'une généalogie eurocentriste, qui lie ensemble Antiquité, féodalisme et capitalisme. Selon Hobsbawm, Marx ne se serait intéressé à la dynamique interne des systèmes pré-capitalistes que « dans la mesure où elle permet d'expliquer les conditions qui président à l'avènement du capitalisme[9] ».Dans *Formen*, Marx élabore une théorie des raisons pour lesquelles seule une formation pré-capitaliste telle que le féodalisme pouvait donner naissance au « travail » et au « capital ». Qu'est-ce qui fait du féodalisme la seule formation capable de laisser émerger sans interférence l'ensemble des facteurs permettant la production ? La réponse est certainement fonction de ce qu'on entend par « travail » et par « capital » — des définitions qui, nécessairement, excluent ces facteurs des autres types de société. Autrement dit, la réponse au problème que soulève Marx est prédéterminée par la nature de la question. Bon nombre de spécialistes européens, préoccupés qu'ils sont par les progrès dont leur société s'est rendue maîtresse au XIXe siècle, s'assignent ainsi un questionnement téléologique qui rend impossible d'examiner les autres sociétés en elles-mêmes, voire de mener une comparaison « objective ». Dans le cas de Marx, on aboutit à l'idée que « le féodalisme européen est un phénomène unique, car aucune autre forme n'a donné naissance à la cité médiévale, si

importante dans la théorie marxienne de l'évolution du capitalisme[10] ». En somme, la réalité d'une ville primitive s'apprécie sur la seule base du triomphe économique qui couronne telle ou telle au XIXe siècle. Cependant, quelle qu'ait pu être l'unicité ou l'authenticité (la question reste ouverte) de la « ville européenne », elle n'est pas nécessairement liée à l'essor du capitalisme. Pour Braudel, en effet, une des formes du capitalisme — le capitalisme de marché — se retrouve dans toutes les villes du monde ; seul le capitalisme financier peut être considéré comme propre à l'Occident (point que j'ai contesté au chapitre 3).

Depuis l'Antiquité, les principales villes des côtes septentrionales de la Méditerranée s'approvisionnaient par voie maritime en blé provenant de la Sicile, de l'Égypte, de l'Afrique du Nord et des régions de la mer Noire. La circulation d'autres marchandises, telles que l'huile ou la céramique, dans toute la Méditerranée, donnait aussi lieu à un commerce important. Plus tard, cependant, une différence se fit jour entre les villes de l'Occident et celles de l'Orient. Au Moyen Âge, les villes européennes (à l'exception d'Istanbul) n'avaient plus qu'une taille et une activité réduites, et il faudra attendre le XIXe siècle pour que Londres ou Paris égalent en dimensions la Rome impériale[11]. De cette diminution de la taille et de l'activité des villes européennes résulta une modification du niveau des échanges de marchandises.

La vie urbaine ne recommença à s'épanouir qu'avec la reprise du commerce en Méditerranée, et donc des échanges avec l'Orient. Venise ne fut pas la seule ville italienne à jouer un rôle important dans l'affaire. La réouverture du commerce doit beaucoup aux villes situées autour d'Amalfi, au sud-ouest de Naples. Amalfi, en effet, n'était pas le seul port à pratiquer le commerce avec le Sud — autrement dit, avec les « Sarrasins », « dont la présence sur le littoral tyrrhénien fut quasi constante pendant tout le IXe siècle[12] ». Selon Patricia Skinner, Docibile Ier, le fondateur de Gaète, était un marchand qui avait fait fortune en commerçant avec les musulmans ; l'histoire veut qu'il se soit acquis le soutien « d'un groupe de mercenaires arabes, près de Salerne, pour contrer une manœuvre du pape. »[13]

Le Proche-Orient n'eut pas seulement une influence revitalisante sur le commerce de l'Europe occidentale. Il laissa aussi son empreinte dans l'organisation et la disposition générales des villes, et fit progresser l'architecture dans la période précédant la Renaissance ; l'influence fut tantôt directe, tantôt indirecte, résultant des échanges commerciaux entre les deux mondes et de l'opulence corrélative des villes occidentales. Toute la région d'Amalfi n'était que rocaille ; les villes étaient construites le long de vallées fluviales courant jusqu'à la mer. Mais les promontoires rocheux étaient faciles à défendre, chose appréciable face à des attaques arabes toujours plus fréquentes et violentes. Ce

sont peut-être ces assauts, au reste, qui incitèrent les habitants d'Amalfi et de Gaète à s'affranchir de la tutelle du duc de Naples. Quoi qu'il en soit, les liens avec le Proche-Orient eurent une influence particulière sur l'architecture et sur l'art :

> Les villas composites qui formaient le paysage des collines d'Amalfi étaient des lieux où l'on avait manifestement favorisé un traitement différent de l'espace et une recherche décorative ; elles se distinguaient en cela des autres maisons italiennes de l'époque ainsi que des demeures plus simples et plus austères du haut Moyen Âge. La physionomie de ces maisons est inséparable de l'activité de *mercatantia*, dans la mesure où l'on a redirigé vers la création de ces environnements somptueux l'argent que la communauté s'était acquis par le commerce. En tant que lieu privilégié de dépenses, non seulement l'habitat satisfait aux plus grandes exigences de protection, mais il pénètre dans la sphère de l'expression artistique et de l'ostentation.
>
> Si l'existence et la splendeur de ces édifices dépendaient des profits issus de la *mercatantia*, leurs formes mêmes reflétaient les expériences commerciales des Amalfitains. La disposition composite et l'ornementation très travaillée des villas amalfitaines correspondent au lexique architectural et ornemental de l'Afrique du Nord, dont l'expression se retrouve aussi bien dans les milieux religieux que profanes. Les villes côtières de Mahdiyya ou de Tunis, par exemple — centres commerciaux bien connus des Amalfitains depuis des générations —, abritaient de nombreuses œuvres d'art du même type. Entre le XI^e^ et le XIII^e^ siècle, c'est dans ces villes précisément que les *regnicoli* [les habitants locaux] vendaient leur bois, leur blé et leurs textiles pour acheter de l'or, du cuir et de la céramique.
>
> Ce qui facilita la réception de l'expression artistique nord-africaine fut, outre la présence des musulmans dans le *Regno* lui-même, qu'il y existait une tradition, certes fragmentaire mais très ancienne, de production artistique islamique. Certains des motifs ornementaux utilisés en Afrique du Nord n'auraient nullement surpris l'élite amalfitaine, parce qu'ils ressemblaient à ceux que l'on produisait sur place, à plus petite échelle. Comme pour les bains et leurs rituels, il est probable que ce modèle d'habitat raffiné, qui privilégiait patios, espaces différenciés et éléments d'ornementation, faisait partie d'une culture de l'opulence embrassant toute cette partie du bassin méditerranéen et transcendant les différences religieuses. À cet égard, il existe une ressemblance entre les Amalfitains et les riches Constantinopolitains du XII^e^ siècle qui, découvrant et appréciant la peinture islamique, se mirent à produire des œuvres qui s'inspiraient d'elle[14].

L'une des possibilités dont usait l'architecture d'inspiration islamique était l'intégration directe d'objets produits hors d'Europe. D'Afrique du Nord et du Proche-Orient venait la céramique vernissée, « l'un des premiers produits d'importation à avoir embelli l'environnement domestique en Italie du Sud[15] ». On incorporait souvent les terres cuites, fractionnées (*tesserae*) ou entières (*bacini*), au décor des églises — à Ravello, notamment, où elles témoignent des goûts et des expériences des marchands amalfitains.

À Ravello, l'architecture était nord-africaine, expression d'une « culture méditerranéenne généralisée ». Mais elle contenait aussi certains éléments en provenance du nord de l'Europe. Les influences nordiques commencèrent à se faire sentir dans le Sud lorsque le bassin parisien étendit son pouvoir à la France méridionale et à l'Italie, les Normands arrachant la Sicile aux Arabes avant de céder la place à la dynastie des Hohenstaufen puis à celle des Anjou. L'art gothique, avec ses arcs brisés et son héraldique[16], faisait son entrée en scène. Les arcs gothiques, du reste, sont probablement d'origine arabe. Quoi qu'il en soit, l'influence orientale se faisait puissamment sentir dans l'architecture urbaine, en particulier dans des villes comme Venise.

Cependant, malgré les multiples influences de l'Orient sur l'Occident, les ressemblances qui s'observent entre les deux mondes quant à la configuration

urbaine, nombreux sont les spécialistes occidentaux qui persistent à penser que les villes asiatiques sont structurellement différentes des villes européennes (de l'après XIe siècle), à telle enseigne que seules ces dernières ont pu donner naissance au capitalisme. La différence s'appliquerait non seulement aux villes asiatiques, si l'on en croit Weber, mais aussi aux villes de l'Islam, qui entretenaient pourtant toutes sortes d'échanges, dont un commerce régulier, avec les villes européennes. Reste que les thèses de ces spécialistes se donnent toujours comme point de départ le phénomène même qu'elles veulent expliquer, à savoir la réussite européenne. C'est une manière d'écrire l'histoire qui, depuis quelque temps, suscite bien des critiques. Voici, par exemple, ce que l'on peut lire sous la plume de l'arabisant Albert Hourani : « Les érudits de la génération précédente avaient eu tendance à adopter l'idée (dérivée en fin de compte des travaux de Max Weber) que la ville au plein sens du terme n'existait que dans les pays européens puisque c'était seulement en Europe que l'on trouvait une "communauté urbaine" jouissant au moins d'une autonomie partielle sous l'autorité d'une administration dirigée par des autorités élues. » Les villes orientales n'auraient donc pas été de « vraies villes[17] ». Les actuels spécialistes de l'Islam, cependant, ont relevé certaines correspondances entre les deux types de villes[18], ce qui n'a rien de surprenant compte tenu de l'urbanisation et de l'activité mercantile communes aux deux. La même chose peut se dire de l'Inde[19] et de la Chine[20].

L'idée d'une unicité de l'Occident a toutefois la vie dure. Selon Anderson, le pouvoir croissant des nouvelles villes occidentales se serait fondé sur « une parcellisation de la souveraineté propre au système féodal de l'Europe [c'est-à-dire, unique], et qui distinguait radicalement cette dernière des États orientaux, avec leurs villes bien plus grandes ». En Occident, la forme la plus développée de souveraineté était représentée par la commune, qui exprimait l'unité féodale de la ville et de la campagne dans la mesure où elle était une « confédération fondée sur la *conjuratio* ou pacte de loyauté réciproque entre égaux[21] ». Sur cette question de la différence, Anderson suit Marx, Weber, Braudel et bien d'autres. La liberté de cette « communauté d'égaux » ne concernait certes qu'une élite restreinte, mais « ce qui faisait la nouveauté féconde de cette institution était l'autonomie des villes, capables de s'autogouverner », ce qui se vérifia notamment en Lombardie, au moment du renversement du pouvoir épiscopal. En Angleterre, les villes eurent toujours à subir une certaine dépendance, car elles étaient, « sur le plan économique et culturel, une composante absolument centrale de l'ordre féodal[22] ». Et Anderson de poursuivre : « C'est sur ce double fondement d'un progrès agraire spectaculaire et d'une très grande vitalité urbaine que s'édifièrent les

extraordinaires monuments esthétiques et intellectuels du haut Moyen Âge : les grandes cathédrales (et le tournant décisif que représente la naissance de l'architecture gothique) et les premières universités[23]. » Mais c'est oublier qu'au Proche-Orient aussi certaines villes jouissaient, dans l'Antiquité, d'une relative autonomie (en particulier les cités-États). En Europe, l'Italie du Nord constituait un cas atypique. D'autres villes, en Flandres et en Rhénanie, s'étaient vu concéder des « chartes d'autonomie de la part des suzerains ». Par ailleurs, Anderson néglige les progrès esthétiques et intellectuels accomplis ailleurs par les sociétés urbaines (ou rurales) : par exemple à Grenade ou à Cordoue, alors dominées par l'Islam, où l'architecture et le savoir s'édifiaient sur d'autres bases.

Cette « parcellisation de la souveraineté », si importante, à en croire la plupart des historiens, pour la naissance de la ville à proprement parler et, partant, l'avènement de la modernité, est chez Anderson inséparable d'une vision du féodalisme comme précondition nécessaire du capitalisme, et cela pour les raisons suivantes :

1. Elle aurait permis « le développement de villes autonomes dans les espaces interstitiels entre seigneuries disparates[24] ». Nous avons vu, cependant, que cela ne s'applique pas aux villes orientales ; après la Révolution de l'âge du bronze, les villes fleurirent dans tout le continent eurasiatique, et leur développement est indissociable de l'économie politique. Elles jouissaient, selon les cas, d'une autonomie plus ou moins grande. Il en allait de même de l'autonomie de l'Église, « séparée et universelle », selon Anderson. Mais toutes les religions écrites conservaient de fait une certaine indépendance à l'égard du corps politique, à cause de leur organisation et des biens dont elles étaient titulaires.

2. Le système des trois États aurait conduit à la naissance du Parlement médiéval. Reste que l'Europe n'avait pas l'apanage des chambres ou des assemblées consultatives : la plupart des gouvernements du monde avaient une forme ou une autre de consultation et, très souvent, de représentation. Même chose pour la division en États — *Stände*, dans la terminologie weberienne.

3. La fragmentation de la souveraineté aurait été une condition préalable à la liberté des villes et de leurs habitants. Mais la « liberté » ne concernait pas uniquement les citadins de l'Europe occidentale : toutes les villes jouissaient d'un minimum d'autonomie, d'anonymat et donc de « liberté ».

La question de la liberté des villes médiévales est hautement représentative des prétentions eurocentristes et mérite d'être examinée plus à fond. Anderson cite le dicton populaire allemand « *Stadtluft macht frei* » — l'air de la ville rend libre. Mais cette sentence vaut pour toutes les villes où qu'elles soient, dans la mesure où elles offrent nécessairement à leurs habitants l'assurance d'un certain

anonymat. Les villes en général sont-elles aussi plus libres politiquement ? Nombreuses sont celles qui tirent une certaine liberté des activités qui s'y déroulent — la manufacture, le prêt d'argent, la justice, la médecine, la bureaucratie et le commerce. Mais, comme le fait observer Southall, « la naissance d'une ville est toujours l'occasion d'une montée en flèche des inégalités[25] » ; pour ma part, j'attribuerais plutôt cette montée des inégalités à la différenciation majeure qu'introduisit, dans l'économie, l'usage de la charrue (et de l'irrigation). En ce sens, on peut dire que la ville « exploite » toujours la campagne, prend l'excédent dont dispose la campagne pour subsister et fonctionner. En tout cas, exception faite du nord de l'Italie, peu de villes européennes étaient entièrement affranchies des contraintes de la souveraineté politique ou religieuse. Certaines « villes franches » se voyaient concéder des libertés financières de la part du suzerain. Mais d'une manière générale, il existait entre les villes d'Europe occidentale et les villes « asiatiques » un plus grand nombre de ressemblances que ne le supposent la plupart des spécialistes.

Dans le livre très généraliste qu'il a consacré à la ville (1998), Southall lui-même, tout en acceptant la distinction posée par Marx entre villes occidentales et villes orientales, fait observer ceci : « Malgré la grande diversité des villes dans le temps et dans l'espace, on peut faire la preuve d'une continuité liant leurs transformations dialectiques à travers les siècles, leur rôle dans la vie des hommes n'ayant cessé de croître en importance[26]. » Cette continuité n'empêche cependant pas Southall d'avoir à « fragmenter cette masse compacte du temps et de l'espace en unités gérables et communicables, même si toute dissection représente un viol de la réalité[27] ». Il choisit à cette fin les « modes de production esquissés par Marx » qui, loin de « minimiser la déformation », comme semble le penser Southall, ne font à mon avis que l'aggraver. Puis il accepte, sans vraiment l'analyser, la distinction entre mode de production asiatique et mode de production occidental.

Concernant la ville, Southall n'en restreint pas l'existence aux sociétés postérieures à l'âge du bronze. Il reconnaît le caractère urbain de « l'agro-ville » des Yoruba, en Afrique occidentale ; décrit l'essor de petites agglomérations sur les sites néolithiques de Çatal Hüyük et d'Hacilar, en Anatolie, mais aussi à Jéricho, en Palestine, ainsi qu'à Jarmo, dans les collines à l'est du Tigre, ou encore au Nouveau Monde et dans le Sud-Est asiatique[28]. D'une manière générale, cependant, il associe le développement de la ville à l'âge du bronze. Reste que lui aussi distingue les villes asiatiques (auxquelles il consacre un long chapitre de cent vingt-cinq pages) des villes européennes sur la base d'une subdivision, établie par Francis L.K. Hsu, de ces facteurs de civilisation clés que sont la caste, la classe et le cercle. Mais le regard qu'il porte sur la ville ne tient

pas compte des évidentes similitudes (sur lesquelles, néanmoins, il attire l'attention) concernant le volume et la densité de population, l'organisation générale, les structures éducatives et les disciplines enseignées, les marchés, les hôpitaux, les temples, le commerce, l'artisanat, l'activité bancaire, les corporations. Dans toutes ces sphères, bien peu de choses viennent distinguer les villes orientales des villes occidentales avant le XIXe siècle.

LES UNIVERSITÉS

Un postulat va de pair avec l'unicité présumée des villes européennes : il concerne la nature de l'enseignement supérieur, compris comme fondamentalement différent, qu'on le compare à ce qui le précède ou à ce qui lui est contemporain en dehors de l'Europe. Le Goff, d'ailleurs, traite dans un même élan de l'un et de l'autre[29]. L'idée d'une singularité de l'université européenne est inséparable de cette autre conception selon laquelle il n'y a qu'en Europe que les villes ont suivi un développement capable de conduire au capitalisme, à la sécularisation, à la modernité. Il n'y a qu'en Europe — dans le contexte d'une autonomie croissante du monde urbain, sur fond des intérêts économiques et commerciaux d'une classe sociale émergente (lesquels viennent alimenter une curiosité pour le monde naturel) — qu'étaient réunies les conditions permettant une naissance de l'Université et de la science correspondant à la marche vers la modernité.

Ce point de vue, cependant, devient difficile à défendre dès lors qu'on considère les autres pays et les autres époques. Tout porte à croire qu'après l'Antiquité, l'Europe traversa une période de relative stérilité intellectuelle qui ne put être surmontée que grâce à des apports extérieurs. La Grèce, à l'évidence, connaissait l'enseignement supérieur : elle l'appelait Académie ou Lycée. Cet enseignement se prolongea même sous l'Empire romain :

> On trouve trace d'écoles à Alexandrie, Antioche, Athènes, Beyrouth, Constantinople et Gaza : elles étaient les universités du monde antique. Chacune avait son caractère propre et son importance. Le principal objet d'étude, à Alexandrie, était Aristote ; Beyrouth était spécialisée dans le droit. Le besoin de ces institutions naquit de l'augmentation spectaculaire, au IV^{e} siècle, du nombre d'officiers de l'administration romaine. Le gouvernement avait besoin de fonctionnaires ayant reçu une éducation libérale et maîtrisant le beau style, comme l'exigea explicitement, en 357, un édit de l'empereur Constance II, conservé dans le Code théodosien (14.1.1.)[30].

À l'exception de l'école d'Athènes, fermée par Justinien en 529, toutes les écoles citées se trouvaient en Asie ou en Afrique. La fermeture d'écoles, au sein de la sphère chrétienne, montre ce qu'une religion dominante est capable de faire pour restreindre la diffusion du savoir, même s'il est dans la nature des religions écrites de faire en sorte que quelque chose soit sauvé. L'Église chrétienne avait indéniablement fait fermer d'autres établissements d'enseignement supérieur avant cette date. Mais il lui fallait son propre système éducatif, malgré les problèmes qui se posaient au niveau supérieur, notamment avec le savoir

classique, nécessairement païen.

> Vers la fin du VI^e^ siècle, le déclin de la culture et du savoir était devenu très sensible. L'université impériale de Constantinople, refondée par Théodose II vers l'an 425, et la nouvelle académie religieuse placée sous l'égide du patriarcat étaient les seules grandes institutions d'enseignement dans la partie centrale de l'empire. L'école d'Alexandrie poursuivait sa vocation, mais dans un certain isolement. L'empire, à bout de forces, ne faisait rien pour encourager le savoir, et avant qu'une reprise ait pu avoir lieu, la querelle des images vint aggraver la situation. Pendant les trois siècles qui suivirent, on ne trouve guère de traces d'une éducation ou d'un intérêt pour les classiques. Les iconoclastes ne furent définitivement vaincus qu'en 843, lorsqu'un concile restaura officiellement la pratique traditionnelle du culte des images. Très peu de manuscrits subsistent de cette période et rares sont les témoignages extérieurs décrivant l'état des études classiques[31].

Jusqu'à la fin du III^e^ siècle, les deux parties de l'Empire romain avaient eu une culture commune, comme l'atteste l'existence de mosaïques quasiment identiques à une distance de plusieurs milliers de kilomètres[32]. Puis l'Occident abandonna l'usage du grec, et pour toutes sortes de raisons l'écart se creusa. Dans cette partie de l'empire, au V^e^ siècle, de larges portions du territoire romain passèrent sous le contrôle des « Barbares », l'Italie devenant royaume ostrogoth avant la fin du siècle. Dans un premier temps, les écoles continuèrent à prospérer, mais la guerre menaçait leur existence et l'invasion lombarde de 568 leur porta un coup fatal, « ne laissant quasiment plus que les monastères comme établissements susceptibles d'assurer les rudiments de l'éducation[33] ». Même les régions du nord de l'Afrique envahies en 429 par les Vandales, qui envoyèrent leur flotte depuis Carthage pour conquérir la Corse, la Sardaigne et les îles Baléares, tirèrent mieux leur épingle du jeu. Elles qui semblaient d'abord peu intéressées par l'éducation encouragèrent bientôt l'ouverture d'écoles latines à Carthage, où l'enseignement se poursuivit jusqu'à la conquête de la ville par les Arabes, en 698.

Avant la conquête arabe, l'Égypte et le Proche-Orient étaient des États chrétiens, mais le christianisme oriental n'avait pas souffert outre mesure de l'effondrement de l'Empire romain et de son économie. Les villes s'étaient maintenues, et même les conquêtes arabes n'avaient pas bouleversé la vie comme avaient pu le faire, dans le Nord, les invasions « barbares » et la faiblesse interne de l'empire. D'ailleurs, les Arabes étaient loin d'être des « Barbares » : ils étaient les héritiers, d'une part, des cultures complexes de l'Arabie du Sud-Ouest et du royaume de Saba et, d'autre part, ils s'étaient convertis à une religion écrite, égale à cet égard au judaïsme et au christianisme, déjà bien connus des habitants. Parce qu'ils avaient vécu aux confins des grandes civilisations du Proche-Orient, les Arabes étaient aussi les héritiers d'une tradition de poésie extrêmement raffinée[34]. Tandis qu'ailleurs de longues périodes de déclin se faisaient sentir, le sud et l'est de la Méditerranée continuèrent à abriter de grands centres urbains, dont l'activité humaine et commerciale n'était pas sans rappeler celle de la Grèce classique ou de Rome.

L’absence relative de culture artistique résultait sans doute davantage des interdits imposés par les religions abrahamiques que de tout autre facteur d’ordre général.

En Orient, donc, un certain savoir parvint à se maintenir. Il faut aussi prendre en considération un chapitre souvent négligé de l’histoire de la transmission : l’importance de la traduction des textes grecs en langues orientales. « Vint un moment, vers la fin de l’Antiquité, où l’on se mit à traduire les textes grecs en syriaque, l’activité de traduction s’exerçant essentiellement dans les villes de Nisibis et d’Edessa[35]. » Les textes bibliques, mais aussi Aristote, Théophraste et de nombreux poètes firent l’objet de traductions. La culture grecque, qui avait disparu sans guère laisser de traces en Europe occidentale, survécut grâce aux traductions. La culture latine, quant à elle, se pratiquait encore épisodiquement, mais ne connut de véritable renouveau qu’avec la Renaissance[36]. Le latin et le grec contribuèrent à assurer la relative continuité des écoles en Orient — y compris à Byzance — après la conquête arabe. À Byzance,

> l’université fondée par Bardas vit le jour sous les meilleurs auspices ; elle devint probablement le centre d’une activité dynamique portée par un groupe d’érudits soucieux de retrouver et de diffuser des textes classiques en tout genre [...] La culture et l’enseignement classiques se poursuivirent au XIe siècle sans grand changement [...] La faculté de philosophie, qui assurait aussi l’enseignement de la grammaire, de la rhétorique et de la littérature, était dirigée par Michel Psellos (1017-1078), l’un des esprits les plus polyvalents de son temps — tour à tour fonctionnaire de l’administration, conseiller de plusieurs empereurs, historien, professeur à l’Académie. Sa production littéraire témoigne d’une vaste connaissance des auteurs classiques, mais ses intérêts intellectuels le portaient plutôt vers la philosophie ; on doit à ses talents de conférencier et de pédagogue un regain d’intérêt pour Platon et, dans une moindre mesure, pour Aristote[37].

C’est donc en Orient que la tradition classique se prolongea, tant en ce qui concerne la diffusion des auteurs grecs ou latins que l’organisation du système éducatif. Si le phénomène ne fut pas rectiligne, les interruptions que connut l’Orient dans l’acquisition et la dissémination du savoir n’eurent pas les mêmes conséquences, à long terme, que l’effacement quasi total de l’éducation et du savoir en Occident. L’université où enseignait Michel Psellos au XIe siècle existait depuis longtemps :

> En 863, le régent Bardas fit renaître l’université impériale, qui avait disparu dans la turbulence des siècles précédents, en fondant une école à Constantinople, dont la direction fut confiée à l’éminent philosophe et mathématicien Léon. Les autres professeurs conviés à enseigner furent Théodore (pour la géométrie), Théodège (pour l’astronomie) et Cometas (pour la littérature) ; ce dernier, tout en étant sans doute spécialisé dans la rhétorique et l’atticisme, préparait une recension d’Homère[38].

L’université poursuivit ses activités en dépit de certains problèmes politiques qui occasionnèrent une brève période de fermeture :

> Les événements ne furent pas entièrement favorables à l’université. Pour des motifs qui semblent davantage politiques qu’intellectuels, ses professeurs tombèrent en disgrâce à la cour, et Psellos lui-même dut se retirer quelque temps dans un monastère. Mais il ne tarda pas à retrouver des fonctions importantes et tout porte à croire que l’université poursuivit son œuvre.

L’université impériale évolua au fil du temps, l’une de ses grandes innovations étant la spécialisation des domaines du savoir, par quoi elle devint une institution assez conforme à notre conception moderne de l’enseignement supérieur :

> Le grand changement de cette époque fut la réorganisation de l’université impériale ; on ignore si ce changement fut provoqué par un déclin de l’institution sous la forme que lui avait initialement donnée Bardas, mais dans sa nouvelle configuration, l’université disposait d’une faculté de droit et d’une faculté de philosophie. La réorganisation s’opéra en 1045, sous l’égide de l’empereur Constantin IX Monomaque. Nous ne nous intéresserons pas ici à la faculté de droit, sauf pour dire que sa fondation précède de quelques années celle de la célèbre école de Bologne, qui devint le modèle [en Europe] de toutes les facultés de droit modernes[39].

Il apparaît donc que les modèles orientaux eurent certainement leur rôle à jouer dans la formation de l’institution universitaire telle que nous la connaissons.

En Europe occidentale, la rupture d’avec la culture classique — notamment la culture grecque — fut plus prononcée dans les écoles cathédrales et monastiques, où l’activité érudite avait retrouvé un certain élan. Ces écoles seraient du reste antérieures aux « premières » universités de Bologne et d’ailleurs, qui virent le jour aux XI^e^ et XII^e^ siècles. Cette époque fut celle d’une restauration de l’enseignement supérieur après le déclin de la culture occidentale qu’entraîna la disparition de l’Empire romain d’Occident. Ce fut grâce à ces nouvelles institutions que l’accumulation et la circulation du savoir (y compris du savoir scientifique) se fit plus rapidement en Occident qu’en Orient : ce fut un réveil après la torpeur, une présence venant se substituer à l’absence, qui eut pour effet sa propre renaissance, telle qu’elle est emblématiquement représentée dans le tableau de Botticelli, *La Naissance de Vénus*. Avant cette époque, la balance du savoir avait penché nettement en faveur de l’Orient, comme en témoignent les contenus impressionnants des bibliothèques orientales — l’Orient usant du papier en grande quantité, et le préférant aux peaux d’animal et au papyrus, plus rares[40].

Outre Bologne, il y avait l’école de Salerne dans le sud de l’Italie, que Paul Oskar Kristeller a décrite comme « aussi célèbre, à juste titre, que la plus vieille université médiévale de l’Europe[41] ». Elle s’était spécialisée dans la médecine pratique et menait des expériences de dissection sur les animaux. Sa réputation est attestée de source sûre à partir de 985, aucune preuve n’indiquant par ailleurs qu’elle existait avant le milieu du X^e^ siècle. Il est intéressant de noter que l’école de médecine de Salerne conserva des contacts avec l’Orient (grec). L’un des auteurs les plus anciens qui lui soient associés est Constantin l’Africain, qui se fit moine au mont Cassin. Il passe pour avoir été

> le premier à avoir traduit et fait connaître la science arabe en Occident. Les grandes déclarations des humanistes de la Renaissance et des esprits chauvins de la modernité ne doivent pas occulter le fait historique de l’incontestable supériorité, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, de la science arabe sur la science occidentale — médecine salernitaine comprise —, ni du progrès décisif

qu’a représenté, pour la diffusion du savoir, la traduction des textes arabes. Cette remarque vaut aussi pour la traduction des textes grecs depuis l’arabe, pour la simple raison qu’à l’époque, les Arabes possédaient toute une littérature scientifique grecque que les Latins n’avaient pas, et qu’ils ont clairement contribué, par leurs commentaires et leurs œuvres originales, à l’héritage grec antique[42].

Tout ne dépendait pas des traductions arabes. Nombre d’ouvrages attribués, entre autres auteurs, à Hippocrate ou à Galien, étaient disponibles dans des versions latines. Les traductions de Constantin allaient néanmoins s’imposer, fournissant « pour longtemps » la matière fondamentale[43] de l’enseignement médical. L’influence arabe, qui semble avoir commencé avec Constantin l’Africain, eut pour effet le recul de la pensée scolastique et de la magie dans la littérature salernitaine de la fin du xe siècle[44]. Puis vint le moment où les études se firent « de plus en plus théoriques[45] » et il est probable que la faculté de médecine se transféra à Paris.

Nous avons vu que, préalablement à la fondation de l’université de Bologne et aux autres établissements du même type en Europe, une université avait vu le jour à Byzance, sous l’influence de Bardas. Un débat divise la communauté scientifique quant à savoir ce qui a conduit à la renaissance du savoir en Europe : le renouveau des institutions provient-il du stimulus extérieur que représentait l’Islam — qui avait hérité des écoles et de la bibliothèque d’Alexandrie, et d’un nombre considérable de textes classiques (le corpus de la « science antique ») —, ou bien est-il l’effet d’une évolution interne de l’humanisme dont l’aboutissement serait la Renaissance ? Considérons d’abord la situation dans le monde islamique à partir des données que nous fournit l’étude récente de George Makdisi, *The Rise of Colleges* (1981).

L’ÉDUCATION EN ISLAM

Ce fut en Orient que se maintint l’enseignement de la grammaire et de la rhétorique. L’Occident, comme nous l’avons vu, était en proie au déclin et vit disparaître ses villes et leurs écoles. Tant dans les pays chrétiens que dans le monde islamique, le maintien de l’éducation classique suscita bien sûr des réactions ambivalentes. L’empereur Justinien adopta, à l’encontre de la culture « païenne », des mesures d’une extrême sévérité. La langue grecque ayant survécu en Orient, les classiques y étaient plus facilement disponibles, y compris pour les Arabes, lorsque ceux-ci affluèrent au VIIe siècle. De cette époque date la création, par l’Islam, d’un vaste espace religieux qui, s’étendant du sud de l’Espagne au nord de la Chine et englobant l’Inde et l’Asie du Sud-Est, rendit aisée la circulation de l’information et des nouvelles techniques dans tout le continent eurasiatique. Ce fut aussi grâce aux Arabes que de nombreux textes, classiques et autres, furent transmis à l’Occident, frayant ainsi la voie à sa renaissance culturelle. Après la chute de l’Empire romain, la philosophie continua d’être enseignée à Athènes et à Alexandrie — ville dont il nous est dit que son musée « fonctionnait comme une université, l’accent étant mis sur la recherche[46] ».

Cependant, malgré le grand nombre d’écoles, en dehors de l’Europe, qui restèrent actives même après la chute de Rome, l’université, selon Makdisi, représente une forme d’organisation sociale que seul l’Occident chrétien de la seconde moitié du XIIe siècle fut capable d’élaborer[47]. Les universités européennes constitueraient ainsi un « nouveau produit[48] », entièrement distinct des Académies grecques d’Athènes ou d’Alexandrie et ne ressemblant à rien de ce qui existait en Islam. L’enseignement supérieur occidental, selon Makdisi, n’est un produit ni du monde gréco-romain ni des écoles cathédrales ou monastiques — dont il diffère par l’organisation et le cursus d’études[49]. En outre, il ne doit rien à l’Islam, pour qui l’idée abstraite de « corporation » ne signifiait rien, dans la mesure où seules les personnes physiques pouvaient être reconnues comme personnalités juridiques. Enfin, les universités européennes tenaient leurs privilèges du pape ou du roi, ce qui permettait aux savants de résider dans des pays dont ils n’étaient pas citoyens (en Islam, par exemple).

Reste que, en niant catégoriquement tout impact des pratiques islamiques sur

l'Europe, Makdisi semble omettre un fait important, à savoir que l'essor des universités va de pair avec le renouveau que connut l'éducation entre 1100 et 1200, avec l'afflux en Europe d'un savoir en provenance de la Sicile (musulmane jusqu'en 1091), et surtout de l'Espagne arabe. Par ailleurs, bien que les universités soient censées être différentes des madrasa qu'on avait vues fleurir dans tout le monde musulman aux xe et xie siècles, plusieurs « similitudes s'observent lorsqu'on compare le système éducatif de l'Islam à celui de l'Occident chrétien[50] ». Selon certains historiens, en effet, l'université médiévale devrait beaucoup à l'institution arabe du « collège[51] ». Même s'il conteste cette idée, Makdisi reconnaît que le collège « en tant qu'institution pieuse et charitable est assurément né en Islam[52] » — son modèle étant le *waqf*. Paris fut la première ville d'Occident à disposer d'un collège, fondé en 1138 par un pèlerin rentrant de Jérusalem, dont l'initiative n'était pas assujettie à une charte royale. S'inspirant sans doute de la madrasa, le collège avait pour vocation d'accueillir les érudits. C'était aussi la fonction de Balliol, à Oxford, avant que ce collège ne devienne une corporation. Makdisi, on s'en souvient, reconnaît certains traits communs aux deux systèmes éducatifs et envisage la possibilité d'une influence des institutions islamiques sur leurs jeunes homologues européennes. Mais il maintient qu'en tant que corporation, l'université européenne n'a nulle part ailleurs d'équivalent, et que c'est précisément de cette singularité que sont nées la science et l'éducation modernes. Ce qui fait la différence entre l'université et le collège se condense dans l'institution hybride que représente, dans les pays anglo-saxons, le « university-college » (à Yale, par exemple). L'université, déclare Makdisi, fut à l'origine une guilde, une corporation de maîtres dispensant des certificats (des diplômes), tandis que le collège était une institution charitable accueillant les étudiants pauvres qui fréquentaient l'université[53].

Pour Needham aussi, l'université fait partie des institutions qui ont été déterminantes lorsqu'il s'est agi, pour l'Occident, de surmonter son retard scientifique, d'ouvrir la voie à l'essor de la « science moderne ». On se souvient cependant qu'Elvin conteste l'idée selon laquelle il n'y aurait pas eu d'établissements d'enseignement supérieur en Chine[54]. Reste que si les universités étaient des instituts d'enseignement supérieur, l'enseignement supérieur ne se confinait pas aux universités, même si la nuance n'est pas facile à cerner. Des écoles d'enseignement supérieur avaient existé au Proche-Orient, dans l'Antiquité : elles côtoyaient les « instituts de recherche » liés aux temples, dans le monde classique, en Perse — quasiment partout où l'on savait lire et écrire. Tout comme les villes, l'institution de l'université n'est européenne que si l'on adopte une perspective téléologique très étroite. L'existence de l'université

en tant que corporation est certes importante sur la longue durée, mais n'interdit nullement d'autres fonctionnements au sein de l'enseignement supérieur, même si le modèle européen est celui que le monde moderne a une tendance prononcée (mais non universelle) à adopter.

L'institution qui suscite la controverse la plus virulente est la madrasa islamique : elle se serait approprié les bibliothèques (*dar al-'ilm*) du premier islam, dans une tentative des sunnites pour ramener l'enseignement à l'orthodoxie de la loi coranique. Les madrasa se consacrèrent donc essentiellement à l'éducation religieuse, ce qui explique que la comparaison avec les écoles européennes ne soit pas à leur avantage, malgré les similitudes qui s'observent sur de multiples aspects de l'enseignement et des programmes. En tout cas, si la madrasa avait d'abord le souci de l'éducation religieuse, les sciences « étrangères » — dérivées du savoir grec, persan, indien et chinois — s'enseignaient ailleurs : dans les bibliothèques, les cours et les institutions médicales. En outre, l'université européenne, à ses débuts, était essentiellement tournée vers l'enseignement religieux. On peut donc considérer comme atypique l'intérêt exclusif que portait Salerne à la médecine ou Bologne au droit.

L'éducation, dans les pays de l'Islam, semble avoir été initialement financée par des philanthropes individuels et privés. Mais les institutions éducatives elles-mêmes ne virent le jour qu'une fois la charité formalisée par l'acte juridique du *waqf* ou donation à perpétuité — d'où le nom que prirent les fondations caritatives dont le nombre se multiplia au x^e^ siècle[55]. La fondation des *masjid* (mosquées), où s'enseignaient les rudiments de l'islam, semble, quant à elle, remonter à une période antérieure — au VIII^e^ siècle, si ce n'est plus tôt. L'instruction religieuse y recevait des subsides, comme il est de mise dans les établissements de charité.

Au x^e^ siècle, Badr ibn Hassan Awaih, gouverneur de Bagdad, patronna la création d'une institution d'un nouveau genre : la *masjid-khan*, à la fois lieu de prière et hôtel susceptible d'accueillir les étudiants étrangers. La *masjid-khan* constitue le prélude à l'innovation que représenta la madrasa du vizir Nizam al-Mulk — innovation de par son statut juridique plus que par son programme d'études lui-même, qui comportait néanmoins quelques nouveautés. La Nizamiyya elle-même vit le jour à Bagdad, en 1067. Mais ni Badr ni Nizam (politiciens tous deux) ne furent, à proprement parler, les fondateurs de ces institutions, qui s'inscrivaient dans le prolongement des écoles antérieures. Leur création correspond à une volonté de renforcer l'orthodoxie sunnite face à la montée de l'influence shi'ite puis aux invasions des croisés et, d'une manière générale, à la nécessité d'affirmer l'islam et le droit islamique.

Pour Makdisi, la madrasa n'est pas une université en ce qu'elle ne constitue

pas une corporation — uniquement une institution caritative. L'islam, selon lui, n'aurait jamais suivi l'Occident pour ce qui est de l'invention de la corporation et de la forme de perpétuité que celle-ci instaure, dont il fait l'innovation majeure du XIVe siècle. La perpétuité aurait revêtu un caractère plus souple en Occident, débouchant à terme sur une interprétation plus libérale de la mainmorte et creusant, du moins pour une part, l'écart entre les deux civilisations. Les éléments de ressemblance entre les deux modèles sont néanmoins nombreux, et Makdisi en dresse la liste :

> 1. Le *waqf* et l'institution à vocation caritative [...] notamment le fait que tous deux dépendent de la volonté autonome d'un fondateur, sans qu'il soit besoin de la médiation de l'autorité politique ou de l'Église.
> 2. La madrasa et le collège, respectivement fondés sur le *waqf* et sur la donation, avec leurs systèmes de bourses pour les étudiants débutants et spécialisés [...] Autres points communs : les devoirs du boursier, sa liberté de choix et ses limites, la visée caritative et ses motifs non déclarés, les superviseurs externes et les bénéficiaires.
> 3. La volonté du souverain de créer des universités — dans l'Islam occidental, l'Espagne chrétienne et l'Italie méridionale.
> 4. La naissance de deux dialectiques, l'une juridique, l'autre spéculative.
> 5. La *disputatio* comme principe fondamental des études juridiques et théologiques.
> 6. Le statut exceptionnel du *mudarris* dans la madrasa et du professeur de droit dans les universités du sud de l'Europe, à commencer par celle de Bologne.
> 7. Le *dars iftitahi* et l'*inceptio*.
> 8. Le *mu'id* et l'assistant du maître ou répétiteur.
> 9. Le *shahid* et le notaire.
> 10. Le *khadim* et l'étudiant-serviteur.
> 11. La *lectio* et la polysémie, triple dans les deux cas, des mots *qara'a* et *legere*.
> 12. La *ta'liqa* et la *reportatio*.
> 13. Les *summae*.
> 14. La passion de la démonstration formelle de la vérité.
> 15. La subordination de l'enseignement des lettres et des arts aux trois facultés dominantes — droit, théologie, médecine — induite par la focalisation sur la dialectique et la *disputatio*[56].

En résumé, si la madrasa n'est pas une université (et là réside, selon Makdisi, une différence décisive entre l'Orient et l'Occident), l'Orient a néanmoins fini par « emprunter » le « système universitaire avec toutes ses composantes islamiques[57] ». Initialement, l'« emprunt » en question s'est probablement fait dans l'autre sens, en tout cas en ce qui concerne l'enseignement. Toute idée de corporation et de tutelle des maîtres mise à part, l'enseignement supérieur avait ses raisons d'être, aussi bien en Orient qu'en Occident. Quoi qu'il en soit, tout ce débat repose en fait sur une conception assez étroite de ce qu'est l'université. Il est indéniable que l'Islam a disposé très tôt d'importantes institutions dispensant une formation juridique ou religieuse au niveau supérieur. La question de savoir si ces institutions ont inspiré des modèles analogues en Europe reste ouverte, mais certaines similitudes sont évidentes, comme du reste avec n'importe quelle autre culture écrite évoluée. Mais le point le plus important, sans doute, est qu'en Islam ces institutions étaient, pour la plupart, entièrement vouées à l'éducation religieuse — au contraire de l'Europe où, si la religion a d'abord dominé, d'autres disciplines ont pu ensuite faire leur entrée à l'Université. Peu à peu, certaines formes de savoir séculier se sont imposées dans l'université

européenne. En Islam, elles ont dû trouver d'autres lieux.

Toute culture lettrée doit, à l'évidence, se doter d'écoles où ses jeunes membres viennent apprendre à lire et à écrire, d'une institution qui les arrache à leur environnement « naturel » — à leurs bêtes dans les prés ou, si ce sont des jeunes filles, à la maison où il faut surveiller les plus petits et aller puiser l'eau — pour les confiner dans l'espace restreint d'une salle de classe ou d'un lieu de prière ; là, assis devant un maître (ou une maîtresse), ils apprendront non seulement à écrire, mais à mémoriser le contenu des livres (et parfois de la vie). Les écoles sont nécessairement hiérarchisées, certaines assurant l'instruction primaire, souvent limitée, dans le cas des écoles religieuses, à l'enseignement du catéchisme (en terre chrétienne)[58], et à la mémorisation du Coran, « parole incréée de Dieu » (dans le monde islamique). En même temps, certains élèves qui se révèlent particulièrement talentueux peuvent être choisis pour devenir les futurs maîtres ou administrateurs (la littératie étant désormais intégrée à la société), auquel cas on les encouragera à pousser plus loin leurs études. La curiosité intellectuelle, de fait, entraînera spontanément certains d'entre eux dans cette direction. Voilà par quel processus le désir et la nécessité d'une forme quelconque d'« enseignement supérieur » gagnent progressivement toutes les sociétés dotées de l'écriture. Toutes sortes de formes sont possibles, depuis le tutorat privé jusqu'à l'organisation communautaire : il n'est donc pas surprenant que l'existence d'une forme ou d'une autre d'enseignement supérieur ait été attestée en Chine[59], en Perse[60], dans le monde islamique ou dans le monde antique[61]. L'enseignement supérieur existait au Proche-Orient, dans l'Antiquité. Les « instituts de recherche » du Temple, à Babylone, étaient encore actifs à l'époque hellénistique[62]. Childe parle aussi de l'Académie universitaire de Gundishapur, centre important de la médecine nestorienne sous l'Empire sassanide d'Iran (530-580), qui fut conquis par les Arabes et connut un renouveau du savoir du temps des califes de Bagdad (750-900). L'importance de cette Académie fut décisive pour le maintien des études médicales, auxquelles les Arabes donnèrent toujours la priorité, préservant cette forme de « science antique » et l'aidant à se développer dans les hôpitaux et les écoles de médecine (*maristan*), qui n'avaient pas à subir les restrictions pesant sur le savoir religieux[63].

En effet, l'Islam a toujours entretenu une dichotomie entre science « religieuse » et science « étrangère » ou des « Anciens ». De cette dichotomie provient le malentendu quant au rôle de la madrasa en tant qu'institution d'enseignement supérieur. Les madrasa, dira-t-on, et les écoles qui leur étaient subordonnées, n'avaient d'intérêt que pour la « science religieuse ». Comment se fait-il, dans ces conditions, que la « science étrangère » ou « science des

Anciens » ait pu se développer ? L'explication réside dans l'interaction qui existait initialement, au sein de la madrasa, entre formes traditionalistes et formes rationalistes — ces dernières s'incarnant dans le *dar al'ilm* ou bibliothèque —, avant que les premières n'absorbent les secondes. Le principal obstacle à la poursuite d'études « profanes » dans les écoles de l'Islam était le *waqf* : il excluait du cursus tout ce qui était païen. Pour autant, les « sciences étrangères » n'étaient pas totalement exclues de la vie intellectuelle dans les sociétés islamiques. Elles étaient représentées dans les bibliothèques, « lieux de conservation des textes grecs, où l'on disputait de manière rationaliste[64] », mais leur étude devait rester privée. Voilà comment l'accès aux « sciences des Anciens » a pu rester possible, et même être encouragé à certaines époques et dans certains lieux, « malgré l'opposition traditionaliste, les interdits périodiques et les autodafés ». Mais à la dichotomie des sciences correspondait une dichotomie des institutions d'enseignement : les sciences islamiques s'enseignaient dans les mosquées tandis que l'enseignement et le savoir séculiers étaient essentiellement confinés à la sphère privée.

Mais plutôt que les origines de l'éducation, considérons les nombreux points de ressemblance qui existent à cet égard entre l'islam et la chrétienté. Il est en fait vraisemblable que les méthodes didactiques adoptées par la première université européenne — celle de Bologne, où s'enseignait le droit — ont déjà été en usage dans le monde islamique, par exemple dans l'école fondée par Bardas à Byzance. La méthode du *sic et non* (essentielle à la scolastique d'un Thomas d'Aquin), les *quaestiones disputatae*, la *reportatio*, l'application de la méthode dialectique au droit pourraient avoir des antécédents islamiques[65]. Comme le fait observer Montgomery Watt (contre Grunebaum) : « Soucieuse de réagir contre l'islam, l'Europe a voulu minimiser l'influence des Sarrasins et exagérer ce qu'elle devait à l'héritage gréco-romain. C'est la raison pour laquelle notre tâche à nous, Européens de l'Ouest, au moment où nous entrons dans l'ère de la globalisation, est de rectifier le tir et de reconnaître pleinement notre dette à l'égard du monde arabe et islamique[66]. » Cette dette concerne non seulement le domaine des « sciences naturelles[67] », mais aussi l'organisation générale de l'éducation au sein des institutions et des programmes, malgré la prépondérance de l'instruction religieuse dans la madrasa et la séparation entre sciences des « Anciens » (c'est-à-dire science moderne) et sciences religieuses, qui a rendu beaucoup plus difficile en Islam qu'ailleurs l'enseignement officiel du savoir séculier.

L’HUMANISME

En Occident, l’histoire de l’éducation a partie liée avec la sécularisation de l’enseignement, avec un allègement sinon une disparition du contrôle religieux. L’un des grands facteurs de cet allègement fut l’avènement de l’« humanisme », l’importance accordée aux auteurs « païens » de l’Antiquité gréco-latine, la remise en circulation du savoir classique, qui s’est faite en partie sous l’influence des Arabes. Je voudrais envisager ici ce qu’on a appelé l’« humanisme » dans le contexte de l’éducation — m’interroger sur la manière dont il a contribué au mouvement de sécularisation, si important dans le monde moderne, et au rôle qu’a joué l’islam dans ce mouvement — avec une certaine ambiguïté, semble-t-il, même avant les récents problèmes soulevés par le « fondamentalisme ».

À considérer la situation sous l’angle mondial (en dehors d’une Europe éreintée par la chute de l’Empire romain), voir le Moyen Âge comme une phase de progrès, c’est négliger le déclin de la culture lettrée, de la société urbaine et des activités qui leur sont associées, même si l’époque, par ailleurs, voyait l’essor du commerce et de la manufacture. La chute de Rome entraîna une perte de la littératie et de la culture qui l’accompagnait — deux éléments qui avaient contribué de manière essentielle au développement rapide des sociétés postérieures à l’âge du bronze. Le savoir séculier retrouva un élan avec l’arrivée de l’humanisme, puis un renouveau avec la Renaissance. Ce qui vaut ici pour le savoir classique et certains domaines tels que l’architecture vaut aussi, d’une manière plus générale, pour les systèmes de savoir. Comme l’a bien montré Needham à partir de l’exemple de la botanique[68], un effondrement généralisé du savoir scientifique a accompagné, dans l’Europe du haut Moyen Âge, la décadence des sociétés urbaines (donc de leurs écoles) et le ralentissement, en Méditerranée et ailleurs, de l’activité commerciale. La situation économique amorça son redressement grâce à la réouverture du commerce avec l’Orient, une fois passé le premier choc de la conquête arabe, mais lorsque l’éducation reprit, ce fut l’Église qui s’en chargea, rejetant l’essentiel de la « science antique », au motif qu’elle était « païenne ». Voilà qui allait changer avec le développement de la communication — la multiplication des contacts aussi bien dans l’espace (avec l’Orient) que dans le temps (avec les cultures classiques), ni l’un ni l’autre n’étant chrétiens.

Le savoir, l'éducation et les arts n'étaient bien sûr pas liés uniquement à l'économie. D'une grande importance dans le monde chrétien et islamique — mais pas en Chine, pays qui échappait à l'emprise d'une confession unique, d'une religion « universelle », avec toutes les conséquences qui en découlaient pour la question de l'humanisme — était le contrôle que la religion exerçait dans ces sphères. Les autorités religieuses, en effet, supervisaient l'éducation et régissaient les arts, du moins au niveau « supérieur ». Reprenant à son compte les commandements du judaïsme, l'islam imposa pour de longs siècles — et jusqu'à aujourd'hui, dans certains lieux — un interdit sur les représentations figurées (y compris dans leur forme théâtrale). Le christianisme, après des débuts pareillement sceptiques, finit par autoriser ce qui touchait à l'image, à cette restriction près que, jusqu'à la Renaissance, l'image devait être au service de la foi. Avant cette époque, le théâtre, la peinture ou même la « fiction » n'avaient produit que peu d'œuvres[69]. Les religions abrahamiques considéraient l'éducation comme une branche de la foi et réservaient l'enseignement à leur propre personnel ecclésiastique.

Quand donc les religions universelles ont-elles renoncé à leur mainmise sur l'apprentissage et l'enseignement (déterminante pour l'essaimage des écoles religieuses) ? Il n'existait pas de religion hégémonique en Chine, qui ne vénérait que l'empereur et les ancêtres. En Europe, le processus de libération s'amorce timidement, du XII^e^ au XV^e^ siècle, à la faveur d'une activité humaniste grandement influencée par l'Islam. Dans le monde islamique, la lutte qui oppose le traditionalisme aux autres formes d'enseignement est un des éléments-clés de la compréhension du problème. C'est le traditionalisme qui l'a emporté, en particulier à Bagdad — centre culturel de l'Islam — et sous l'Inquisition, parachevant le triomphe de l'orthodoxie et de la madrasa, qui s'était vouée à son enseignement. La « science des Anciens », nous l'avons vu, fut reléguée à la sphère privée, objet d'enseignement du maître individuel. Cependant, loin de devenir un aspect négligeable d'une tradition dominée par la religion, ce courant souterrain mêlant science et savoir profanes a toujours connu des résurgences périodiques correspondant aux phases d'humanisme que traversait l'Islam ; c'est ainsi qu'il a permis que se conservent un savoir scientifique et des méthodes d'investigation dont l'Europe a pu librement user dans ses moments de réveil culturel.

L'humanisme, sauf dans quelques-unes de ses formes extrêmes, ne niait pas la validité de la foi religieuse. Mais il lui imposait des limites et, pour ce faire, puisait dans les traditions du scepticisme et de l'agnosticisme, dont j'ai montré qu'elles sont très répandues dans les sociétés humaines[70]. En Europe, ces traditions furent remises à l'honneur non seulement par l'humanisme mais aussi,

plus tard, par la Réforme, qui libéra plus ou moins l'Europe des dogmes existants — ou en tout cas, lui indiqua la voie de la libération. Jusqu'alors, l'enseignement de la lecture et de l'écriture avait été le privilège jalousement gardé de l'Église catholique. La Réforme brisa inévitablement ce monopole, alors même que de nombreux professeurs appartenaient encore au clergé et que les finalités religieuses n'étaient pas abandonnées — juste confinées à une sphère « spirituelle » plus restreinte. Ce fut là un aspect important de la modernisation : l'investigation scientifique poussée et, d'une manière générale, la pensée impliquaient une sécularisation de la nature qui permette l'expression de tout un éventail de questions dans les sphères appropriées, notamment dans les institutions d'enseignement supérieur.

En Europe, ces institutions, qui naquirent au XIIe siècle, furent appelées « universités ». La naissance de l'université est un des éléments du renouveau de l'éducation qui, en Europe occidentale, suivit le déclin spectaculaire de la littératie. Les historiens occidentaux ont souvent assimilé la création des universités à la naissance d'un enseignement supérieur, lui-même dépendant de l'essor autonome et indigène de l'humanisme. Mais de toute évidence, les universités européennes étaient encore liées à l'Église et à la formation des « clercs », ne différant pas, en cela, des madrasa islamiques. Ce qui ne veut pas dire qu'elles n'eurent pas un grand rôle à jouer dans la modernisation de l'Europe, en particulier lorsqu'elles se tournèrent plus résolument vers l'humanisme et abandonnèrent certaines de leurs fonctions religieuses.

À partir du milieu du XVe siècle, la culture en général et l'éducation en particulier bénéficièrent grandement du développement de l'imprimerie, c'est-à-dire de la mécanisation de l'écriture. L'imprimerie fut un allié précieux du protestantisme, en ce qu'elle permit une diffusion plus large de la Bible. Mais elle favorisa aussi les progrès de la pensée laïque et de la science en accélérant la diffusion des idées nouvelles et de l'information. La technique consistant à imprimer par pression du papier contre un bloc de bois arriva de Chine entre 1250 et 1350. La technique de fabrication du papier, quant à elle, avait transité par l'Espagne arabe pour atteindre l'Europe au siècle précédent. Vers 1440, la presse à caractères mobiles, déjà en usage en Orient, fut perfectionnée à Mayence — progrès bientôt suivi de l'extension rapide du processus complexe de production induit par le passage à l'impression de type métallique : il atteignit l'Italie en 1467, migra vers la Hongrie et la Pologne dans les années 1470 et arriva en Scandinavie en 1483. En 1500, les presses européennes avaient déjà produit quelque six millions de livres ; le continent européen devint ainsi un lieu de plus grande « culture », la réimpression de livres anciens complétant la mise à disposition d'ouvrages nouveaux, et le tout favorisant l'essor du projet

renaissant.

Ce fut sur fond de la remise à l'honneur de l'étude des classiques dans l'Italie renaissante du XIVe siècle que l'Europe revendiqua pour elle-même, sous le nom d'« humanisme », les vertus et valeurs caractérisant la civilisation humaine. L'enseignement des études classiques était le fait de ceux qu'on appela, dès la fin du XVe siècle, les *umanisti* — des érudits versés dans la littérature classique. Le mot *umanisti* est dérivé de l'expression *studia humanitatis*, qui se trouve être, de façon symptomatique, l'équivalent du grec *paideia* — laquelle comprenait l'étude de la grammaire, de la poésie, de la rhétorique, de l'histoire et de la philosophie, disciplines dont seulement quelques-unes pouvaient s'intégrer à l'enseignement religieux, fût-il chrétien ou islamique. Le mot *humanitas*, cependant, avait aussi valeur morale, désignant plus amplement « l'épanouissement le plus complet, et sous toutes ses formes, de la vertu humaine », c'est-à-dire non seulement les qualités qu'on associe aujourd'hui au mot « humanité » (la compréhension, la bienveillance, la compassion, la miséricorde), mais aussi certaines dispositions plus agressives telles que « la force d'âme, l'aptitude au jugement, la protection, l'éloquence et le goût de l'honneur[71] ». Autrement dit, la Renaissance européenne se vit attribuer les traits positifs de l'humanité elle-même. C'est ainsi que le concept d'humanisme en vint à désigner trois choses : 1) le retour à une culture écrite antérieure — dans le cas de l'Europe, celle de l'Antiquité classique ; 2) l'épanouissement le plus complet des vertus et du potentiel humains ; 3) certaines phases de l'histoire où la religion joue un rôle relativement restreint dans l'activité intellectuelle, et qui donc laissent pressentir l'avènement d'une situation que l'on considérerait aujourd'hui comme désirable et « moderne » : le triomphe de la laïcité dans la plupart des domaines, et la plus grande liberté d'investigation intellectuelle.

L'humanisme n'impliquait pas seulement le renouveau de la culture classique, qui selon Pétrarque (1304-1374) était compatible avec la spiritualité chrétienne ; il impliquait aussi le souci de la connaissance du monde réel et aurait, à ce qu'on dit, encouragé l'« individualisme », considéré comme une valeur positive pour l'humanité, ainsi que nous le verrons au chapitre 9. Par ailleurs, l'humanisme correspond aussi à une tentative pour faire revivre certaines institutions romaines — celle de la république elle-même, mais aussi l'institution du poète lauréat, la tradition épique latine (et la tradition vernaculaire des *canzoniere*), la poésie s'affirmant désormais comme une activité « sérieuse et noble » (alors qu'elle avait longtemps été considérée comme secondaire, y compris dans l'Islam). En réalité, l'« humanisme » est un mot qui a aussi été utilisé en rapport avec d'autres civilisations, d'autres lieux et d'autres époques. Selon Haïm Zafrani[72], l'Islam lui-même, au Maghreb, a connu plusieurs phases d'humanisme, qui ont

favorisé l'enseignement des disciplines non religieuses et permis une plus grande liberté du savoir scientifique. L'Islam reste après tout une culture qui, bon gré mal gré, a permis la coexistence des idées grecques « païennes » et de son propre savoir au sein des madrasa et des académies. Mais il a fallu plus de temps à l'Islam qu'à l'Europe chrétienne pour accéder à la laïcisation de l'enseignement.

Par ailleurs, la laïcisation fut rendue problématique en Islam par le fait que le savoir, bien que valorisé, était essentiellement un savoir religieux. En effet, comme le fait observer Jonathan Berkey, « en un sens bien réel, apprendre, c'est vénérer[73] ». L'étude, qui plus est, était soumise aux commandements religieux, d'où l'introduction très tardive, en Islam, de la presse typographique, au motif que ni les mots du Prophète ni sa langue ne devaient être reproduits par des moyens mécaniques. Voilà qui explique que, malgré les grands progrès accomplis par l'Islam dans d'autres sphères traditionnelles, les changements concernant l'éducation aient été, sinon impossibles, du moins plus difficiles. En Turquie, par exemple, il a fallu attendre l'issue fatale de la guerre russo-turque (1768-1774) — la perte de la Crimée — pour que la nécessité d'une réforme profonde du système éducatif soit enfin reconnue.

> Consultés, les chefs de l'uléma, les docteurs de la Loi divine, se mirent d'accord pour autoriser deux changements fondamentaux. Le premier consistait à accepter que des professeurs infidèles puissent enseigner à des étudiants musulmans, innovation d'une ampleur faramineuse dans une civilisation habituée, depuis plus d'un millénaire, à considérer que les infidèles et les barbares n'avaient rien à offrir qui ait quelque valeur, sinon peut-être leurs propres personnes comme matière première[74].

Cette innovation fut relativement tardive, malgré l'existence, dans le monde islamique, de périodes que l'on a pu dire « humanistes ».

Des phases analogues ont pu s'observer dans d'autres cultures. Fernandez-Armesto a repéré l'existence, « dans le Japon et la Russie du XVIIe siècle, de ce qui porterait le nom d'« humanisme » dans un contexte occidental ; dans le cas du Japon, l'humanisme est associé au nom du moine bouddhiste Keichu (1640-1701), qui a été le premier à faire revivre les textes originaux du *Man'yoshu*, le plus ancien recueil de poésie japonaise (VIIIe siècle avant notre ère). En Russie, c'est la confrérie religieuse des zélotes « Amis de Dieu » qui, en 1648, persuada le tsar de bannir de la cour les vulgarités de la culture populaire. Il s'agissait, dans les deux cas, de courants humanistes, dans la mesure où ils préconisaient le retour à la pureté des textes antiques[75], appelant de leurs vœux une réforme religieuse en faveur du peuple.

En Europe aussi, l'humanisme ne fut pas un moment particulier de l'histoire, mais une tendance récurrente. Certains spécialistes — Richard W. Southern, par exemple — ont pu dire de l'Angleterre du XIIe siècle qu'elle était « humaniste[76] » ; ils se fondaient sur le regain d'intérêt des Anglais pour

l'Antiquité classique (phénomène déjà observable à l'époque carolingienne) — un intérêt qui, au XIIe siècle comme plus tard, est redevable aux contacts avec la culture islamique. Mais Southern néglige toute possibilité d'une influence externe : tout lui semble résulter d'une invention propre. C'est là un point de vue fortement eurocentriste. De nombreux pays d'Europe étaient en étroite communication avec les cultures islamiques[77]. La Sicile, qui avait fait partie de l'*Ifriqiya* musulmane, fut conquise au XIe siècle par les Normands, mais à la cour les usages musulmans se pratiquaient encore. Le roi parlait arabe, il possédait un harem, patronnait la science et la littérature islamiques et fit traduire les œuvres d'Aristote et d'Averroès, qu'il dissémina ensuite à travers toute l'Europe. Il semblerait aussi que la littérature vernaculaire italienne soit née en Sicile, à l'époque où les traductions arabes étaient recopiées par des chrétiens convertis, suivant l'exemple de Constantin pour la littérature médicale[78]. Mais en tant que courroie de transmission avec l'Islam, c'est l'Espagne médiévale qui, plus encore que la Sicile, a joué un rôle important. Là, chrétiens et musulmans vivaient côte à côte, les mozarabes — car ainsi nommait-on les chrétiens dans le Sud — vivant selon les coutumes musulmanes, qu'ils avaient entièrement adoptées, harem et circoncision compris. Au XIIe siècle, Tolède devint un centre important pour la dissémination, dans toute l'Europe, de la science et de la culture arabes. Encouragé par Alphonse X le Sage, l'archevêque Raymond, aidé en cela par les *mudéjares* (les musulmans d'Espagne) et les juifs, entreprit de traduire les textes arabes — d'abord en espagnol, puis en latin ; il traduisit ainsi, tout en le commentant, l'ensemble du corpus aristotélicien, ainsi que les œuvres d'Euclide, de Ptolémée, de Galien et d'Hippocrate[79]. Avant cela, lorsqu'il n'était encore que gouverneur de la ville reconquise de Murcie, Alphonse avait fait expressément bâtir une école pour Muhammad al-Riquat, où musulmans, juifs et chrétiens étudiaient ensemble. Puis il avait fondé à Séville un collège d'études arabes et latines, où la médecine et les sciences étaient enseignées par des maîtres tant musulmans que chrétiens ; Miguel Asín Palacios parle, à son propos, d'une « université interdénominationnelle[80] ».

C'est donc une culture asiatique d'une « indéniable supériorité » qui, selon Miguel Asín Palacios[81], influença l'Europe à cette époque — une influence qui se fait sentir jusque dans *La Divine Comédie* de Dante, notamment dans les légendes du *hadith* relatant l'ascension du Prophète et son vol nocturne jusqu'à Jérusalem (*Miraj*), qui auraient leurs pendants, selon le grand islamiste espagnol, dans le voyage du poète au Paradis et en Enfer. L'intérêt des chrétiens pour Mahomet est d'ailleurs antérieur à Dante, puisqu'on en trouve déjà l'expression chez un auteur mozarabe — peut-être Euloge de Cordoue, qui mourut vers 859 avant J.-C. —, à qui l'on doit une biographie du Prophète. En 1143, Robert de

Chester, archidiacre de Pampelune, offrit aussi une traduction latine du Coran. L'Islam et sa mythologie étaient donc choses connues. En fait, le maître de Dante, Brunetto Latini, fut envoyé à la cour d'Alphonse X le Sage (1221-1284) en qualité d'ambassadeur de Florence, en 1260 ; il y aurait découvert la culture arabe. Alphonse, qui avait combattu les Maures, n'en avait pas moins acquis une connaissance de l'astronomie et de la philosophie musulmanes. À sa cour, Brunetto Latini aurait eu accès à l'essentiel de la production littéraire disponible en Espagne, et c'est ainsi que la transmission aurait pu se faire plus tard à Dante. On a pu dire, en effet, que le système philosophique de Dante n'était pas directement dérivé des philosophes arabes eux-mêmes, mais de l'Illuminisme fondé par Ibn Masarra de Cordoue, et notamment de la mystique d'Ibn Arabi, dont les idées vinrent nourrir la scolastique augustinienne de Duns Scot, Roger Bacon et Raymond Lulle.

L'humanisme bénéficia grandement de l'intérêt que l'Islam portait aux œuvres d'Aristote, qui avait souligné l'importance d'une étude de la chose humaine (la « réalité ») distincte de la foi[82]. Vers la fin du Moyen Âge, on s'aperçut que la *reductio artis ad theologiam* — la réduction de tout savoir à la théologie — ne convenait plus à la nouvelle situation de l'Europe, notamment en Italie, où le commerce s'était beaucoup développé et où l'expansion des villes avait transformé la culture et la société. Le nouveau type d'éducation exigé par le commerce et la bourgeoisie naquit, à la fin du XIIIe siècle, dans les écoles des premières villes libres ; il s'entendait à satisfaire les besoins d'une population urbaine, ce pour quoi il rejeta d'abord la tradition médiévale, puis, à la Renaissance, se tourna de plus en plus vers la culture classique dont le renouveau, avec l'aide des traductions arabes, s'étendit du XIVe au XVIIe siècle. D'où ce paradoxe : la « nouvelle érudition » européenne fut influencée non seulement par les institutions d'enseignement supérieur mais aussi, au moment même où celles-ci se laïcisaient progressivement, par le contact avec une culture fortement religieuse, qui préservait néanmoins la « science antique » et la tradition « païenne » des classiques. Ce qui n'empêcha pas, bien sûr, les humanistes européens de continuer à se nourrir de l'héritage européen, tout en prenant la mesure de la culture grecque de l'Orient chrétien à Constantinople.

Il n'est pas indifférent, en effet, de constater que la Renaissance et le mouvement humaniste lui-même se virent tout à coup stimulés par l'arrivée, en 1439, d'une délégation orthodoxe, venue de Constantinople pour participer au concile œcuménique de Ferrare, du reste transféré à Florence, et aussi pour solliciter de l'aide contre l'avancée des Turcs. La délégation fut accueillie par Cosme de Médicis, qu'impressionnait beaucoup la philosophie platonicienne, à telle enseigne qu'il fonda l'Académie dont l'influence sur la culture européenne

est bien connue. Le chef de file de la délégation était Gémiste Pléthon (vers 1355-1450/1452), philosophe byzantin qui avait étudié à la cour ottomane d'Adrianopolis. Il fut l'introducteur non seulement de Platon, mais aussi du géographe Strabon, dont les ouvrages contribuèrent à modifier la conception que se faisaient les Européens de l'espace. Les noms d'autres savants, tous formés en Asie manifestement, sont associés à la fondation de l'Académie néoplatonicienne : Georges de Trébizonde (1395-1484), Jean Bessarion (1403-1472), orginaire lui aussi de Trébizonde, et Théodore de Gaza. Tout le mouvement vers l'humanisme, le savoir séculier et la Renaissance se nourrit ainsi de l'Orient, puisant ses forces dans des cultures essentiellement religieuses.

En conclusion, les institutions d'enseignement supérieur de l'Occident étaient certes différentes de celles de l'Orient, mais l'écart ne s'est creusé qu'à une date relativement récente pour ce qui est du savoir séculier. L'enseignement supérieur n'est pas, dans son essence même, un phénomène exclusivement européen, pas plus qu'il n'est d'une nature telle à avoir ouvert la voie au « capitalisme ». C'est là une vision téléologique de l'histoire.

Parlant de l'université dans l'Europe médiévale, Le Goff a écrit : « Au commencement étaient les villes. L'intellectuel occidental est né avec elles[83]. » Il n'est donc pas né sous la « renaissance » carolingienne, mais seulement au XII^e^ siècle. Cependant, la ville, l'intellectuel ou l'université ne sont pas des phénomènes propres à l'Occident, pas plus que les institutions ne sont, à l'origine, fondamentalement différentes, même si elles le sont devenues plus tard. La question des universités, comme celle des villes, est une question technique, et elle doit être traitée comme telle. La vraie question qu'il faut se poser est celle-ci : en quoi les institutions d'enseignement supérieur de l'Occident sont-elles différentes de celles qui existent ailleurs ? Mais au lieu de cela, on a gauchi la question en en faisant une affaire de catégories hiérarchisées. Ce n'est pas ainsi que l'on doit écrire l'histoire.

Chapitre IX

L'APPROPRIATION DES VALEURS : HUMANISME, DÉMOCRATIE ET INDIVIDUALISME

Dans un chapitre antérieur, j'ai expliqué comment les antiquisants attribuaient à l'Antiquité grecque et romaine l'origine même de la démocratie, de la liberté et d'un certain nombre d'autres valeurs. De même, l'Occident a revendiqué, pour sa propre histoire, la notion plus tardive d'humanisme et les études qui se pratiquent dans ce domaine. Ces appropriations étaient abusives, et négligeaient toute considération de la question de la représentation, des libertés et des valeurs humaines dans les autres communautés. Il n'empêche qu'elles se sont maintenues, et avec plus de virulence encore aujourd'hui l'Occident persiste à s'arroger leur monopole. L'un des mythes les plus dérangeants de l'Occident consiste à croire qu'il faut distinguer les valeurs de notre civilisation « judéo-chrétienne » des valeurs orientales en général, et de celles de l'Islam en particulier. Or l'islam partage avec le judaïsme et le christianisme non seulement son origine, mais aussi bon nombre de ses valeurs. La plupart des sociétés, notamment dans les régimes tribaux, avaient une forme ou une autre de représentation, même si cette forme ne paraît pas « démocratique » au regard de nos actuels critères électoraux. La démocratie occidentale a en fait détourné vers elle nombre de valeurs qui existaient dans d'autres sociétés : l'humanisme et la triade individualisme-liberté-égalité, ainsi que la notion de charité, censée être « chrétienne ». Cependant, comme il n'y a pas de consensus sur ce qui constitue une vie inspirée par la vertu en Occident, mon exposé paraîtra nécessairement décousu. J'évoquerai, parmi les valeurs que s'est attribuées l'Occident, celles qui sont le plus ostensiblement mises en avant dans le discours public. Mais ce sont toutes les idées concernant l'unicité de l'Occident qui mériteraient d'être foncièrement révisées.

Au nombre des valeurs revendiquées par l'Occident s'inscrit bien sûr la rationalité. Je n'en parlerai pas ici parce que c'est un thème qui a été beaucoup exploré et que j'ai moi-même traité en détail dans mon livre de 1996, *L'Orient en Occident*. Certains auteurs considèrent que la rationalité est purement et simplement absente des sociétés orientales — vision dont Evans-Pritchard, dans *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande* (1937), a montré qu'elle était infondée (pour l'Afrique). D'autres ont cherché à isoler, par rapport à des formes

antérieures, une rationalité qui serait typiquement occidentale, sur le modèle de ce qui a été fait pour le capitalisme. Il existe bien entendu des différences, notamment entre la « logique » de type abstracto-formelle qui caractérise les sociétés de l'écriture et les processus de raisonnement séquentiel tels qu'ils opèrent dans les cultures purement orales. Toutefois, l'idée que l'Occident détient seul le privilège de la rationalité ou du raisonnement logique est une idée proprement inacceptable, qui ne rend compte ni de l'état présent des choses ni de ce qu'elles ont été dans le passé.

L’HUMANISME

La conception whig de l’histoire postule cependant un progrès constant non seulement de la rationalité, mais aussi de la mise en pratique des valeurs de la vie humaine, en vue de faire émerger des finalités et des comportements plus « humanistes ». Les niveaux de vie, les technologies, les sciences auraient fait un bond en avant, un « progrès ». Et l’idée est couramment répandue qu’il en va de même des valeurs. Le sociologue Norbert Elias, on s’en souvient, fait coïncider l’apparition du « processus civilisateur » avec la Renaissance européenne ; mais il analyse certaines valeurs en fonction d’un mouvement vectoriel qui paraît plus contestable.

Tout d’abord, qu’entendons-nous par humanisme ? Nous utilisons le mot dans toutes sortes d’acceptions, pour parler de l’« humanité du Christ », ou pour désigner tantôt une doctrine laïque qui place l’homme au centre du monde, tantôt le mouvement par lequel les érudits de la Renaissance ont fait retour aux classiques grecs et romains — autrement dit, à une tradition « païenne » distincte de la tradition chrétienne, qui avait toujours cherché à les marginaliser. Aujourd’hui, le terme « humanisme » a tendance à désigner soit des « valeurs humaines » qui correspondent quasiment à des droits ; soit une attitude, plus laïque que religieuse ; soit encore la séparation entre pouvoir politique et pouvoir religieux. On a tendance à tenir ces droits pour acquis, quand il faudrait au contraire les définir précisément : à quels êtres humains s’appliquent-ils ? Quand ? Dans quel contexte ? Et si ce sont des droits, à qui reviennent les devoirs correspondants ?

HUMANISME ET SÉCULARISATION

Les Européens font souvent remonter certaines valeurs qu'ils considèrent comme essentielles à la contemporanéité non pas tant à l'Antiquité classique qu'au siècle des Lumières. Parmi celles-ci, citons la tolérance[1], donc le pluralisme en matière de croyance, et la laïcité. La laïcité passe pour être l'un des facteurs clés du développement intellectuel, dans la mesure où elle a permis d'affranchir la pensée sur l'univers des limites imposées par les dogmes religieux. L'un des objectifs de la modernisation a été de séparer la sphère de l'Église de la sphère de l'activité intellectuelle, d'opérer entre science (au sens large de savoir) et théologie un partage qui reflète la séparation politique de l'État et de l'Église. La sécularisation est comprise non pas comme l'abandon de la croyance religieuse, mais comme le confinement de la « religion » à sa sphère propre. Dieu n'est pas mort : il vit là où il doit vivre, dans la cité de Dieu. Et si pour Pétrarque, l'un des principaux chefs de file de la Renaissance italienne, le retour à l'Antiquité classique était de nature à renforcer le message chrétien, pour bien d'autres il signifiait la sécularisation de multiples domaines de l'activité sociale.

La question de savoir ce qu'est la sphère du religieux suscite la controverse et les critères de définition varient constamment. Le Christ a enjoint à ses disciples de « rendre à César ce qui appartient à César ». Cette injonction n'a pas empêché nombre de chrétiens d'affirmer que la politique doit se pratiquer dans le respect des principes chrétiens, dans cet état d'esprit. Avec la chute de Rome, l'Empire romain est devenu le Saint Empire romain. L'autorité du pape et les croyances catholiques sont devenues, dans bon nombre d'États, un élément déterminant de la politique. Même après la Réforme, Henri VIII a continué à se proclamer « Roi par la grâce de Dieu », et donc aussi « Défenseur de la foi », titres dont peuvent encore se prévaloir ses actuels descendants. Il y a même, aujourd'hui, un certain nombre de politiciens qui appellent à une définition de l'Europe comme continent chrétien, à une assimilation du politique au religieux, telle qu'elle est courante dans l'Islam.

Cet aspect des Lumières, cette importance accordée à une vision du monde laïque fut assurément bénéfique à la science. Qu'on se souvienne seulement des déboires de Galilée, à la Renaissance. Et qu'on pense au débat sur le darwinisme

qui, au milieu du XIXe siècle, opposa Thomas Henry Huxley à l'évêque Samuel Wilberforce. Reste que la sécularisation ne s'est pas étendue de façon uniforme à l'ensemble de l'Europe ou de ses habitants. Bien des gens ont continué à adhérer à des doctrines considérées comme fondamentalistes par les partisans de la laïcité. La sécularisation ne cherchait pas à se débarrasser de Dieu, seulement à le voir occuper un espace social et intellectuel de plus en plus restreint. Elle s'accompagna du désétablissement de bon nombre d'églises, de la confiscation des biens ecclésiastiques, de la laïcisation des écoles religieuses, mais aussi d'une diminution de l'assistance aux offices et de l'usage de la prière. Il n'empêche que bien des politiciens, des chefs d'État, des pays continuent aujourd'hui encore de s'incliner face à la religion dominante, même si l'expression du respect devient de plus en plus conventionnelle.

Nous ne serions jamais parvenus à la nécessité des Lumières si nous ne nous étions pas convertis à une religion unique, monothéiste, hégémonique. En Europe, cette religion a cherché à régenter de façon radicale la manière dont les gens vivent. Dans chaque village, on a fait construire une église à grands frais, nommé son responsable, dit l'office, célébré les naissances, les mariages, enterré les morts. Les villageois se rendaient à l'église chaque dimanche pour y entendre de longs sermons vantant les mérites de la religion, ses valeurs, ses droits et ses devoirs. Il y avait assez peu d'espace pour tout ce qui était profane.

Comparons cette situation à celle de la Chine antique. La tradition religieuse n'était pas dominée par un acteur unique. C'est la pluralité qui prévalait. En effet, le confucianisme, sans être étranger à la morale, adoptait une démarche laïque, rejetant les explications surnaturelles. Il offrait un certain nombre de croyances faisant contrepoids au culte des ancêtres, des divinités locales, au bouddhisme. Cette pluralité explique qu'on n'ait guère eu besoin d'un siècle des Lumières favorisant la liberté de laïcisation. La science suivait son cours tranquillement, ne se heurtant que très peu aux croyances religieuses. Elle ne semble pas avoir connu de transitions abruptes comme sa contrepartie européenne et proche-orientale en régime monothéiste. Sous le néo-confucianisme, par exemple, la pluralité et la laïcisation étaient déjà suffisamment bien ancrées pour permettre le développement de la science et accueillir d'autres conceptions du monde. Les ressemblances entre la culture chinoise et l'humanisme renaissant sont impressionnantes, à en juger par l'importance accordée à la littérature et à l'éthique, le recours aux classiques, l'intérêt pour l'entreprise philologique, la croyance en l'idée qu'une éducation « humaniste » est préférable à une formation restreinte comme celle d'administrateur[2].

En vérité, la Chine a beaucoup accompli dans le domaine scientifique, ainsi

que l'a montré Joseph Needham dans sa magistrale entreprise (que nous avons commentée au chapitre 1)[3]. Selon Elvin, cet esprit de laïcisme se serait accentué plus tard, et l'élite de l'Empire chinois tardif aurait incliné vers un semblable désenchantement du monde, à savoir « une tendance à voir moins de dragons et de miracles, qui n'est pas sans rappeler la vision désenchantée qui commença à gagner toute l'Europe au siècle des Lumières[4] ». Une autre hypothèse est celle qui affirme que le bouddhisme aurait produit le même type d'effets, dans la mesure où il constituait une réfutation appropriée du surnaturel. On ne peut pas se contenter de mettre ces éléments au compte de l'influence européenne.

Les choses n'étaient bien sûr pas aussi tranchées, et les traditions monothéistes laissaient certaines sciences et certaines techniques se développer, de même que le polythéisme en empêchait certaines. Une fois de plus, une grille serait plus utile ici qu'une opposition formelle. La chose est particulièrement vraie concernant l'Islam, malgré les mots que l'on prête au calife Omar, à propos des livres de la bibliothèque d'Alexandrie : « S'ils disent la même chose que le Livre de Dieu, ils ne sont pas utiles. S'ils le contredisent, ils ne sont pas désirés. Dans les deux cas, il faut les détruire[5]. » Les musulmans s'appliquèrent néanmoins, non sans réussite, à bâtir sur les traditions d'investigation héritées des Grecs. En Europe, de nombreuses disciplines bénéficièrent du savoir islamique, notamment la médecine, la mathématique et l'astronomie, ce qui favorisa les prémices d'un mouvement renaissant. La Renaissance italienne elle-même connut un élan vers la laïcisation, un mouvement de « désenchantement du monde » (selon l'expression de Weber), notamment dans le champ des arts. S'inspirant des modèles classiques, les arts plastiques et le théâtre se libérèrent de la plupart des contraintes qui avaient pesé sur eux en privilégiant des thèmes non religieux. La musique aussi élabora des formes profanes, et en fit l'expression d'une culture particulièrement raffinée.

C'est dans ce sens d'un intérêt pour le profane que le mot « humanisme » a parfois été employé pour désigner certains moments spécifiques appartenant à des traditions différentes, non chrétiennes. Zafrani parle de phases d'« humanisme » dans les cultures islamiques de l'Andalousie et du Proche-Orient pour décrire ces moments où les érudits ne donnaient pas toute leur attention aux questions religieuses, mais exploraient aussi les « sciences » et les « arts ». Et le judaïsme aurait parfois connu des moments semblables. Ce sont des époques, je le redis, où l'on ne rejette pas les convictions religieuses, mais où on les confine à des sphères plus restreintes.

Cependant, on ne peut pas dire, même aujourd'hui, que l'humanisme a triomphé sur tous les fronts. Les Lumières n'ont pas ouvert une voie à sens unique. Si les premiers dirigeants des États ayant récemment acquis leur

indépendance étaient en majorité des laïcs, ce n'est plus le cas aujourd'hui. En Inde, par exemple, ou bien sûr au Moyen-Orient, les régimes laïcs se voient « transformés » ou menacés. Au Proche-Orient, la laïcité est mise à mal par les ingérences extérieures, qui constituent une menace pour la religion établie. L'Égypte a eu les problèmes que l'on sait avec la Fraternité musulmane, comme du reste bien d'autres pays comportant divers groupes islamiques. On peut dire, en un sens, que ce mouvement constitue un rejet de l'humanisme, un glissement vers le fondamentalisme qui correspond, en partie, à une riposte aux menaces politiques. Il doit néanmoins être pris au sérieux — en Tchétchénie, en Irlande, aux Philippines, au Goudjerat, dans toutes ces zones où l'appartenance religieuse occupe une place centrale au sein du contexte social et politique. Du reste, l'Occident lui-même continue à envoyer des milliers de missionnaires aux quatre coins du globe, dont certains manifestent une forte résistance à la pensée issue des Lumières, laquelle se traduit non seulement par un rejet de la laïcisation en général, mais aussi par toutes sortes de doctrines sur l'évolution, la monogenèse, l'usage des contraceptifs, l'avortement, etc. Cette résistance caractérise une proportion non négligeable de la population, même dans les sociétés capitalistes les plus avancées.

HUMANISME, VALEURS HUMAINES ET OCCIDENTALISATION : LE DISCOURS ET LA PRATIQUE

Au chapitre précédent, j'ai traité du rôle qu'a joué l'humanisme dans l'éducation telle qu'elle a pu, notamment, se dérouler en Europe. Mais outre la période historique qu'il désigne, le concept d'humanisme s'assimile volontiers, en Occident, à une « valeur humaine », et il nous faut voir de quelle manière. Qu'on entende l'humanisme au sens d'un respect des « valeurs humaines » ou d'une adhésion à des principes laïcs, il est clair qu'il n'est une invention ni de la « modernité » ni des sociétés occidentales. Les valeurs humaines varient nécessairement selon les collectivités humaines, mais certaines valeurs sont quasi universelles, telles que l'idée de justice distributive, de réciprocité, de coexistence pacifique, de fertilité, de bien-être, voire l'idée de représentation dans la conduite de l'État ou d'autres instances hiérarchisées de pouvoir — une représentation qui peut prendre bien des formes, la « démocratie », telle que l'Occident la comprend, n'étant qu'une d'entre elles. Les sociétés modernes passent aussi pour être plus scientifiques, plus laïques dans leurs attitudes, mais comme l'a fait observer Malinowski[6], concevoir le monde de manière « scientifique », technique ou pragmatique est une attitude très répandue, qui peut coexister avec certaines attitudes religieuses, c'est-à-dire avec une démarche impliquant une croyance au surnaturel (selon la définition de E.B. Tylor). Même les cultures orales peuvent faire preuve d'un certain agnosticisme. Dans les sociétés de l'écriture, ce scepticisme peut s'affirmer sous une forme écrite en devenant doctrine, mais il est aussi présent dans les cultures orales dont il reflète la vision du monde, ainsi que j'ai essayé de le montrer à travers les différentes versions que j'ai enregistrées du long récit du Bagré chez les LoDagaa du Ghana septentrional[7]. Même dans les sociétés dites traditionnelles, tout le monde ne croit pas à tout ; nombreux sont les mythes qui intègrent un certain degré de scepticisme.

Dans de nombreuses parties du monde, cependant, la domination coloniale européenne est expressément liée à la mission « humanisante » des programmes éducatifs ; ceux-ci, en effet, furent souvent confiés à des instances religieuses qui, tout en ayant de réelles visées éducatives, considéraient qu'il leur

appartenait d'évangéliser les populations, de faire table rase des pratiques locales afin d'introduire les critères européens. Dans ce projet, un rôle important revient à l'enseignement des classiques dans les écoles secondaires. Les classiques enseignés étaient toujours ceux de l'Antiquité européenne, perçus comme des alliés du christianisme (ainsi que le voulait Pétrarque), inculquant un style de vie centré sur les valeurs humanistes. Ces efforts furent couronnés de succès. Dans les lycées coloniaux les plus prestigieux, certains des meilleurs enseignants européens étaient des antiquisants chevronnés doublés de fervents chrétiens. Ils encouragèrent leurs élèves à suivre leurs traces et, chose significative, lorsqu'en 1947 une université fut créée au Ghana — c'est-à-dire dans celui des territoires coloniaux africains qui sera le premier à accéder à l'indépendance —, le premier département à employer un personnel entièrement africain fut celui des lettres classiques. Son directeur non seulement traduira des textes grecs dans sa langue natale, mais deviendra le premier recteur ghanéen de l'Université avant d'être nommé à la tête de l'université des Nations unies à Tokyo. Voilà qui en dit long sur le pouvoir des classiques et des « humanités » !

Une fois le colonialisme disparu, certains politiciens ont associé l'apparition de l'« humanisme » au processus de mondialisation, qui s'assimile lui-même à l'occidentalisation. L'un des principaux facteurs à avoir favorisé cette situation est le mouvement d'indépendance généralisé qui survint après la Seconde Guerre. Parmi les premiers dirigeants des nouvelles nations, nombreux furent ceux dont l'esprit était laïc ; Nerhu en Inde, Nkrumah au Ghana (chef de file des nouveaux leaders de l'Afrique sub-saharienne), Kenyatta au Kenya, Nyerere en Tanzanie, Nasser en Égypte — tous avaient étudié dans les écoles des Européens. Ils s'opposèrent aux puissances coloniales occidentales et conquirent leur indépendance (leur « liberté ») tout en adoptant les mots d'ordre idéologiques de leurs ennemis. Je me souviens très bien d'une manifestation, au début des années cinquante, dans la ville de Bobo-Dioulasso en Haute-Volta (l'actuel Burkina Faso), qui était alors territoire colonial français : entourée par la police française, une foule bien ordonnée de travailleurs africains défilait, brandissant des banderoles sur lesquelles on pouvait lire « Liberté, Égalité, Fraternité ».

Les puissances occidentales, tout comme les Nations unies, appuyèrent ces mouvements d'indépendance au nom de la liberté et de la démocratie, cette dernière étant comprise comme expression de la volonté du peuple. Commentateurs et politiciens tendent à considérer les valeurs associées à ces mouvements — le respect de la dignité humaine, par exemple — comme quelque chose qui aurait été importé dans des communautés où elles faisaient défaut. Mais en même temps, ces instances extérieures, comme tout un chacun,

ne sont que rarement à la hauteur de leurs idéaux. Les États-Unis, par exemple, entendaient aussi promouvoir leur propre intérêt — un intérêt dicté par leur gigantesque consommation de pétrole et leur volonté de protéger leur « way of life » (le « capitalisme ») — d'une possible expansion soviétique, dût-elle résulter du jeu de la « démocratie ». Le Proche-Orient, en particulier, eut à souffrir de cette guerre froide et de l'aide apportée aux régimes « non démocratiques » susceptibles de soutenir l'intérêt américain. Un commentateur écrit que, dans leur tentative pour contenir le communisme et garantir leur pétrole, les « États-Unis ne ménagèrent pas leur peine pour appuyer, consolider ou même imposer, dans la zone islamique, des régimes totalement corrompus et contraires à tous les principes démocratiques et libéraux qu'ils prétendent défendre[8] ». Autrement dit, le principe de démocratie tel que le proclamait le discours était en complet décalage avec la politique mise en œuvre.

Sans cesse nous sommes confrontés à de grandes déclarations concernant les valeurs « humanistes » universelles, émanant aussi bien des politiciens que des personnes privées, et à leur violation systématique dans des situations particulières. Prenons deux exemples tout à fait contemporains. La Convention de Genève a établi des règles strictes quant à la manière dont il convient de traiter les personnes, civiles ou militaires, capturées dans les guerres. Récemment, les États-Unis et les forces alliées qui ont envahi l'Afghanistan et l'Irak ont transféré un grand nombre de prisonniers vers la base américaine de Guantánamo, à Cuba, où ils ont été traités dans des conditions effroyables. Sur la foi du principe selon lequel ces personnes de nationalités diverses ne peuvent être considérées comme des prisonniers de guerre, à quoi s'ajoute le fait que Guantánamo n'est pas un territoire américain, les détenus se sont vu refuser la pleine jouissance des droits internationaux, et même des droits dépendant de la législation américaine. On leur a donc refusé la « liberté », la possibilité d'être défendus par un avocat, bref tout un ensemble de « droits humains », situation qu'ont ensuite condamnée les Nations unies[9]. Une contradiction analogue accompagne la capture de Saddam Hussein, retrouvé le 13 décembre 2003 alors qu'il se « terrait comme un rat », selon l'expression du porte-parole de la coalition. Malgré les protestations souvent émises concernant le fait, contraire à la Convention de Genève, d'exhiber les prisonniers à la télévision, des images montrèrent l'ancien dirigeant, qui en tant que commandant en chef des armées avait droit à être traité comme un prisonnier de guerre, se soumettant à un « épouillage » et à une inspection détaillée de la bouche assurément destinée à vérifier qu'elle ne contenait aucun objet caché. De telles images constituaient sans aucun doute une violation de la Convention de Genève sur le point de l'humiliation publique des prisonniers.

Mon deuxième exemple concerne le bombardement de Tikrit (et de plusieurs autres villes) en riposte à la mort de soldats américains, quelques mois après l'annonce, par George Bush, de la fin des hostilités. Cette punition collective, du type de celles qu'infligent les troupes israéliennes dans les communautés palestiniennes placées sous leur contrôle, représente exactement ce contre quoi les Alliés ont protesté et lutté pendant la Seconde Guerre mondiale, lorsque les forces allemandes s'en prenaient, par représailles, à des communautés et des villages entiers, comme dans le massacre des Fosses ardéatines, en Italie, ou encore celui d'Oradour-sur-Glane. Ces actions collectives sont des crimes de guerre et, comme tels, furent soumises à la sanction internationale.

L'Occident, en somme, revendique pour lui-même un ensemble de valeurs qui tournent autour du concept d'humanisme et d'humanité. Certains changements se sont incontestablement produits, au fil du temps, qui relèvent de cette définition, mais toutes les sociétés ont leurs critères d'évaluation de l'humain. Parfois, ils prennent des accents universalistes, comme dans la formule « Tu ne tueras point ». Mais ce sont là des énoncés essentiellement rhétoriques, qui ne s'appliquent qu'à certains groupes — jamais à l'« autre », à l'ennemi, au terroriste, au traître. On s'en rend compte en temps de guerre, où ces valeurs universelles sont souvent piétinées ou modifiées, malgré tous les efforts que des instances comme la Croix-Rouge consentent pour assurer leur maintien.

LA DÉMOCRATIE

L'une des principales caractéristiques des « humanismes nouvellement émergents » est la démocratie, étroitement liée aux notions de « liberté », d'« égalité », de participation civile et de « droits de l'homme ». En ce qui concerne la représentation gouvernementale, la tendance générale, au cours des derniers siècles, a été d'une nouvelle participation dans bon nombre de pays du monde. Mais ce mouvement lui-même doit être mis en perspective. Jadis, la participation était certainement très directe. Mais aujourd'hui, les choses sont plus complexes. Une plus grande participation électorale s'accompagne d'une moindre participation pratique dans d'autres sphères, et cela parce que les gouvernements sont devenus des entités plus complexes, plus lointaines, qui englobent un plus grand nombre d'individus. Il en résulte une plus grande professionnalisation des politiciens et une moindre représentation directe.

Un problème plus vaste surgit dès lors qu'on pose la démocratie comme une valeur universelle dont le monde occidental contemporain serait le principal gardien et l'unique modèle. Mais est-ce bien le cas ? Je commencerai par dire qu'il importe d'envisager les procédures démocratiques de façon contextuelle, c'est-à-dire en rapport avec des institutions précises. J'ai entendu certains travailleurs d'aujourd'hui dire qu'il n'y avait pas de démocratie sur les lieux de travail. Il est clair qu'il y en a peu dans les institutions d'enseignement. Mais comparons les lieux de travail d'aujourd'hui à ceux qui existaient en régime d'agriculture simple. L'ami ghanéen que j'ai emmené visiter une usine en Angleterre, voyant des femmes enregistrer leur heure d'arrivée et de départ sur la pointeuse, a demandé : « Ce sont des esclaves ? » Le travail auquel il était habitué dans les champs était beaucoup plus « libre » : il n'impliquait pas de rapports d'autorité.

Dans la Grèce antique, le concept de démocratie désignait l'exercice du « gouvernement par le peuple » et s'opposait à l'autocratie, voire à la « tyrannie ». La volonté du peuple s'exprimait à travers le vote, réservé aux hommes « libres », à l'exclusion des esclaves, des femmes et des résidents étrangers. Sur le plan politique donc, la démocratie européenne s'est aussi vue restreinte dans le passé. Aujourd'hui, dans ce qui passe pour l'« exercice plein de la démocratie », tout homme et toute femme dispose d'un vote unique, les

élections revenant à intervalles réguliers mais arbitraires. Il y a une « individualisation » de la représentation, même s'il est fréquent que mari et femme, ne votant plus en tant que « foyer » ou « famille », portent leur choix sur le même candidat. Sous cette forme, on peut dire nouvelle la pratique de la démocratie. En Grande-Bretagne, il a fallu attendre 1832 pour que le droit de vote s'étende aux « chefs de famille » acquittant un loyer annuel d'au moins dix livres ; les femmes en sont restées exclues jusqu'en 1918, soit après la Première Guerre mondiale, et même jusqu'à une date plus tardive en France. Même aux États-Unis, terre même de la démocratie selon Tocqueville, George Washington se disait partisan de restreindre la participation au vote aux « hommes blancs », par quoi il faut entendre les propriétaires terriens et les diplômés des universités. Le droit de vote, dans le passé, était donc un privilège extrêmement restreint. L'usage de l'urne et donc du vote à bulletin secret repose sur l'idée que le choix est libre et non entravé. La gauche française s'est initialement opposée au vote des femmes au motif qu'elles étaient influençables et risquaient de se soumettre aux consignes du clergé.

Aujourd'hui encore, l'interprétation d'un résultat électoral soulève des problèmes techniques, comme on l'a bien vu en Floride, lors de l'élection présidentielle de novembre 2000 ; il y a aussi la question de savoir en quoi consiste la majorité — est-elle simple ou absolue, fonction du nombre de votes ou du nombre d'entités (les États) ? Par ailleurs, le problème est encore compliqué par la question de la coercition, qu'elle s'exerce sous forme de pots-de-vin préalables à l'élection, comme dans l'Angleterre du XVIIIe, ou sous forme de récompenses post-électorales. Il s'agit de comprendre, en somme, jusqu'à quel point les promesses de bénéfice futur font partie du processus électoral lui-même. Par ailleurs, des différences marquées dans l'accès à la publicité — à cause du contrôle politique des moyens de communication (la radio, en Russie, par exemple) ou de la mainmise économique que représente le financement des campagnes (aux États-Unis) — peuvent aussi restreindre, dans la pratique, l'expression du libre choix.

En Occident, la démocratie électorale n'est plus considérée simplement comme l'une des nombreuses modalités possibles de représentation : elle constitue une forme de gouvernement qu'il convient d'introduire quels que soient l'époque ou le lieu[10]. L'objectif des puissances occidentales contemporaines est de promouvoir la démocratie et d'éliminer les régimes — tels ceux de l'U.R.S.S ou de l'ex-Yougoslavie — qui ne répondent pas aux critères exigés en la matière, et cela bien que ces régimes aient fait valoir que la liberté de choix politique n'était pas l'unique valeur à prendre en compte. À la proclamation de l'indépendance, en Afrique, les dirigeants coloniaux insistèrent

sur la nécessité, pour obtenir le consentement populaire, de transmettre le pouvoir à des gouvernements élus conformément à ce que les Britanniques appellent le « modèle de Westminster ». Ces formes de gouvernement ne se maintinrent guère, l'une des raisons étant qu'un parti pris « tribal » ou sectaire présidait très souvent au vote. On adopta alors la formule du régime de parti unique — seule à même, selon les dirigeants, de consolider les nouveaux États —, puis vinrent les coups d'État militaires, seuls à même de renverser ce type de régime. Pour la plupart des nouveaux États, le principal problème politique n'a pas été d'opérer le glissement vers la démocratie, mais d'instaurer un gouvernement central sur un territoire qui n'en avait jamais connu. La chose est toujours difficile dans les États comprenant des groupes définis par des caractéristiques primordiales, qu'elles soient tribales ou religieuses, qui peuvent entraver l'instauration d'un gouvernement de « parti » au sens occidental du terme, mais n'empêchent pas l'existence de certaines formes « démocratiques » de représentation.

L'État d'Israël constitue une exception (avec l'Inde et la Malaisie), en ce qu'il a en partie échappé à ce déroulement des choses. On salue en lui le seul État démocratique du Proche-Orient, et cela bien que sa « démocratie » n'ait rien fait pour enrayer la gigantesque accumulation d'armes et de forces militaires à des fins tout à la fois défensives et dissuasives. Ce petit pays possède douze divisions armées, une force aérienne des plus importantes et les armes nucléaires dont la détention est interdite ou réprouvée ailleurs, dans les autres puissances. La forme de gouvernement qui régit l'État d'Israël n'empêche pas non plus d'anciens militaires de prendre la tête du pouvoir civil (comme aux États-Unis), ni ne fait obstacle aux atrocités commises dans le village arabe de Deir Yassin, ou au Liban dans les camps de Sabra et Chatila, ou encore, plus récemment, à Jénine en Cisjordanie. Néanmoins, étiqueté « démocratique », le gouvernement d'Israël s'oppose de lui-même au gouvernement « corrompu » et autoritaire des Palestiniens, lesquels sont censés, comme la plupart des autres Arabes, n'avoir jamais connu la « vraie démocratie ».

C'est chose nouvelle que cette préférence inconditionnelle pour une forme donnée de gouvernement, au mépris de tout contexte. La Grèce ou la Rome antiques connurent au fil du temps d'importants changements de régime — on passa de la « démocratie » à la « tyrannie », de la république à l'empire —, exactement comme en Afrique depuis l'indépendance. Même en Europe, ce n'est pas avant le XVIIIe siècle, ou même plus tard, que commença à se répandre l'idée que la démocratie constituait la seule forme acceptable de gouvernement. L'Europe aussi connut plusieurs changements de régime, certains violents, impliquant le recours à la force, et d'autres non. Qui plus est, les formations

sociales antérieures passent traditionnellement pour n'avoir pas vu leurs formes de gouvernement se transformer de manière radicale. Il y eut des rébellions, assure-t-on, mais pas de révolution ; autrement dit, les gens se seraient rebellés pour éliminer ceux qui les gouvernaient, mais non pour changer le système sociopolitique lui-même[11]. On ne sait trop sur quoi se fonde semblable affirmation. La plupart de ces sociétés ont changé et de mode de gouvernement, et de gouvernants. Certes, les exemples sont rares dans ces sociétés, notamment celles d'avant l'écriture, de renversement complet du système. Mais il y a souvent eu des oscillations, non seulement à l'intérieur des régimes centralisés, mais aussi entre ces régimes et les régimes tribaux — dit segmentaires — ou entre les divers lieux d'exercice du pouvoir, centre ou périphérie. En somme, la possibilité d'un changement de mode de gouvernement existait dans les régimes antiques, et la « démocratie » n'était qu'une des formes que ce changement pouvait prendre.

Lorsque nous parlons de procédures démocratiques, nous pensons aux méthodes officiellement mises en œuvre pour prendre en compte l'opinion des gens. Ces méthodes sont multiples. En Occident, l'électorat s'exprime secrètement (par écrit, le plus souvent) lors de consultations qui ont lieu tous les quatre, cinq ou six ans : la fréquence est arbitraire. Ce système représente un compromis entre la nécessité de sonder l'opinion du *demos* et celle de poursuivre, pour un temps donné, une politique cohérente. Certains sont d'avis que les consultations devraient être plus fréquentes, notamment sur certains grands problèmes tels que les déclarations de guerre — initiative qui, en Grande-Bretagne, ne nécessite même pas un vote du Parlement à cause de la fiction de la « prérogative royale » (alors que l'adoption de l'euro exige consultation !). Il est difficile de prétendre que nous vivons dans une démocratie (c'est-à-dire sous le gouvernement du peuple) lorsque les gouvernements ont pouvoir de prendre l'initiative d'une action aussi cruciale que la guerre contre la volonté du peuple. Pour autant, devons-nous être gouvernés par le recours constant aux référendums ou aux sondages d'opinion ? Ou bien est-ce là la voie du chaos ? On pourrait dire que la seule mesure à même de garantir la démocratie serait la capacité des citoyens à révoquer leurs représentants lorsque ceux-ci cessent de les représenter. Ainsi, la volonté du peuple pourrait renverser un gouvernement qui s'apprêterait à entrer dans une guerre en dépit de l'opposition de la majorité des citoyens. Si cette possibilité de « véritable démocratie » avait existé, bon nombre de gouvernements européens se seraient écroulés au début de l'invasion de l'Irak.

Mais on pourrait aussi dire, à l'inverse, que certains programmes sociaux ont besoin, pour fonctionner, de plus de quatre ou cinq ans, et que donc le régime

choisi devrait l'être pour une période plus longue. C'est un argument qui a souvent été utilisé en Afrique, après la proclamation de l'indépendance, lorsque certains gouvernements élus ont viré au régime du parti unique. Rien, bien sûr, n'empêche un gouvernement d'être plusieurs fois réélu en vue de mener à bien un programme ambitieux, mais que penser de la situation où les électeurs eux-mêmes « décident » qu'un gouvernement sera élu pour une période longue, voire de façon permanente ?

La démocratie moderne soulève bon nombre de problèmes, même pour les démocrates. Hitler, avant de transformer le régime en dictature, fut élu par le peuple allemand. Les partis communistes aussi furent souvent élus, à l'origine, mais n'hésitèrent pas à instaurer une « dictature du prolétariat ». Qu'est-ce qu'une dictature élue ? C'est un régime qui a différé ou abandonné le système « normal » d'élections et éliminé l'opposition, bien qu'il recoure parfois aux référendums. Mais que se passe-t-il s'il le fait avec l'assentiment, voire la décision de la majorité ? Le problème, pour les démocrates, c'est que les régimes de parti unique et autres systèmes similaires n'admettent pas le changement par voie électorale.

Un autre problème est que les partisans de la démocratie n'autorisent aucun système sinon celui de la procédure électorale à valoir comme « gouvernement du peuple ». Mais on pourrait imaginer une consultation où le choix du dirigeant se ferait par acclamation plutôt que par vote. De même, on pourrait imaginer que les procédures de vote classique représentent parfois davantage la volonté de Dieu que celle du peuple — ainsi du Vatican ou des collèges de Cambridge, où c'est toujours dans l'Église qu'on élit le pape ou le Maître. La possibilité, inhérente au système électoral, de choisir entre plusieurs partis politiques n'a guère rencontré de succès en Afrique, où les loyautés tribales et locales sont infiniment plus importantes. Ni dans certaines parties du monde telles que l'Irak, par exemple, où les croyances religieuses « fondamentales » et les appartenances linguistiques sont déterminantes.

Si par « démocratie » nous entendons le type de procédure électorale pratiquée à intervalles réguliers depuis sa première mise en place dans l'Europe du XIXe siècle, alors il faut savoir qu'elle n'est qu'une parmi les formes possibles de représentation. La plupart des régimes quels qu'ils soient ont un mode de représentation. Peut-être, dans l'abstrait, est-il possible d'imaginer un régime autoritaire qui serait totalement autocratique, mais s'il ne trouve pas le moyen de prendre en compte le désir du peuple, ses jours sont probablement comptés, même s'il relève de la « dictature » ou du « despotisme ». On a fait valoir en ce qui concerne la Chine antique, par exemple, que ni la dynastie des Qin ni l'empereur Wang Mang ne méritaient sans doute leur réputation de despotes. Il

existait, de fait, toute une série de mécanismes de contrôle et de compensations permettant de limiter le pouvoir. Les textes classiques eux-mêmes — par exemple les écrits de Confucius, auxquels nous avons fait allusion au chapitre 7 — constituaient un moyen de contrôler le gouvernement, à telle enseigne que les lettrés s'affrontaient souvent aux régimes en vigueur[12].

Il y a en outre bien des situations où les États modernes ne se sentent pas tenus de poser la démocratie comme une valeur universelle, même en politique. Jusqu'à une date récente, il y avait encore des endroits, aux États-Unis, où la population noire était la seule à qui l'on ne reconnaissait pas le droit de vote. « Minorité » substantielle au plan national, elle finit cependant par l'obtenir. Mais s'il s'était agi d'une majorité, il est peu probable que la population blanche aurait librement consenti à cette mesure. Le pays serait resté en régime d'apartheid, comme l'Afrique du Sud de naguère.

En Palestine, vers la fin du mandat britannique, Londres proposa la constitution d'un État unique comme solution au conflit judéo-arabe, et essaya d'instaurer une assemblée reposant sur des principes démocratiques. La communauté juive, minoritaire, refusa cette proposition. Plus tard, une fois que la plupart des Arabes furent partis ou eurent été chassés, on instaura dans le territoire du nouvel État d'Israël une « démocratie » limitant les droits de ceux qui restaient ; et aujourd'hui encore, ceux qui sont partis se voient refuser le « droit de revenir » — un droit proclamé haut et fort, en son temps, par les Juifs eux-mêmes, mais dont l'application, en l'occurrence, menacerait leur majorité « démocratique ». Dans les États qui sont religieusement, « racialement » ou ethniquement divisés, le principe du « un homme un vote » ne représente pas nécessairement une solution acceptable ; en fait, il peut conduire à une majorité permanente ou même à une épuration « ethnique », comme à Chypre, par exemple. Dans les pays qui s'appliquent malgré tout au « plein exercice de la démocratie », ce principe peut induire la recherche d'une supériorité démographique par le biais de la reproduction, le tout en vue d'obtenir la majorité, ainsi que le pensent nombre de protestants à propos des catholiques en Irlande du Nord.

La démocratie peut-elle être une solution, par exemple, pour l'Irak d'aujourd'hui ? On pourrait avancer que, dans le cas de communautés religieuses et ethniques fortement divisées, il faudrait opter pour le « partage du pouvoir », tel qu'il a récemment été adopté en Irlande du Nord ; il n'y aurait ainsi aucune domination permanente d'un groupe (les shi'ites ou les protestants) sur un autre, mais plutôt une « démocratie consociative », qui est une institution entièrement différente. Dans la Grèce antique, le vote était réservé aux citoyens. La notion de citoyenneté, que l'on associe souvent aux régimes libéraux voire

révolutionnaires, peut en pratique impliquer l'exclusion d'une fraction importante de la population non citoyenne. La célèbre formule « *Civis Romanus sum* » veut dire que les résidants d'un même territoire ne sont pas égaux en droits — on pense aux immigrants turcs en Allemagne, il n'y a pas si longtemps, ou à tout immigrant ou personne séjournant en Suisse ou en Inde qui n'a pas les moyens de devenir propriétaire d'un terrain ou d'une maison. La citoyenneté est un concept qui exclut autant qu'il inclut.

Mais même au sein de la notion de citoyenneté, l'attachement semi-permanent de la majorité à un groupe religieux, par exemple, peut impliquer l'exclusion effective, et pour longtemps, de groupes similaires moins nombreux. Pour contrer un déséquilibre relativement permanent, qui rendrait quasiment impossible le changement par voie électorale sur lequel repose le « plein exercice de la démocratie », on peut, comme nous l'avons vu, recourir au partage du pouvoir afin de mieux garantir la représentation (et avec elle, l'« ordre » ou l'assentiment social). Une autre méthode « para-démocratique » est celle de la « discrimination positive », qui permet d'accorder certains privilèges, en matière de représentation ou d'éducation par exemple, à des groupes minoritaires qui n'en ont guère. C'est une procédure que l'on a adoptée pour les Noirs aux États-Unis, et pour les femmes dans certaines situations de « compromis » électoral, mais le premier exemple, à ma connaissance, d'une application de la discrimination positive à l'échelon national est son introduction dans la Constitution indienne de 1947, comme mesure en faveur des « castes répertoriées » — autrement dit, les intouchables, les Dalits. Le principal rédacteur de cette constitution fut B.R. Ambedkar, qui faisait lui-même partie des intouchables et savait d'expérience que sa communauté ne bénéficierait pas d'un traitement « juste » sous un gouvernement hindou dominé par les autres castes.

Malgré tous ces problèmes, on a vu la démocratie, dans le climat idéologique et politique d'aujourd'hui, devenir une valeur hautement prisée d'application universelle. Mais si, au niveau du discours, la démocratie suscite un grand respect et passe (à tort) pour une invention des cultures européennes, les choses sont quelque peu différentes dans la pratique. Même le référent a changé. Là où la démocratie signifiait, à l'origine, le gouvernement du peuple, elle a vu son sens s'appauvrir pour ne plus désigner que des régimes dans lesquels le Parlement est élu au suffrage universel, par un vote à bulletin secret, pour une durée de quatre ou cinq ans. Et même dans ce sens restreint, la notion de démocratie a parfois été contestée. Toutes les élections n'obéissent pas, selon l'Occident, aux principes de la « démocratie ». En la personne d'Arafat, les Palestiniens disposaient d'un dirigeant élu, candidat à son éventuelle réélection.

Le 24 juin 2003, le président des États-Unis, George Bush, proposa un plan de paix pour le Moyen-Orient, qui prévoyait en premier lieu l'élection d'un nouveau dirigeant pour la Palestine, la réputation d'Arafat ayant été entachée de terrorisme. La même chose, bien sûr, pourrait se dire de l'ex-Premier ministre israélien, Menahem Begin, voire, selon certains, d'Ariel Sharon. On est en droit d'espérer qu'un pays étranger se dote d'un nouveau dirigeant, mais poser comme condition *sine qua non* de la négociation (voir l'exemple du Hamas) le remplacement « démocratique » d'hommes politiques qui ont été démocratiquement élus est le comble de l'arrogance ; ce n'est nullement de la démocratie, mais l'expression des exigences dictatoriales d'une puissance hégémonique qui considère comme un aspect légitime de sa politique étrangère que de s'immiscer dans les affaires des autres pays. Cette même politique, dans le passé récent, a ouvertement apporté son soutien aux dictateurs plutôt qu'aux leaders démocratiquement élus et ne dédaigne pas, encore aujourd'hui, de s'allier à la monarchie fortement centralisée d'Arabie saoudite ou aux militaires putschistes du Pakistan.

L'un des grands prétextes avancés pour justifier l'invasion de l'Irak est le caractère antidémocratique du régime, véritable dictature féroce. Il n'existe aucun accord international sur le type de gouvernement dont une nation doit se doter. Avant la Seconde Guerre mondiale, les gouvernements de l'Allemagne et de l'Italie accédèrent au pouvoir par la voie électorale. On ne peut en dire autant du gouvernement espagnol, et pourtant les Alliés ne firent pas la moindre tentative, après la guerre, pour destituer Franco, qui avait accédé au pouvoir par un coup d'État militaire et provoqué une guerre civile sanglante. Ce sont aussi des coups d'État militaires qui donnèrent naissance à bon nombre de gouvernements en Afrique, en Amérique du Sud et parfois ailleurs (aux îles Fidji, par exemple). À l'inverse, l'existence d'un gouvernement démocratique dans l'île caribéenne de la Grenade n'a pas empêché son invasion par les États-Unis, et cela bien qu'elle appartienne au Commonwealth, c'est-à-dire à son allié le plus proche.

La « démocratie » que l'on pratique chez soi est rarement appliquée à l'échelle mondiale. La pratique électorale fonctionne de manière très différente dans les instances de décision internationales. À l'Assemblée générale des Nations unies, les délégués sont choisis par les gouvernements et disposent chacun d'un vote, quel que soit le nombre d'habitants qui peuplent leur nation — non plus « un homme, un vote », mais « un gouvernement, un vote ». Le Conseil de sécurité, qui se compose de dix-huit membres, est élu par l'Assemblée — le vote ne concernant toutefois pas les cinq membres permanents, les cinq principales nations victorieuses de la Seconde Guerre, qui

disposent chacune d'un droit de veto. C'est là un système « légal » mis en place par les vainqueurs. Dans le Conseil, les décisions prises à la majorité ne comptent pas, puisqu'un seul veto a pouvoir de les annuler. Quoi qu'il en soit, les puissances dominantes, et notamment l'unique superpuissance, peuvent utiliser leurs ressources — militaires, économiques, culturelles — pour tenter d'influencer le vote des autres, selon des méthodes qui seraient condamnées dans un Parlement national. Récemment, les représentants de plusieurs pays européens, dont la Bulgarie et la Roumanie, ont adressé une lettre à la Maison-Blanche, dans laquelle ils approuvaient la politique américaine en Irak. Il semblerait que ces représentants se réunissent régulièrement à Washington, où ils sont « conseillés » par un ex-fonctionnaire des services secrets. C'est lui qui a écrit la lettre au nom des États européens — lesquels étaient simultanément candidats à l'Otan, où l'on ne peut être admis sans le consentement du gouvernement américain[13]. Lorsque les représentants décidèrent d'apporter leur soutien à la politique des États-Unis, ils le firent sans consulter leurs peuples respectifs, qui s'y seraient certainement opposés. De même, le Premier ministre britannique, Tony Blair, ne s'est pas senti tenu de consulter son électorat sur la guerre en Irak, puisqu'il avait décidé que sa position était la bonne, quoi que les autres puissent en penser. Et cette remarque vaut aussi pour Bush. En outre, ceux dont l'opinion diverge non seulement sont critiqués, ce qui est assez logique, mais ont à subir toute une série de sanctions. Il a été clairement laissé entendre que les nations qui refuseraient de participer à la guerre contre l'Irak n'auraient pas leur mot à dire dans les décisions qui seraient prises à l'issue de la guerre — celles-ci ne revenant d'ailleurs pas aux Nations unies, mais à la seule superpuissance et à ses alliés. La Russie, la France et la Chine n'auraient désormais plus accès aux contrats de reconstruction ni au pétrole irakien (comme cela avait été le cas sous Saddam Hussein), dont l'entière disposition serait aux mains des vainqueurs. La guerre dictait le « droit ».

De telles mesures discriminatoires sont une atteinte au droit et à la liberté de choisir une ligne de conduite différente — principe fondamental de la démocratie et du gouvernement du peuple. Elles nous laissent face à l'exercice de la force. Au niveau plus domestique, ces mesures n'allaient en fait pas attendre la fin de la guerre. Lors d'un débat sur CNN[14], l'idée fut émise d'un boycott des vins français (en faveur des vins australiens, le gouvernement du pays soutenant la guerre en Irak) et il fut prédit que les ventes de Mercedes allaient, elles aussi, être en baisse. Parfois, les noms eux-mêmes des pays dissidents étaient tabous : sur certains menus de restaurant, les « frites à la française » devinrent les « frites de la liberté », la liberté étant associée à la participation à la guerre. L'hégémonie qui est celle des États-Unis dans le

cinéma, la télévision, les médias en général constituait une garantie que la situation serait toujours expliquée de leur point de vue. Il existe certes quelques arguments démocratiques pour essayer de restreindre la mainmise et le contrôle des mass media, pour limiter l'influence de l'argent (et des armes) sur les choix que font les gens. Mais les moyens de communication électroniques sont diffus et échappent à ces restrictions. Reste que la démocratie repose sur la notion d'une effective « liberté de choix ». L'argent et les monopoles interfèrent bien évidemment dans cette liberté lorsqu'un vote, au plan international, est consenti en échange de prêts ou de pots-de-vin, ou lorsque le candidat à une élection nationale est choisi parmi ceux qui ont les moyens de subventionner leur propre publicité ou d'offrir à boire à leurs électeurs. En général, la situation internationale est assez différente de la situation nationale : le système démocratique fait l'objet d'une application en fonction du contexte. Un ancien secrétaire des Nations unies a récemment fait observer, dans un article intitulé « Les États-Unis contre le reste du monde », que l'attitude de la superpuissance pouvait se résumer, en paraphrasant Pascal, à la formule : « Démocratie en deçà de la frontière américaine, autoritarisme au-delà[15] ». Au niveau international, les puissances démocratiques ne respectent pas les procédures démocratiques.

L'idée que la démocratie est un trait propre aux sociétés modernes — et occidentales — est une simplification grossière, comme l'est d'ailleurs l'attribution de son origine à la cité-État des Grecs. La Grèce a certes fourni un modèle partiel. Mais nombreux sont les systèmes politiques antiques, y compris des systèmes très simples, qui usaient de procédures consultatives afin de déterminer la volonté du peuple. D'une manière générale, cette « valeur » que représente la démocratie, même si elle est parfois restée lettre morte, était souvent sinon toujours présente dans les sociétés antiques, et se manifesta dans des contextes précis d'opposition à des gouvernements autoritaires. L'apport du monde moderne est d'avoir institutionnalisé une forme particulière d'élection (de choix) — et cela pour des raisons, à l'origine, politiques, dans la mesure où l'on exigeait du peuple qu'il contribue activement, par le paiement d'un impôt, aux dépenses publiques. C'est afin de réunir cet argent que des Parlements ont été institués. Il n'était guère possible de généraliser l'impôt sans en passer par une quelconque forme de représentation, comme le clamaient haut et fort les colonies américaines. Cependant, les formes que s'est choisies l'Occident, dont il est si fier, ne sont pas toujours les meilleures garantes d'une représentation adéquate : le modèle de Westminster a prouvé qu'il n'était pas, même au niveau national, une panacée. Sur le plan international, il reste encore beaucoup de chemin à faire avant que les procédures électorales soient librement consenties, et non plus imposées par la force ou par la menace de sanctions.

INDIVIDUALISME, ÉGALITÉ, LIBERTÉ

À la démocratie sont associées trois valeurs : l'individualisme, la liberté et l'égalité ; indissoluble dans la pensée européenne, cette triade est souvent présentée comme la cause (ou la conséquence) purement européenne de développements exclusivement européens dans les arts, les sciences et l'économie. Elle est omniprésente dans les disciplines littéraires : dans la critique littéraire, par exemple, dans les théories qui voient dans la naissance du roman ou de l'autobiographie l'essor même de l'individualisme, pour ne donner que cet exemple[16]. L'individualisme passe aussi, en Occident, pour animer l'esprit d'entreprise qui est au fondement du capitalisme. Comme nous le verrons au prochain chapitre, l'individualisme implique une certaine liberté de choix personnel (distincte des responsabilités collectives), dont on se prévaut souvent de nos jours pour contester le mariage et la famille nucléaire. Là encore, le phénomène passe pour typiquement européen. On associe souvent cette liberté au fait que les liens familiaux ne comptent pas dans le choix des partenaires. Mais l'expérience que vivent les protagonistes n'est pas celle d'un affranchissement total des liens familiaux, car ils en créent très vite d'autres. Les enfants peuvent bien quitter la maison familiale à un âge relativement précoce, ils auront tôt fait d'établir des liens étroits avec d'autres personnes — un amant, un conjoint, et enfin leurs propres enfants. Parallèlement, ils maintiennent des liens à distance (entrecoupés de visites et de fréquents coups de fil, lettres ou courriers électroniques) avec leurs parents et leurs frères et sœurs. De fait, Peter Laslett et d'autres sont d'avis qu'une séparation de ce type peut même renforcer l'attachement au sein de la famille conjugale, en faire quelque chose de bien distinct des autres liens de parenté. C'est une conception qui ne semble pas pouvoir s'accorder avec celle d'un individu « libre » et isolé, capable de s'affirmer contre le monde à la manière de Robinson Crusoé ou de certains autres héros de la mythologie européenne, tels que Faust, par exemple. L'incohérence idéologique de cette conception apparaît dans toute sa splendeur dans l'idée que notre économie est l'œuvre d'entrepreneurs isolés. Rien n'est plus loin de la réalité : les firmes familiales, même aujourd'hui, jouent encore un très grand rôle[17].

La triade individualisme, liberté, égalité n'est pas spécifiquement européenne.

Comme le souligne Nur Yalman dans un récent essai[18], l'égalité et la liberté sont, avec l'amour et le souci de l'individu, les éléments fondamentaux des principes éthiques sur lesquels repose l'islam. L'égalité, en particulier, est selon Yalman un « aspect fondamental » de la « culture de l'Islam ; elle se « traduit », dans la pratique, par l'idée que tout un chacun peut avoir accès à la connaissance et que les vérités divines ne sont pas réservées à un groupe religieux (une « prêtrise ») privilégié. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'inégalités entre les peuples musulmans. « En pratique, l'infériorité et la supériorité font partie, en Islam comme ailleurs, de l'expérience quotidienne[19]. »

Yalman oppose le couple égalité/amour, hautement idéalisé dans la religion islamique, au couple hiérarchie/renonciation de la conception hindouiste. Mais il y a souvent un gouffre entre idéologie et pratique. Yalman, nous l'avons vu, reconnaît que l'égalité ne trouve pas toujours d'application pratique dans les États islamiques ; à l'inverse, dans les sociétés indiennes rigidement organisées en castes, où la hiérarchie est censée être permanente, la présence de la « voie de la dévotion » (*bhakti*) permet une modification de la hiérarchie, en sorte que ceux qui ne font pas partie des castes supérieures — ceux qui ne sont pas « nés deux fois » — peuvent malgré tout aspirer à s'élever[20]. De même, l'amour est une valeur à laquelle l'une et l'autre société accorde de l'importance ; Yalman fait référence aux grandes traditions hindoues de l'amour sexuel — aux rapports entre Krishna et les Gopis, par exemple —, mais il aurait tout aussi bien pu choisir l'exemple du traitement de l'amour dans la poésie sanskrite. L'amour constitue donc « un point de contact très profond entre piété hindoue et piété musulmane », même si, dans le cas de l'Inde, l'amour (dont il sera question au prochain chapitre) reste un thème relativement mineur par rapport à tout ce qui fait la grandeur de la civilisation[21]. Comme nous sommes loin ici des habituels préjugés que colportent les Européens quant à ces sociétés (et leurs conceptions de l'amour ou de l'égalité) ! Yalman met en évidence une sorte d'interpénétration hégélienne des contraires, les pratiques des deux sociétés révélant des traits qui vont à l'encontre non seulement des stéréotypes qu'on leur applique de l'extérieur, mais aussi, pour une part, de leurs idéologies internes.

Il nous faut donc réévaluer l'opposition tranchée qui est censée caractériser ces idéologies en ce qui concerne l'égalité (et l'amour fraternel) à la lumière de leurs contreparties dans la pratique. Comparées à l'Afrique, qui a connu une trajectoire de développement différente impliquant une différenciation sociale moindre, la Turquie islamique et l'Inde hindouiste sont toutes deux représentatives des cultures qui sont apparues en Eurasie après l'âge du bronze, autrement dit de cultures fortement stratifiées, dotées de l'écriture, dépendantes des prouesses militaires et fondées, pour la plupart, sur l'accès inégal, entre

autres ressources, à ce bien précieux qu'est la terre. Dans une certaine mesure, cependant, les inégalités inhérentes à la structure stratifiée peuvent être corrigées par les idéologies des religions écrites. La religion islamique s'applique à nuancer et même à contrer la stratification de la société civile ; elle encourage la charité (aspect de l'amour fraternel) chez les plus riches, voire parfois la révolte chez les pauvres, même s'il n'y a pas de véritable redistribution des richesses. En fait, ce type de charité — individuelle — aurait plutôt tendance à renforcer le statu quo. En Inde, la hiérarchie civile est soutenue par l'idéologie religieuse, mais tout cela ne va pas sans une certaine ambiguïté dans la mesure où les rites religieux ne sont pas l'apanage des dirigeants politico-militaires, mais celui d'un clergé cultivé, qui se tient au sommet de la hiérarchie, dans une position supérieure à celle des dirigeants laïcs. On peut dire la même chose, grosso modo, de l'Islam, bien qu'il n'existe pas de corps ecclésiastique institutionnalisé, mais plutôt un groupe d'hommes versés dans le texte sacré. Et bien que le savoir soit considéré comme plus important que le pouvoir politique[22].

En Inde aussi, le fossé entre les classes est un peu comblé par la charité, par des gestes de don ; ainsi, dans un village du Gujarat administré par le parti du Congrès, j'ai pu voir les *harijan*, autrement dit les « intouchables », faire la queue pour recevoir le petit-lait résultant de la fabrication du yoghourt par la caste « paysanne » des *Patels*. Mais plus importants encore sont les aspects de la religion, tels que la voie de la *bhakti* ou le culte de Krishna, qui offrent des traits égalitaires de manière tangible. Par ailleurs, il y a toujours eu, notamment dans la longue tradition de pensée athéiste, une opposition ferme à la hiérarchie imposée, y compris de la part des Dalits (les intouchables), qui ont résisté à un système les reléguant au rang le plus bas. Au XIXe siècle, à Pune, cette opposition prit la forme d'actions révolutionnaires telles que la fondation, par Mahatma Phule, un fleuriste de basse extraction, d'une école primaire pour filles ; citons aussi, plus tard, à l'époque de Gandhi, l'œuvre de B.R. Ambedkar, chef de file des intouchables qui, après avoir introduit l'idée de discrimination positive dans la Constitution, poursuivit en encourageant ses partisans à abandonner l'hindouisme au profit du bouddhisme. Le bouddhisme et le jaïnisme étaient tous deux dérivés de l'hindouisme mais refusaient le système des castes. C'est pourquoi il fut assez facile à Ambedkar de ramener les anciens intouchables au bouddhisme — à une religion qui, bien qu'indienne, n'avait que peu d'adeptes et donc n'entraînait pas les mêmes implications politiques.

L'Europe n'a donc pas l'apanage de l'idée d'égalité. On la retrouve dans la société hindoue, même si elle n'a pas toujours trouvé sa place dans la pensée religieuse brahmane, et dans l'islam, qui pourtant pratique et, dans une certaine mesure, cautionne l'idéologie de la hiérarchie. En Inde comme en Islam, les

deux tendances opposées, égalité et hiérarchie, constituent le miroir l'une de l'autre. Les croyances respectives peuvent certes montrer des aspects très différents, mais si on les replace dans un cadre plus vaste, on s'aperçoit que égalité et hiérarchie, outre l'Inde et l'Islam, concernent aussi le christianisme. Quel est le pourquoi et le comment de ce phénomène ? L'explication est que ces sociétés, qui se fondent sur une agriculture évoluée et sur les corrélats que représentent le commerce et l'artisanat, sont des sociétés fortement stratifiées non seulement d'un point de vue socio-économique, mais aussi d'un point de vue politique et sur un plan religio-éducatif, si l'on songe à l'usage du mot écrit et, plus généralement, des Écritures saintes. Or ce type de stratification est souvent considéré comme contraire à la manière quasi universelle dont on pense l'égalité entre humains (au sein de la fratrie, par exemple) — autant de notions qui, fondées sur l'idée de justice distributive, représentent un contre-courant dans les sociétés hiérarchisées. Si l'on se place du point de vue de la famille, l'égalité concerne davantage les relations au sein de la fratrie (« tous les hommes sont frères ») ou entre partenaires, qu'entre parents et enfants (dont le prototype est le rapport œdipien père/fils)[23]. Un groupe implique l'égalité, l'autre l'inégalité, et tous deux vont s'intégrer à des rapports sociaux qui rayonnent depuis la famille. Les deux groupes impliquent l'amour — un amour fraternel, pour le premier groupe, ou « sexuel » dans le cas de la relation égalitaire, horizontale, qui unit les partenaires ; et pour le deuxième groupe, un amour parental et son corrélat, l'inégalité des personnes au sein d'un rapport hiérarchisé. L'imposition de la hiérarchie paternelle ou parentale est contrée par la revendication d'égalité au nom de la fratrie. Cette revendication peut dominer le style de vie d'une personne ou d'une communauté, ou peut constituer un point de référence lointain, qui n'aura guère d'utilité s'il s'agit d'empêcher un individu ou un groupe de persister dans ses conduites de prédation ou de consommation. Notre vie quotidienne est pleine de ces contradictions entre idéologie et pratique, comme lorsque nous dénonçons la source de pollution que représentent les voitures tout en nous installant au volant de notre Nissan pour nous rendre au supermarché (dont nous déplorons qu'il ait supplanté les petits commerces personnalisés...).

À l'instar de la notion d'égalité, celle de liberté[24] est très répandue dans les sociétés humaines. Mais là encore, c'est une notion dont le sens dépend du contexte et qui ne se limite pas à l'Occident. L'officier anglais sir Adolphus Slade, qui servait dans la marine ottomane aux alentours de 1820, a pu écrire : « Jusqu'à présent, la coutume a permis à l'Ottoman de jouir de certains des privilèges les plus précieux réservés aux hommes libres, et pour lesquels les nations chrétiennes n'ont cessé de lutter. » De fait, il payait un impôt foncier très

modique, n'acquittait pas de dîme, n'avait pas besoin de passeport, n'avait affaire ni aux douanes ni à la police et « pouvait sans présomption aucune, malgré une extraction des plus basses, aspirer au rang de pacha ». L'Anglais compare cette liberté, « cette capacité à satisfaire ses désirs les plus fous », aux conquêtes de la Révolution française[25]. De cette situation découlent plusieurs conséquences pratiques. Un esclave pouvait devenir musulman, mais il n'était pas possible qu'un musulman devienne esclave. De même, un converti de fraîche date pouvait accéder aux charges les plus hautes de l'État, hormis celle de sultan — ainsi, par exemple, d'un jeune Albanais emmené à Istanbul comme conscrit, *Devs¸irme*, et qui devint grand vizir.

Yalman explique de quelle manière la notion de liberté se rattache à celle d'égalité. Les « grands idéaux de l'islam », écrit-il,

> tournent autour du principe selon lequel il n'y a pas d'individus privilégiés dans l'islam ; ou plus exactement, que la valeur d'une personne dépend de la moralité de ses intentions, de sa conduite et de sa ferveur. C'est cela qui ouvre les portes du paradis, mais même dans le royaume terrestre, chacun, une fois converti à l'islam — c'est-à-dire « consentant à la volonté de Dieu » (*teslim*) —, doit recevoir la même chance de s'élever socialement. Est-ce là la promesse que représente l'islam pour les musulmans noirs des États-Unis, par exemple, ou pour les autres peuples opprimés[26] ?

Comme nous l'avons vu, si les grandes « vertus » de l'individualisme, de l'égalité et de la liberté sont souvent considérées comme essentiellement européennes — relevant d'un héritage culturel qui a permis à l'Europe d'être la première à s'engager dans le processus de modernisation —, cette idée n'est guère étayée par des arguments solides. « La liberté du sujet de poursuivre ses intérêts propres » passe depuis longtemps pour un trait du capitalisme moderne. Mais comme le fait observer Immanuel Wallerstein[27], l'absence de contraintes peut signifier exactement l'inverse, « l'élimination des garanties concernant la reproduction », la mise à l'écart des droits issus de l'héritage, si bien qu'on ne perçoit plus très bien la différence entre le « capitalisme » et les systèmes d'antan[28]. Sous des formes différentes, ces attributs se retrouvent dans d'autres sociétés, et pas seulement dans les sociétés dotées de l'écriture, où les idéologies sont nécessairement plus explicites. Il n'empêche que, idéologiquement parlant, les Européens essaient de s'approprier les aspects positifs de ces concepts, lesquels ont aussi leurs traits négatifs — la fraternité ayant son revers dans la lutte fratricide, et l'amour, dans la haine qui peut suivre la fin du rapport d'intimité entre les personnes. Toutes ces valeurs, en apparence simples, sont en réalité beaucoup plus complexes qu'on ne le pense, en particulier la fraternité (l'amour fraternel) qui, avec la charité, cherche à corriger les inégalités hiérarchiques des systèmes étatiques.

LA CHARITÉ ET L'AMBIVALENCE À L'ÉGARD DU LUXE

Un des éléments centraux non pas tant de l'humanisme que de l'humanité (au sens d'une adhésion aux valeurs humaines) est la notion de charité. Pour saint Paul, les trois grandes vertus sont « la foi, l'espérance et la charité — la plus grande étant la charité ». Le terme latin de *caritas* a été traduit tantôt par charité, tantôt par amour — en l'occurrence, l'amour du prochain (la question de l'amour sexuel, quant à elle, sera traitée au chapitre 10). La charité est une vertu qui s'applique surtout — voire pour certains, exclusivement — à la religion chrétienne. Mais en réalité, toutes les grandes religions écrites pouvaient y faire appel : toutes avaient besoin de fonds pour aider les plus défavorisés, entretenir les lieux de culte et assurer la survie du personnel travaillant pour l'institution. Il était donc inévitable qu'elles cherchent à acquérir des biens, notamment auprès des membres les plus riches de la société. Si quelqu'un possédait un excédent de richesse, il était bon qu'il le consacre à l'œuvre de Dieu (ou de Bouddha, ou de toute autre figure sacrée). Mais en même temps, et en principe, la pauvreté était une condition digne d'éloges. Le royaume des cieux n'était pas d'accès facile pour l'homme riche (sauf s'il distribuait ses biens). Le pauvre avait beaucoup moins de problèmes : il était celui à qui la charité s'adressait, le récipiendaire de dons faits par les riches mais transitant par l'Église. La charité n'a donc jamais été une valeur purement chrétienne. On la trouvait aussi, dans une proportion égale, chez les musulmans, les hindous, les parsis, les jaïns et les bouddhistes. Pour les musulmans, la charité constituait un devoir sacré, l'un des cinq piliers de la Sagesse. En Afrique occidentale, la charité personnelle s'exerçait tous les vendredis, à travers la distribution de l'aumône (*saddaqa*) aux pauvres et aux besogneux. Dans les pays méditerranéens, où la différenciation de « classe » était plus grande et le système foncier différent, le *waqf* représentait une forme de charité plus substantielle ; il permettait l'entretien de la mosquée et des institutions qui lui étaient associées — hôpital, caravansérail, marché, madrasa — ou bien il alimentait un fonds d'aide aux nécessiteux. Des dispositions analogues existaient dans toutes les autres religions écrites, où l'aumône faite à un mendiant ou à un moine constituait une preuve de mérite. La construction d'hospices, l'offre faite au pauvre du gîte ou du couvert

représentaient d'importantes marques de charité personnelle susceptibles d'effacer les péchés antérieurs.

La charité constituait ainsi le moyen de pourvoir tant aux besoins des pauvres qu'à ceux de l'Église. Dans la religion chrétienne, en effet, la pauvreté passait pour une forme de sainteté en soi. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne s'efforçait pas d'atteindre la richesse ou le luxe. Certaines auto-justifications posent qu'il faut des riches pour soutenir les pauvres — idée qui se retrouve au niveau des nations. Mais le clergé, les princes de l'Église s'adonnaient autant que tout un chacun à la recherche du luxe, dans leurs attitudes, les objets qu'ils convoitaient. Reste qu'une certaine ambivalence a de tout temps caractérisé l'existence même du luxe, non seulement dans les doctrines religieuses elles-mêmes, mais aussi chez les philosophes qui, tel Mencius, affirment le caractère non nécessaire, voire nuisible ou même répréhensible, du luxe dans la vie humaine. Accumuler des richesses afin d'accéder à un mode de vie particulier : tel était pourtant l'objectif des puissants, dans l'Église ou dans la société laïque, fussent-ils marchands, fermiers ou artisans. Deux tendances s'affrontaient donc, générant souvent une ambivalence qui, chez certains — comme saint François d'Assise —, trouvait un exutoire dans la pratique de l'ascèse, dans le refus ou la destruction des objets luxueux. La jeunesse de saint François fut marquée par le goût de la fête, des actions chevaleresques, de la prodigalité ostentatoire. La maladie lui fit entrevoir une autre dimension de la vie. Il décida alors de se consacrer aux pauvres, et fit le vœu de ne jamais refuser l'aumône à un mendiant. Renonçant à son héritage, il se vêtit d'une simple tunique de méchante laine ceinte d'une corde. Un peu plus tard, il fonda un ordre de frères mendiants qui, comme les autres ordres, reposait sur le triple vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. La pauvreté (invitant à la charité) était le point le plus important de cette triade, l'ordre refusant toute idée de propriété.

Il était rare, cependant, que l'ambivalence diffuse à l'égard du luxe et des richesses prenne une forme aussi extrême. Mais c'est le propre de la charité que de reposer, pour une bonne part, sur la conscience du fait que ce qui est peu de chose pour l'homme riche vivant dans un luxe relatif est essentiel pour l'homme pauvre. Tant l'accroissement de la consommation, conséquence du luxe, que son absence (la pauvreté) sont des facteurs de différenciation de l'économie, de l'émergence d'une classe riche et d'une classe pauvre ; et le phénomène fut particulièrement net à l'âge du bronze, lorsque l'« égalitarisme » économique qui avait plus ou moins caractérisé les sociétés antérieures fut mis à mal par de nouvelles techniques de production capables de rendre un homme plus productif s'il possédait une charrue[29], d'en enrichir certains et d'en appauvrir d'autres. Autrement dit, le couple charité/ambivalence à l'égard du luxe tout comme le

couple pauvreté/richesse sont dans une large mesure des produits issus des changements qui se sont opérés à l'âge du bronze, et on ne les retrouve guère dans les sociétés africaines pratiquant l'agriculture à la houe. Ou pour mieux dire encore : ils n'en sont peut-être pas tout à fait absents, mais ils ne font pas l'objet d'une élaboration idéologique explicite.

Si en tant que conduite de luxe, la charité constitue un aspect des sociétés stratifiées, elle n'est pas pour autant figée. Elle évolue avec le temps, tant pour des raisons externes qu'internes. Par raisons externes, j'entends les forces du marché et les techniques de production qui, par exemple, ont fait passer le sucre d'article de luxe à produit de consommation de masse. Dans la mesure où les couches supérieures de la société se définissent par leur rapport au luxe, il leur faut toujours trouver de nouveaux marqueurs de différences — des articles que les autres ne peuvent se procurer, en raison de leur rareté ou de leur coût. Dans *Les structures du quotidien*, Braudel explique qu'il convient toujours de distinguer les « solutions majoritaires » des « solutions minoritaires, au bénéfice des privilégiés, sous le signe du luxe »[30]. Reste que les éléments de différenciation sont eux-mêmes changeants. « Le sucre est ainsi un luxe avant le XVIe siècle ; le poivre encore avant le XVIIe finissant ; l'alcool et les premiers "apéritifs", au temps de Catherine de Médicis ; les lits en "plumes de cygnes" ou les coupes d'argent des boïars russes dès avant Pierre le Grand. » Luxe aussi, dès l'époque des Stuarts en Angleterre, que les oranges, particulièrement prisées à Noël. Tout cela changera à mesure que les produits de luxe d'apanage des privilégiés deviendront nécessités universelles et que la production restreinte évoluera vers une consommation de masse.

Autre phénomène possible, interne, celui-là : une transformation des produits de luxe sous l'effet de la mode. Selon Braudel, la mode aurait fait son apparition en Europe vers 1350, avec l'adoption de tuniques plus courtes et légères pour les hommes, mais ne se serait vraiment imposée qu'à partir de 1700, date à laquelle son influence devient souveraine[31]. Ce phénomène, cependant, n'intéresse que les classes supérieures ; les villageois n'auraient pas changé leurs habitudes, et c'est là un schéma, selon Braudel, typique des civilisations orientales.

Le thème du changement est un grand leitmotiv de certains historiens eurocentristes, qui voient l'Occident comme « l'inventeur de l'invention[32] ». C'est là un non-sens, bien sûr, comme en témoigne l'entreprise de Needham, que nous avons commentée au chapitre 1. Non-sens aussi la vision pourtant plus nuancée de Braudel. Le problème du changement, non pas seulement dans l'attitude à l'égard du luxe mais sur un plan plus général, a partie liée avec la perception qu'a l'Occident des sociétés orientales. Au capitalisme, le changement ; à la tradition, l'immobilité. Mais toutes les sociétés changent, à des

vitesses variables et en fonction de contextes particuliers. J'ai montré comment, dans certains systèmes religieux très anciens, le culte pouvait manifester une sorte d'obsolescence intériorisée, en tant qu'il s'adresse au « dieu qui a failli[33] ». Devant le constat de l'échec divin, il faut chercher de nouvelles solutions aux problèmes des humains : c'est là un trait fondamental de ces sociétés, qui se traduit par le renversement des autels, les vieux cultes, inefficaces, étant abandonnés au profit de cultes nouveaux. Peut-être ne convient-il pas de rapporter ce processus à la mode, qui, si elle est changement, opère à un niveau plus futile. Mais c'est un niveau que l'on retrouve aussi dans certaines cultures orales — celle des LoDagaa du Ghana septentrional, par exemple. Les chants et les mélodies jouées au xylophone changent très souvent, y compris dans les célébrations rituelles, tout comme changent, du moins à ce jour, les danses et les robes de coton dont se parent les femmes pour les exécuter.

Ainsi que nous l'avons vu au chapitre 3, le rôle joué par la mode et le luxe dans l'essor du capitalisme est un thème qu'aborde, entre autres, l'économiste allemand Werner Sombart. Ce rôle n'est pas spécifique à l'Europe, mais se retrouve partout où l'activité économique s'est accrue après l'âge du bronze. Les changements se sont accélérés au fil du temps. Au même titre que l'augmentation du volume des échanges et des produits commercialisés, la rapidité avec laquelle la mode change constitue une caractéristique importante de la modernité. Braudel, on l'a vu, situe le tournant décisif aux alentours de 1700. Cette date est celle à laquelle la mode prend de l'importance à la cour de Louis XIV (1638-1715). Le roi impose à la noblesse de résider à Versailles au moins une partie de l'année, et c'est sur fond de cette existence oisive que prend forme l'institutionnalisation de changements périodiques dans la manière de se vêtir. La cour commence à inviter les soyeux lyonnais, qui viennent tous les six mois à Versailles afin de discuter des toilettes de la saison suivante. Ce qui est remarquable, ce n'est pas tant le changement lui-même, l'apparition de modes nouvelles, que la rapidité avec laquelle le changement périodique s'est institutionnalisé. Ce phénomène a eu de notables effets sur la production industrialisée. En France, les fluctuations dans les modèles destinés à l'aristocratie étaient si rapides qu'elles entraînèrent la mort, au XVIIIe siècle, de la manufacture de soie de Bologne, qui avait été jusqu'alors la principale ville productrice de soie : l'industrie italienne n'arrivait pas à suivre[34]. Ce processus n'a rien à envier aux présentations de collections qui se déroulent aujourd'hui, bisannuellement, à Paris, Milan, New York, Londres ou ailleurs — il en constitue même le modèle. Ces défilés constituent un marché pour l'habillement des riches (celui des femmes, en l'occurrence), mais offrent aussi les critères permettant d'orienter la production destinée aux masses, celles-ci se soumettant

volontiers, sous l'influence des développements socio-économiques modernes, au « diktat » de la mode (le luxe en moins).

En Europe, il est probable qu'une fluctuation plus rapide des produits de luxe et de mode ainsi qu'une augmentation du nombre des acteurs concernés accompagnèrent l'essor de la production industrielle et d'un marché de la consommation de masse. Cette transformation n'est pas imputable à une volonté intrinsèque de changement qui caractériserait l'Europe — à une « mentalité » spécifique —, mais résulte de la nature même du marché et des processus de production. Braudel avait donc tort de voir dans la mode un phénomène typiquement européen. Infléchissant le concept braudelien de sociétés changeantes et immobiles, Elvin rappelle qu'en Chine, dans le Shanghai de la fin du XVIIe siècle, on parlait de la mode vestimentaire féminine comme de la « tendance du moment[35] ». J'ai dans l'idée que le même phénomène pourrait se retrouver, à un rythme plus lent et de manière quasi universelle, dans des sociétés antérieures.

À l'origine, la mode vestimentaire constituait l'un des marqueurs explicites du statut des riches, semblable en cela au luxe. Comme dans la plupart des autres sociétés issues de l'âge du bronze, le vêtement était souvent dicté par l'appartenance de classe ; il y avait des endroits où des lois somptuaires limitaient l'usage de certains produits à certains groupes, et d'autres où les différences étaient plus informelles. Henri IV, par exemple, avait interdit aux femmes et filles de la bourgeoisie parisienne de porter de la soie[36]. Mais le développement de la manufacture, la multiplication des échanges tant nationaux qu'internationaux, l'accroissement du nombre des bourgeois et de leur prestige rendirent ces restrictions de plus en plus difficiles à appliquer, aussi bien en Europe qu'ailleurs. Les classes inférieures s'évertuaient à imiter le comportement des classes supérieures, notamment à chaque fois que l'acquisition de richesses menaçait les catégories sociales existantes. Il est intéressant de constater que les lois somptuaires se firent moins sévères en Chine comme en Europe à peu près à la même époque : lorsqu'il devint impossible de contenir la bourgeoisie montante. Ce sont là deux développements parallèles, qui résultent à la fois du commerce extérieur et d'une « évolution » interne. Dès lors, ce furent la mode et le « goût » qui, plutôt que la loi, eurent mission de distinguer l'élite — le processus gagnant en souplesse, mais devenant aussi plus complexe. Cependant, pour variables que soient la vertu de charité (envers les pauvres), l'ambivalence à l'égard du luxe (pour les riches), l'usage du vêtement comme marqueur de statut, l'édiction de lois à l'encontre du luxe, le rôle de la mode, ce sont là des phénomènes qui, loin d'être propres à la seule culture européenne, sont le fait de toutes les grandes sociétés urbanisées.

En résumé, nombreux sont les Européens qui se considèrent comme les héritiers de l'humanisme des Lumières, ainsi que des révolutions française, américaine, et même anglaise, grâce auxquelles de nouvelles sociétés et de nouveaux modes de vie auraient, selon eux, vu le jour. L'un des aspects de cette nouvelle vie éclairée a pris la forme de la démocratie moderne. Par ailleurs, les Européens prétendent à un certain nombre de valeurs qui, décrites au niveau rhétorique (dans les textes, en particulier) comme des inventions propres à leur continent, passent pour être d'application universelle, mais qui en pratique se révèlent contextuelles et contingentes. L'écart entre les visées (valeurs) énoncées et la réalité concrète peut être immense. L'Orient, quant à lui, passe généralement pour être totalement dépourvu de ces valeurs. Mais en réalité, les valeurs humaines — et l'humanisme, s'il est l'ensemble de ces valeurs — se retrouvent dans toutes les sociétés, avec des formes comparables sinon toujours identiques. Assurément, la triade individualisme, égalité, liberté ne doit pas être exclusivement associée à la démocratie ou à l'Occident modernes ; ces trois valeurs, tout comme la charité, se distribuent en fait beaucoup plus largement.

Chapitre X

L'AMOUR VOLÉ : LES ÉMOTIONS COMME PRÉROGATIVE EUROPÉENNE

L'Europe ne s'est pas contentée de revendiquer l'invention et la possession de certaines valeurs ou institutions hautement prisées : elle a fait la même chose dans le domaine des émotions, et notamment en ce qui concerne l'amour[1]. Certaines formes d'amour, voire parfois l'idée de l'amour elle-même, passent pour un phénomène purement européen. C'est une conception particulièrement répandue parmi les historiens de la période médiévale, tels que Georges Duby, chef de file d'une tradition pour laquelle l'amour « courtois » serait né dans l'Europe du XIIe siècle, au sein de la société des troubadours. Les historiens modernes de la famille ont utilisé l'hypothèse d'une spécificité proprement européenne des relations amoureuses pour expliquer certains traits de la vie domestique comme le passage de la famille étendue à la famille nucléaire ou le rôle de la famille conjugale dans l'essor du capitalisme. Certains sociologues ont vu, dans cette spécificité, une explication de la modernisation, notamment celle de la vie affective. Pour d'autres, cette spécificité se rattache plus généralement à la religion — elle serait un attribut du christianisme, un produit de la charité chrétienne (« aime ton prochain »), dans un système où l'amour est compris comme amour fraternel. C'est une hypothèse largement répandue parmi la communauté scientifique européenne, y compris chez les psychologues et les psychanalystes ; selon Ethel S. Person, par exemple, l'idée de l'amour traverse toute la culture occidentale en « accentuant toujours davantage l'individualité comme valeur première[2] ». L'amour, l'attachement sentimental est souvent considéré comme allant de pair avec l'individualisme, la liberté (de choisir son partenaire, contrairement à l'usage des mariages arrangés) et, plus généralement, avec le processus de modernisation. Je ne m'attacherai pas ici aux motifs de cette revendication européenne[3]. Ce qui m'intéresse, c'est l'analyse critique de ses fondements.

Je suivrai le développement de l'idée occidentale (exaltée, notamment, dans le cinéma hollywoodien) selon laquelle l'amour romantique se distingue de l'amour en général et constitue une spécificité de nos cultures. Pour des raisons qui ne tarderont pas à apparaître, ce postulat me paraît erroné, et l'amour

« romantique » ne me semble pas devoir se distinguer, sauf dans le détail, de l'amour en général. Autrement dit, il s'agit là essentiellement d'une idée inventée par l'Occident pour distinguer ses cultures de celles du reste du monde.

Commençons par l'hypothèse largement répandue selon laquelle, en écrivant sur l'amour courtois, les troubadours du XIIe siècle auraient introduit l'idée et la pratique de l'amour romantique. C'est l'hypothèse centrale du travail de Denis de Rougemont sur l'amour en Europe[4], pour ne prendre que cet exemple. De même, c'est en termes d'évolution que Norbert Elias, pour sa part, considère l'amour. Ce que nous « appelons "amour", cette transformation du plaisir, cette nuance du sentiment, cette sublimation et ce raffinement des affects[5] » naît, selon Elias, dans la société féodale des troubadours et trouve son expression dans la « poésie lyrique ». Ces œuvres, et le genre même, traduisent des « sentiments authentiques » et, pour reprendre les termes mêmes dans lesquels s'exprime le médiéviste C.S. Lewis, sont « l'indice d'un nouvel état des choses[6] ». Qu'il y ait là l'émergence d'un genre poétique nouveau dans l'Europe chrétienne ne fait guère de doute. Mais rien n'atteste l'existence de sentiments nouveaux, sauf peut-être dans les formes que prend leur expression. Et même dans ce cas, l'idée de nouveauté s'applique uniquement à l'Europe chrétienne : elle ne désigne pas une transformation générale de la conscience humaine. Comme nous le verrons, il existe de nombreuses expressions de l'amour, y compris de l'amour romantique, en dehors de l'Europe. L'idée d'une naissance de l'amour dans l'Europe féodale est proprement indéfendable[7].

Ce leitmotiv de la nouveauté fut repris, plus près de nous, par l'éminent historien du Moyen Âge, Georges Duby. Pour lui aussi, l'Europe du XIIe siècle a « inventé l'amour »[8]. Mais l'invention n'en serait pas, d'après l'historien, imputable aux seuls troubadours d'Aquitaine. À Paris également, on chantait des chansons — Abélard, par exemple, dont il est dit qu'il se « comportait en troubadour[9] ». Ce type d'activité se retrouvait à la cour anglo-normande d'Henri II Plantagenêt, qui représentait le « laboratoire le plus productif de la créativité littéraire » ; c'est là que naquit la légende de Tristan et Iseut[10]. Quant aux changements concernant l'orientation de l'amour, ils seraient liés, selon Duby, à la « féminisation du christianisme » et au nouveau rôle des fils cadets des chevaliers, qui avaient bénéficié de l'afflux de richesse propre à la période.

L'amour courtois ou *fin'amor* qui s'exprime dans ces poèmes troubadouresques suppose une certaine absence ou distance — une distance souvent sociale, comme entre le vassal et l'épouse du seigneur. Les femmes aussi (*trobairitz*) composaient des poèmes d'amour ; l'une des poétesses les plus célèbres fut Na Castelosa, native d'Auvergne et épouse de Truc de Meyronne, qui adressait ses vers à un certain Armand de Bréon. Voici comment débute l'un

de ses poèmes :

> *Vous avez laissé passer un bien long temps*
> *Depuis que vous m'avez quittée*.*

L'être aimé est si souvent absent, ou inaccessible, que la distance, physique ou sociale, devient une caractéristique de l'amour courtois.

Reste que si cette forme de poésie amoureuse a ses caractéristiques propres, elle ne peut être dite unique quant au sentiment qu'elle exprime. L'historien de l'Antiquité Keith Hopkins a trouvé, dans l'Égypte ancienne, des poèmes échangés entre frères et sœurs, expression d'un rapport alors permis[11]. En Chine, dès le IXe siècle avant notre ère — et cela jusqu'au VIIe siècle —, le *Livre des Odes* constitue la première anthologie de poésie amoureuse. Au milieu du VIe siècle, un poète du nom de Hsu Ling rassembla une série de poèmes d'amour (en anglais : *New Songs from a Jade Terrace*) appartenant principalement à la tradition de cour de la Chine du Sud. Ce style, dit « de palais », répondait, sur le plan rhétorique, à toute une série de conventions, l'une d'entre elles étant que « l'amant devait être absent de la scène amoureuse[12] ». Comme nous le verrons plus tard, la distance était une composante intrinsèque du genre épistolaire et de la lyrique amoureuse. Au Japon aussi, pendant la période Heian (794-1185), les formes de la lyrique étaient codifiées, et les femmes dominaient la scène littéraire, à telle enseigne que les Chinois, parlant du pays, l'appelaient « la cour des reines ». Lorsqu'il courtisait sa future épouse, le jeune aristocrate lui envoyait des poèmes, auxquels elle répondait par des vers. Une fois mariées, les jeunes femmes employaient souvent leur temps à écrire de la poésie et à participer à des concours, l'un d'eux consistant, au moment de la fête des cerisiers en fleur, à accrocher aux arbres des poèmes écrits sur des petits bouts de papier, acte dont les connotations étaient aussi bien religieuses que profanes[13]. Au Japon comme en Chine, l'art épistolaire était d'une très grande importance pour qui voulait se montrer galant ou « courtois[14] », et les lettres d'amour étaient particulièrement prisées. À la différence de ce qu'il était pour l'Occident chrétien (religieusement, du moins), l'amour était une valeur à célébrer, et non un péché. Les manuels d'éducation sexuelle (véritables guides, illustrés d'images montrant les différentes positions) étaient souvent rédigés par des moines et dissimulés dans les trousseaux des jeunes filles. Plus tard, cependant, lorsqu'on se mit à exalter les vertus militaires, l'amour et la sexualité furent traités de façon plus puritaine. La religion aussi constitue, sur le plan des attitudes publiques à l'égard de l'amour, une cause d'oscillation entre puritanisme et célébration. De fait, en ce qui concerne l'Europe, on peut considérer le phénomène des troubadours comme la manifestation d'un tel

processus, à l'issue d'une période de fortes restrictions imposées par le christianisme.

La Chine et le Japon ne sont pas les seules cultures extra-européennes à avoir connu et cultivé la poésie amoureuse. L'amour trouve aussi une expression littéraire dans la Bible hébraïque, avec le Cantique des cantiques (qui exerça incontestablement une influence sur l'Europe chrétienne où, selon un mécanisme qui n'est pas propre à cette tradition religieuse, on lui prêta le plus souvent une interprétation allégorique, comme si le genre en lui-même n'était pas digne d'attention) ainsi qu'en Inde, où il existe tout un corpus de poésie sanscrite antique[15]. Les troubadours disposaient aussi d'un autre modèle plus immédiat, car très connu dans l'Europe du XIIe siècle : la poésie d'Ovide, dans laquelle l'amour est ouvertement sexuel et extra-conjugal ; selon Denis de Rougemont, il n'y aurait dans cette poésie « aucune trace ou presque de l'amour romantique [qui caractérise les] époques ultérieures[16] ». Rougemont néglige, cependant, un certain nombre de traits communs aux deux traditions : le fait, par exemple, que l'amour y est souvent extra-conjugal ou qu'une sexualité diffuse anime la tradition lyrique des troubadours, de même qu'un certain romantisme caractérise la poésie d'Ovide.

Dans une étude qui englobe la poésie amoureuse latine du Moyen Âge et la naissance de la lyrique européenne (1965), Peter Dronke, contrairement à C.S. Lewis, réfute l'apparition, au XIIe siècle, d'un « nouveau sentiment », et affirme que :

1) la forme de l'*amour courtois** est au moins aussi ancienne que l'Égypte du deuxième millénaire avant notre ère, et susceptible de se manifester n'importe où et n'importe quand. Elle est bien, comme l'avait entrevu Henri-Irénée Marrou, « un secteur du cœur, un des aspects éternels de l'homme » ;

2) l'*amour courtois** n'est pas le propre des sociétés de cour ou de la chevalerie : en portent la trace, en Europe, les tout premiers exemples de poésie populaire (dont tout incite à penser qu'ils avaient derrière eux une longue tradition orale) ;

3) les recherches portant sur la poésie de cour européenne devraient donc s'intéresser aux *développements* des thèmes courtois, dans ce qu'ils ont de multiple et d'érudit, plutôt qu'aux *origines* particulières de ces thèmes. Car si le mirage de l'émergence soudaine d'un nouveau sentiment a vécu, les problèmes spécifiques de l'histoire littéraire, eux, demeurent[17].

Je suis pleinement d'accord avec Dronke sur le fait qu'il s'agisse d'un mirage pour les Européens, mais j'insisterais, pour ma part, sur le rôle qu'a joué ce mirage dans l'histoire du monde. Par ailleurs, j'émettrais quelques doutes quant aux sociétés orales : comme je l'ai expliqué ailleurs[18], la lyrique amoureuse ne

semble guère pouvoir se passer d'une composition écrite.

Mais si la poésie érotique latine peut avoir servi de modèle aux troubadours du Languedoc, il est une autre source d'influence plus directe : celle de la grande tradition islamique de poésie amoureuse qui existait en Espagne et en Sicile, tous deux pays de langue arabe. L'explication la plus plausible de ce qui fait la différence entre Ovide et les œuvres plus tardives de la même veine est l'« influence exercée sur les troubadours par la culture de l'Espagne musulmane[19] ». À l'époque des *taïfas* (ou royaumes mineurs), soit avant l'arrivée, en 1086, des Almoravides, dynastie puritaine de Berbères venus d'Afrique, musulmans et chrétiens vivaient côte à côte en Andalousie, sur un pied quasiment d'égalité. Les cours musulmanes d'Andalousie faisaient partie de la même tradition que celles du reste de l'Espagne, et avaient la même importance en tant que lieux d'écriture et de récitation de la poésie amoureuse. L'un des illustres représentants de cette tradition fut le poète Ibn Hazm, auteur du *Collier de la colombe* (1022), un traité en vers sur l'art de l'amour (auquel on a parfois donné une interprétation allégorique). Le genre de la poésie amoureuse était bien sûr très répandu dans l'ensemble du monde musulman, et il étendait même son influence jusqu'à certaines régions périphériques telles que la Somalie, dans la Corne de l'Afrique. Mais la tradition était particulièrement forte dans le sud de l'Espagne, où les femmes aussi s'y adonnaient. L'une des plus célèbres fut Wallada, qui était fille de calife et tenait un salon littéraire à Cordoue. D'autres femmes écrivaient aussi de la poésie, en qui l'on sentait une « surprenante liberté dans l'expression et l'épanouissement du sentiment amoureux[20] ». Et même les femmes juives, en Andalousie, se lançaient dans cette veine.

Les échanges avec les royaumes chrétiens étaient fréquents et faciles, et les poètes eux-mêmes en étaient souvent les agents. « Un cercle de poètes voyageurs se forma, qui allaient d'une cour à l'autre[21] », phénomène qui se produira aussi en France, un siècle plus tard. En Sicile, attirés par les activités artistiques locales, des poètes venus du Nord se mirent à fréquenter la cour de Roger II, puis celle de Frédéric II (1194-1250) à Palerme, particulièrement orientée vers la culture arabe[22]. Les poètes de l'école sicilienne utilisaient la langue vernaculaire plutôt que le provençal, et on leur prête l'invention de deux formes poétiques majeures en Italie, la *canzone* et le sonnet.

En fait, les femmes musulmanes et juives prenaient part à des activités que la tradition européenne semble avoir considérées comme incompatibles avec leur condition d'inférieures (qui les faisait passer pour incapables de tout transport amoureux, sauf peut-être dans l'expérience religieuse). De même, l'indéniable influence de l'Europe musulmane sur ses voisins chrétiens compromet

sérieusement la thèse d'une naissance quasi spontanée de l'amour romantique dans l'Europe des cours et des chevaliers. Afin de sauvegarder cette thèse d'une origine proprement européenne de l'amour (et d'un certain nombre d'autres composantes de la vie familiale « moderne »), certains historiens ont laissé entendre que le rôle important dévolu aux femmes en Andalousie puisait à des racines plus anciennes, aux populations (wisigothiques, ibériques) qui avaient occupé le pays avant les invasions musulmanes. On formula une thèse analogue concernant d'autres traits de la vie familiale andalouse : elle connut un grand succès à l'époque du franquisme, lorsque l'enjeu fut de minimiser les apports de l'Islam à la vie sociale de l'Espagne et, plus généralement, de l'Europe. À l'encontre de cette tendance, il y eut la contribution pionnière de Pierre Guichard à l'histoire de la région, *Structures sociales « orientales » et « occidentales »*[23], bientôt suivie des études menées par les chercheurs espagnols sur l'Andalousie. Mais au tableau général s'ajoute aussi le fait qu'on dispose aujourd'hui de nouvelles données concernant la condition des femmes en Islam. Le public occidental est aujourd'hui souvent hanté par les images de femmes portant le voile, par l'idée que le mariage est polygame et que l'éducation des femmes n'a pas toujours été encouragée. Ces représentations continuent de dominer la conscience populaire, le discours politique, et même le débat universitaire, malgré les perspectives plus nuancées ouvertes par la recherche récente, qui révèle l'existence, dans le monde méditerranéen, de ressemblances plus profondes qu'on ne le croit généralement entre les attitudes et les pratiques des Européens et celles des musulmans. Dans la zone méditerranéenne, le port du voile est lié au statut social, comme il l'était dans l'Italie renaissante ou dans l'Europe victorienne. Si l'on excepte les harems princiers, la polygamie ne concerne qu'un nombre très limité d'unions — moins de cinq pour cent — et est liée à des circonstances particulières, comme la nécessité d'avoir un héritier. En cela, la polygamie n'est pas sans ressembler au mariage sériel dont le plus illustre adepte fut Henri VIII, à cette différence près que l'épouse qui tombe en défaveur n'est pas répudiée (contrainte au divorce). D'autres pratiques proches de la polygamie, telles que le concubinage ou les liaisons extra-conjugales, sont courantes dans les populations européennes. Quoi qu'il en soit, la polygamie n'est assurément pas un obstacle à l'épanouissement de sentiments personnels et individualisés, dont l'amour. Comme le montre l'histoire du mariage de Jacob, il y a toujours, à côté d'une première épouse, une favorite (« Sarah »), à qui le mari peut être sentimentalement attaché. Quant à l'éducation, elle ne dépendait pas uniquement des écoles coraniques, réservées aux hommes : des précepteurs, choisis parfois au sein de la famille, pouvaient instruire les jeunes filles. Il est vrai, cependant, que l'interdiction faite aux femmes de fréquenter les écoles

influença les choix de vie de bon nombre d'entre elles, mais c'est un phénomène qui, jusqu'à une date récente, valait aussi pour le judaïsme et pour l'Europe chrétienne[24].

Comme on le voit, le débat concernant l'origine de la poésie des troubadours voisine donc avec une querelle plus générale sur la nature de la société andalouse et islamique. Le statut des femmes (qui conditionne leur mode de participation aux relations amoureuses) est-il imputable à des racines européennes ou à la présence d'envahisseurs musulmans ? Sous l'islam, les femmes ont en général toujours été libres de fréquenter les marchés, que ce soit pour acheter ou pour vendre. En Turquie, elles étaient souvent citées à comparaître au tribunal. Du Ghana ou d'ailleurs, elles entreprenaient le difficile pèlerinage jusqu'à La Mecque. Guichard, comme je l'ai dit, suggère que nous examinions la situation sous l'angle des classes sociales. Les femmes appartenant aux classes supérieures n'avaient souvent qu'une liberté restreinte, contrairement aux femmes dont la fonction était de divertir, qui allaient et venaient à leur guise. Celles-ci — chanteuses, danseuses, musiciennes ou poétesses — étaient parfois données ou échangées d'une cour à l'autre, y compris entre royaumes musulmans et chrétiens. Cet échange semble un bon indicateur des similitudes structurelles entre les deux traditions et des canaux par lesquels transitait la communication des idées sur la poésie et sur l'amour. De fait, entre les cours et les territoires de confessions religieuses différentes, les frontières étaient souvent poreuses.

C'est ce constat qui a conduit certains chercheurs, il y a peu, à approfondir la question de l'influence de l'Islam sur la poésie des troubadours. On a souligné les nombreuses similitudes qui existent entre les deux traditions du point de vue des thèmes et de la métrique. Comme nous l'avons vu, les poètes voyageaient d'une région à l'autre, bénéficiant souvent d'une sorte de protection informelle[25]. Les choses étant ainsi, la probabilité semble élevée que ce qui, aux yeux de l'Europe occidentale, constituait une forme littéraire novatrice ait été stimulée par le contact avec l'Islam. Tant en ce qui concerne la forme que le contenu, on a pu dire que « la lyrique des troubadours n'a pas de précédent dans le monde occidental, mais on trouve, dans la poésie hispano-arabe, des exemples convaincants d'un traitement souvent analogue des thèmes, des images et de la prosodie[26] ». Dans l'ouvrage où il examine la nature des rapports qu'entretenaient les Arabes et les Européens pendant tout le Moyen Âge, l'historien Norman Daniel déclare :

> Dans l'ensemble, il paraît acquis que la poésie courtoise de langue arabe, assez insignifiante par ailleurs, ait offert une gamme de thèmes et de formes métriques beaucoup plus ample que la lyrique des troubadours. N'était la position particulière que cette dernière occupe dans l'histoire littéraire de l'Europe, on pourrait bien la considérer comme un simple rejeton, provincial et décadent, de la poésie de cour andalouse [...] Toutefois, si l'idée que se fait l'Europe de l'amour courtois est une

émanation des *taïfas* (ces royaumes mineurs apparus après l'effondrement du califat en 1031), la littérature européenne a contracté, quant à l'amour romantique, une dette quasi incommensurable à l'égard de l'Espagne du XIe siècle[27].

Même pour René Nelli, l'historien français des troubadours et des cathares, la tradition de l'amour romantique, qui se garde de l'intimité sexuelle et subordonne l'homme à la femme, puise, entre autres, à des sources arabes et byzantines. « Toutes les hypothèses envisagées par Nelli, écrit Daniel, indiquent que les origines de la sensibilité romantique européenne sont multiples et ambiguës. » On est bien loin des conclusions auxquelles aboutit l'éminent médiéviste anglais C.S. Lewis, pour qui les troubadours du XIe siècle

découvrirent, inventèrent ou furent les premiers à exprimer cette catégorie romantique de la passion sur laquelle les poètes anglais du XIXe écrivaient encore [...] Ils dressèrent d'infranchissables barrières entre nous-mêmes et le passé classique ou le présent oriental. Comparée à cette révolution, la Renaissance n'est qu'un vague remous à la surface de la littérature[28].

L'idée que les troubadours furent les premiers à faire de l'amour « non plus un péché, mais une vertu[29] » vaut peut-être pour l'Europe médiévale, mais elle est indéfendable lorsqu'on replace les choses dans un contexte mondial ; elle ne fait qu'illustrer l'étroitesse d'un point de vue littéraire qui s'en tient à la littérature occidentale. Entre autres points intéressants, Roux souligne celui-ci : outre que la poésie provençale s'est beaucoup étendue, en un âge de théocratie, sur la beauté physique des femmes, elle est aussi la première, en Europe, à avoir banni toute référence au salut ainsi qu'au surnaturel ou au merveilleux[30] ; ainsi a-t-elle donné vie à un nouvel humanisme (au sens d'attitude laïque), dans lequel les « rapports amoureux » sont venus s'intégrer à l'éthique féodale pour l'enrichir. Comme nous l'avons vu, sous l'islam aussi les gens ont connu, en Europe ou ailleurs, des périodes similaires. Et il en va de même des autres grandes traditions religieuses. L'attitude laïque, en amour comme dans d'autres domaines, n'est pas un monopole européen, même s'il est vrai que la Renaissance a vu son extension à de nombreuses sphères. En tout cas, l'absence de références religieuses ou surnaturelles dans la poésie des troubadours plaide en faveur de l'influence de poètes et d'érudits venus d'une tradition différente et sachant ce qu'il leur fallait exclure. Cette influence n'a rien de surprenant : linguistiquement, le provençal était proche du catalan que l'on parlait dans le nord de l'Espagne, et les cathares, par exemple, n'avaient aucune difficulté à franchir les frontières, leur communauté existant aussi bien en Espagne qu'en « France »[31].

Il est possible aussi que, dans l'Europe chrétienne, l'expression de l'amour n'ait pu s'épanouir que dans le domaine profane, la sphère du religieux étant trop restrictive. Ce n'est pourtant pas ce qui s'est produit partout : dans d'autres cultures, l'humanisme — au sens d'attitude laïque — ne constituait pas une

condition préalable à la naissance ou à l'expression du sentiment amoureux. C'est un thème qui suscitait un grand intérêt dans le monde musulman, tant dans les cercles laïques que religieux. Le soufisme, en particulier, en faisait grand cas, comme en témoigne cette remarque d'un maître soufi : « Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni musulman [...] l'amour est ma religion[32]. » Mais en réalité, le lien était très serré entre amour sacré et amour profane. Dans un article intéressant, que je cite ici longuement parce qu'il fait lien avec les chapitres précédents, l'anthropologue Nur Yalman écrit :

> On peut dire que l'intérêt pour l'amour en tant que doctrine sociale est né très tôt en Islam, avec les *tariqas* (ou confréries mystiques). On parle beaucoup du cœur : l'amour, dans ce sens, est une doctrine dangereuse, voire subversive — tout comme les *tariqas* sont subversives, ou jugées telles aujourd'hui encore. L'amour que les hommes vouent à Dieu, ou se vouent entre eux, possède une qualité dionysienne difficilement contrôlable pour les autorités. Irrépressible et dévorant, il s'exprime à travers des rituels à forte charge émotive : les processions de flagellants, chez les shi'ites, les récitations psalmodiques (*dhikr*), chez les derviches, la danse tournante (*sema*) chez les Mevlevis, etc. Quel que soit le rituel, l'effet est toujours, dit-on, d'immersion de l'individu dans un « océan d'amour » porté par son groupe. Que le Moyen-Orient, à tout le moins, ait été fort sensible à ce genre d'idées, on en trouve l'indice dans le fait que l'amour divin (*tasavvuj*) est le thème le plus fréquemment et le plus continûment abordé dans la poésie et la musique des Empires ottoman, persan et moghol. Ce fut un courant large et puissant pendant des siècles, et il est bien loin de s'être tari. L'immense production de poètes tels que Yunus Emre et Jalal al-Din Rumi, Saadi, Hafiz et tant d'autres porte sur l'amour divin. Derrière la spiritualité divine, on devine un imaginaire puissant, qui fait de l'amour la métaphore des relations humaines. L'accent est mis, là encore, sur le caractère collectif de l'expérience mystique. À l'inverse, il semblerait que l'expérience mystique et l'extase individuelles soient des traits propres au christianisme.
>
> La métaphore de l'amour, de l'amour des hommes pour Dieu ou pour leurs semblables, a certaines implications politiques. Elle est, à l'évidence, une négation du caractère mécanique que les sociétés bien rodées ont parfois tendance à manifester. En tant que passion dévorante, l'amour court-circuiterait les attitudes formelles et démantèlerait les barrières sociales. Il saperait les privilèges de ces petits groupes fermés qui sont souvent à la tête des institutions importantes de la société ; il s'acharnerait à abattre les structures hiérarchisées qu'on a mis tant de soin à construire et qui dépendent entièrement de la capacité des gens à rester à leur place et à accomplir leur devoir. Il plaiderait en faveur d'une égalité des hommes entre eux, les encouragerait à détruire les barrières qui les séparent, à s'unir dans le sentiment d'une communauté et d'une identité, à ne plus faire qu'un avec leur semblable et avec Dieu[33].

Un exemple tout à fait remarquable de l'extase amoureuse, qui associe le divin à l'humain est la relation qui unissait le grand poète Rumi au mystique pèlerin Shams ed Dîn Tabrîzî. Un lien analogue, hétérosexuel cette fois, est décrit dans l'œuvre très influente du poète soufi andalou Ibn Arabi (né à Murcie en 1165 et mort à Damas en 1241). Tandis qu'il était venu à La Mecque pour étudier la tradition prophétique sous la direction d'Ibn Rustah d'Ispahan, Ibn Arabi tomba amoureux de Nizam, la fille du maître. Il la décrit ainsi : « C'était une frêle jeune fille au regard envoûtant, qui comblait nos rencontres par sa grâce [...] N'étaient certaines âmes, promptes aux mauvaises pensées et aux intentions troubles, je pourrais décrire toutes les vertus que Dieu lui a prodiguées, qui font d'elle un jardin aux mille délices. » C'est à Nizam (Harmonie) que le poète dédie son *Interprète des désirs ardents* ; il expliquera plus tard que toutes les expressions dont il use dans ses vers (expressions typiques de la poésie amoureuse) la désignent autant qu'elles désignent une réalité spirituelle[34]. On a comparé le rapport qui lie Ibn Arabi à Nizam à l'amour qu'éprouve Dante pour Béatrice, et l'on a même prétendu à une influence directe

d’Ibn Arabi sur le poète florentin. Mais si elle était particulièrement étroite dans l’islam, l’association entre amour sacré et amour profane existait aussi dans le christianisme. Reste que dans l’islam, on met à part, sans franchement les distinguer, certaines formes de poésie et d’art, par exemple celles de la cour moghole.

Comme nous l’ont appris les travaux de Caroline Bynum sur la mystique féminine médiévale[35], il peut se faire que les deux aspects de l’amour — le spirituel et le sensuel — soient indissociablement mêlés. Voici ce qu’écrivait Hadewijch, au XIIIe siècle, à propos de son union avec le Christ : « Il vint ensuite à moi en personne, m’enlaça dans ses bras et me serra contre lui ; et tous mes membres éprouvèrent son contact dans une totale félicité[36]... » Cette attention portée à la chair est liée à l’idée que la nature du Christ est humaine autant que divine, que l’invisible de Dieu prend une forme visible à travers la doctrine de l’incarnation. Dans le christianisme, comme du reste dans les autres grandes religions, la frontière est souvent floue qui sépare l’amour terrestre qu’éprouve l’homme ou la femme de l’amour spirituel que les humains portent à Dieu (et réciproquement). C’est le même mot qui désigne les deux types d’émotion, et l’amour romantique peut revêtir une signification allégorique puisqu’il est souvent un élément indissociable de tout un ensemble d’idées et de pratiques religieuses — dans le Cantique des cantiques ou *Le Collier de la colombe*, par exemple. L’amour de Dieu (celui qu’on lui voue, celui qu’il dispense), l’amour de l’homme, l’amour de la femme s’assimilent tous les uns aux autres par l’usage du même mot, l’élément commun ne devant cependant pas masquer la variété des formes. La Bible hébraïque, elle aussi, utilise le même terme pour désigner indifféremment l’amour de Dieu, des hommes ou des femmes. C’est ce qui a permis aux rabbins d’interpréter comme amour de Dieu pour Israël la tonalité apparemment érotique du Cantique des cantiques — interprétation que les chrétiens ont eux-mêmes, plus tard, retraduit en amour du Christ pour son peuple. Seule la décision, prise par Rabbi Akiba, au Ier siècle de notre ère, de faire de ce livre une lecture allégorique a permis son entrée dans le canon : rien dans le texte lui-même n’invite à une telle interprétation[37]. Les trois premiers chapitres du *Livre d’Osée* témoignent de la même assimilation — confusion, diront plus tard certains commentateurs protestants. Reste que l’hébreu semble bien faire la différence entre l’amour (‘*ahebh*) et le désir (*shawq*). Lorsque Dieu maudit Ève, il dit que son « désir » (*shawq*) ira à Adam, et non qu’elle l’« aimera » (‘*ahebh*).

Faire l’amalgame entre l’amour d’une femme, de son pays ou de Dieu était une attitude courante dans l’Ancien Testament, et elle s’est maintenue jusqu’à une date tardive. Dans les écrits du poète juif espagnol Salomon Ibn Gabirol

(approximativement 1021-1057), fortement influencé par les modèles islamiques, la poésie amoureuse contient un élément d'amour cosmique, du rapport privilégié qu'Israël entretient à son Dieu. Comme le précise Zafrani, il s'agit de « compositions [...] ambiguës, qu'elles soient liturgiques ou profanes, dont on ne peut pas dire s'il s'agit d'un amour mystique, ou de la relation avec un être plus proche, le disciple ou l'ami[38] ». On remarquera que, si la poésie arabe était souvent profane, et même ouvertement érotique[39], la poésie juive du Maghreb, quant à elle, était toujours essentiellement religieuse (l'érotisme étant masqué). Le grand philosophe juif Maïmonide dénonçait avec force la pratique de la poésie, notamment profane, à laquelle il reprochait de n'être pas toujours respectable, surtout lorsqu'elle était chantée par des esclaves féminines et accompagnée de moult libations[40].

Dans certaines branches du christianisme européen, les deux formes d'amour, bien que portant le même nom, étaient souvent considérées comme diamétralement opposées. Les prêtres de l'Église catholique romaine se voient interdire l'amour conjugal (et d'ailleurs tout type de rapport sexuel), mais prescrire l'amour de Dieu, la fraternité éternelle avec l'ensemble de l'humanité et toutes les créatures de Dieu. Cependant, toute question mise à part de la valeur que le catholicisme accorde au célibat (des prêtres comme des nonnes), la foi chrétienne nourrit une certaine défiance ou prudence quant à l'amour — même de type conjugal —, qui se fonde sur l'histoire d'Adam et Ève et les paroles du Christ à son disciple Paul. L'opposition devient particulièrement tranchée dans l'interprétation dualiste, quasi manichéenne, de la foi chrétienne, qui trace une ligne de partage bien nette entre ce monde et celui de l'au-delà, entre le mal (associé au monde terrestre) et le bien (associé au monde spirituel). Pour atteindre à la « perfection », aspiration commune à tous les croyants, les cathares du XIIe siècle devaient renoncer à l'amour charnel considéré comme l'une des choses de ce monde radicalement contraires à la spiritualité, à Dieu, à la vie religieuse. L'ascétisme des cathares impliquait le renoncement au monde, à la chair et au mal, incarné par le diable. La voie du renoncement exerçait son attrait jusque sur les chrétiens laïcs. Ainsi, l'adoption par Tolstoï, vers la fin de sa vie, d'une nouvelle religion de l'amour le conduisit-elle à abandonner sa famille, à renoncer à tous ses attachements terrestres, y compris l'amour de son épouse et de ses treize enfants. En l'occurrence, il ne s'agissait pas tant de renoncer à l'amour terrestre pour l'amour divin que de passer de l'amour charnel à l'amour fraternel. Les Grecs, quant à eux, faisaient la distinction entre les deux grandes formes d'amour, appelant *eros* l'amour terrestre (charnel, sexuel) et *agapè* l'amour spirituel (fraternel ou social). Dans le christianisme, les deux formes se recouvraient sémantiquement, et donc aussi conceptuellement, la plupart du

temps, mais certains contextes nécessitaient qu'une distinction soit faite. Les troubadours célébraient l'amour profane, mais certaines veines de poésie amoureuse en Inde, en Chine et dans l'Islam faisaient de même. Et si la poésie des juifs du Maghreb était essentiellement religieuse, le Cantique des cantiques exprime un élément clairement profane (susceptible, comme je l'ai dit, d'une lecture allégorique). Ce que révèlent la plupart de ces traditions, lorsqu'on les observe sur la longue durée, c'est une certaine oscillation entre des éléments religieux (et puritains) et des éléments profanes (plus expressifs). Les contemporains des troubadours, leurs voisins dans le sud de la France, étaient les cathares, qui assignaient à l'amour profane un cadre puritain très strict, du moins pour ceux d'entre eux qui étaient « parfaits », qui jouaient le rôle de chefs spirituels. L'ambiguïté est donc repérable non seulement dans les fluctuations qui s'opèrent au fil du temps, mais aussi dans les différences de croyances qui se font jour au sein d'une même période.

Il nous faut à présent étendre notre analyse à la sphère sexuelle, car si l'amour ne peut être assimilé au sexe, il ne peut pas davantage en être séparé. Certes, il y a l'amour « platonique », l'amour du prochain, de Dieu, voire l'amour de soi-même. Mais dans la plupart des cas, le sexe est un aspect de l'amour, d'un amour essentiellement terrestre et profane.

Si l'islam conserve la dualité entre le bien et le mal, l'activité sexuelle licite y figure dans le camp opposé à celui que lui assignent les cathares. Reste que l'ambivalence étant largement distribuée dans les sociétés humaines, elle s'étend aux variations de comportement qui entourent l'amour. Certaines sociétés interdisent les rapports sexuels entre proches parents (c'est le cas du christianisme) ; d'autres les admettent, voire les encouragent (l'islam). L'islam semble être une religion dans laquelle la sexualité n'est pas ordinairement soumise à un contrôle régulateur intense ; selon l'un des *hadiths*, c'est-à-dire l'un des récits traditionnels associés à la parole de Mahomet, chaque fois qu'un homme a un rapport sexuel licite, il fait acte de charité[41]. Mais l'ambivalence reste présente ; chez les Arabes, la formule rituelle appropriée qu'un homme devait prononcer avant de s'unir charnellement à son épouse était : « Je cherche refuge en Dieu contre Satan le maudit ; au nom de Dieu, qui est clémence et miséricorde[42]. » Cependant, si l'union charnelle pouvait être une manière de se mettre au service de Dieu, la situation générale était rendue plus complexe par le fait que l'islam aussi se fonde sur la Chute d'Adam, et donc sur un récit où l'ambivalence à l'égard de la sexualité est manifeste. La Chute a trait à la sexualité masculine, mais il n'y a pas d'Adam sans Ève, de sorte qu'on retrouve ici quelque chose de la méfiance à l'égard du sexe et de l'amour qui caractérise d'autres traditions, par exemple le mythe du Bagré chez les LoDagaa[43], et cela

indépendamment du fait que les deux traditions opposent l'union approuvée par Dieu à l'union placée sous le signe de Satan.

Ceux qui soutiennent que l'amour romantique est une invention européenne sont aussi ceux, très souvent, qui attribuent à l'Europe certains comportements spécifiques à l'égard de la sexualité et du mariage. Norbert Elias, par exemple, dont nous avons examiné les théories au chapitre 2, aborde la sexualité sous l'angle des « changements d'attitude envers les relations entre les sexes[44] ». Dans le droit-fil de son « histoire des mœurs », il commence par affirmer que « les sentiments de pudeur qui entourent les relations sexuelles entre l'homme et la femme se sont considérablement précisés et modifiés pendant le processus de civilisation[45] ». À l'appui de cette idée d'une modification, Elias cite les critiques des commentateurs du XIXe sur les *Colloques* (ou *Dialogues familiers*) d'Érasme. Ceux-ci font apparaître que le « niveau de pudeur » a changé depuis le XVIe siècle, et que ce changement fait partie du processus de civilisation puisque, à présent, « même les adultes relèguent tout ce qui a trait à la vie sexuelle derrière les décors de la vie sociale[46] ». La pudeur qui entoure l'acte sexuel serait donc le produit du processus de civilisation qui s'opère dans l'Europe renaissante. J'inclinerais à penser, pour ma part, qu'elle est l'effet d'une ambivalence beaucoup plus générale.

Il y a eu de même, selon Elias, une progressive affirmation du mariage monogame, sanctifié de longue date par l'Église. La monogamie, toutefois, « n'a accédé que tard au statut d'institution sociale, obligatoire pour les deux sexes, car elle présuppose un contrôle sévère de la vie pulsionnelle ; ce n'est qu'à ce prix que les rapports extra-conjugaux de l'homme peuvent être, au même titre que ceux de la femme, proscrits par la société ou du moins relégués dans la clandestinité la plus absolue[47] ». C'est là une affirmation qui paraît très douteuse, et si elle vaut peut-être pour l'Angleterre de l'ère victorienne, elle n'a certainement pas valeur universelle, même en Europe. Elias insiste, cependant, parlant du processus de civilisation comme de ce qui a « réussi à soumettre l'instinct sexuel, comme tant d'autres pulsions, à une régulation et à une transformation plus fondamentales[48] ». Peut-être était-il possible de dire ce genre de choses dans les années trente (encore que j'en doute), mais comment pourrait-on parler d'une évolution vers des « contrôles toujours plus stricts » à propos des années soixante ? Dans ce domaine comme dans d'autres, les femmes se sont libérées ; et les hommes ne sont pas plus « collet monté » qu'à l'époque victorienne. À cet égard, certes, l'Angleterre victorienne doit être considérée comme un cas tout à fait particulier.

Les doutes et les troubles de conscience quant à l'amour physique ne commencent pas avec les religions écrites, même si certains prennent prétexte de

l'histoire d'Adam et Ève, qui orne si ostensiblement les façades des églises romanes, pour affirmer que c'est la tradition judéo-chrétienne (comme on la nomme, omettant dans l'affaire le rôle joué par l'islam) qui entoure l'acte sexuel de culpabilité — une culpabilité que Dieu lui-même a imposée aux premiers hommes, chassés du paradis pour avoir transgressé l'interdit. L'hindouisme aussi, bien que sa sculpture soit infiniment plus explicite sur l'acte sexuel, non seulement incite à certaines formes de renoncement, mais considère cet acte comme « impur », attirant la corruption, du moins spirituelle, sur celui ou celle qui le pratique. Chez les LoDagaa, dont la culture est orale, le mythe du Bagré témoigne du même type d'ambivalence à l'égard de la procréation humaine[49]. Dans l'une de ses versions, le premier homme et la première femme s'unissent charnellement mais éprouvent une grande réticence à le reconnaître devant Dieu, un dieu créateur là aussi, mais à sa manière. La sexualité est quasiment toujours un acte privé et il y a autant de danger que de bénéfice à mélanger les fluides.

Bien que nombre d'auteurs reconnaissent aux troubadours (mais non aux cathares, que leur manichéisme rendait hostiles à l'amour charnel) le mérite d'avoir inventé l'amour, d'autres, comme nous l'avons vu, considèrent que ce sentiment, du moins dans sa forme « fraternelle », trouve son origine dans le christianisme lui-même, dans la notion de charité (*caritas*) et dans l'injonction à aimer son prochain. Mais personne n'explique comment le christianisme, qui a les mêmes racines et les mêmes textes sacrés que le judaïsme ou l'islam, a pu arriver à ce développement indépendant. En réalité, toutes les grandes religions universelles issues de l'âge du bronze, c'est-à-dire d'une époque qui a instauré des différences socioéconomiques radicales sous forme de « classes », ont inscrit la charité dans leurs principes, ne serait-ce qu'à l'égard de leurs adeptes. La charité était présente dans le *waqf* islamique, mais aussi dans d'autres institutions du même type chez les parsis, les jaïns, les bouddhistes ou autres. L'injonction à aimer son prochain, quant à elle, allait de pair avec l'inévitable universalisme des religions écrites, qui n'entendaient pas rester « tribales » mais aspiraient à convertir les membres d'autres groupes[50]. Mais dans la pratique, cette injonction ne connut souvent qu'une application restreinte, y compris entre les adeptes d'une même confession. Dans ce domaine plus qu'ailleurs, il nous faut faire la différence entre ce qui relève du discours et de l'idéologie, et ce qui est de l'ordre de la pratique. Quoi qu'en disent ses défenseurs, il est à cet égard difficile d'affirmer que le christianisme a eu une influence particulièrement importante sur les sentiments.

Non seulement l'amour serait européen — thèse éminemment contestable —, mais pour nombre d'historiens et de sociologues, cette européanité de l'amour, du moins dans sa version romantique, serait l'une des raisons de l'émergence,

bien plus tard, sur notre continent, d'une société véritablement moderne, elle-même liée à l'essor du capitalisme (autre invention européenne). C'est là un thème qui sous-tend bon nombre de réflexions d'éminents spécialistes de démographie historique. Ce n'est pas à proprement parler l'amour, mais la « famille » qui est ici en ligne de mire. Par leur étude des registres paroissiaux dressant la liste des naissances et des décès en Angleterre depuis la Réforme, Peter Laslett et ses collègues du Groupe de Cambridge ont montré que la notion de famille « étendue » ne pouvait s'appliquer à l'Angleterre, puisque la dimension moyenne des ménages, depuis le XVI^e^ siècle, y était de 4,75 personnes[51]. Selon ces chercheurs, cette taille restreinte renverrait à la famille nucléaire, dont l'existence constituerait l'un des facteurs de l'essor de la modernisation et du capitalisme en Occident. Certains sociologues, tels Talcott Parsons, ont souligné l'existence d'une corrélation étroite entre capitalisme industriel et famille de petite taille, cette dernière encourageant la mobilité de la main-d'œuvre et faisant l'économie du coût que représente l'entretien d'un réseau familial plus large. Pour les historiens de la famille, la famille « nucléaire », produit de l'amour romantique, dispense l'amour conjugal (à travers le libre choix du conjoint) ainsi que l'amour parental (l'attention portée aux enfants), tous deux nécessaires à la motivation qui permet d'améliorer ses conditions de vie dans un environnement compétitif. L'Angleterre, a-t-on expliqué, n'a pas eu à attendre l'essor du capitalisme pour adopter ce type d'organisation familiale : il était déjà en place, contrairement à bien d'autres parties du monde où ce modèle en provenance d'Europe (occidentale) restait inconnu[52].

Selon une récente étude de Mary S. Hartman, *The Household and the Making of History* (2004), qui se donne comme une « réflexion subversive sur le passé de l'Occident », c'est le « modèle du mariage tardif » — un modèle exclusivement européen, dont on aurait pris conscience dans les années soixante mais qui existait depuis le Moyen Âge — qui « lève le mystère sur les raisons pour lesquelles l'Europe aurait été le lieu de mutations [...] ayant permis l'avènement du monde moderne ». Il n'y a là rien de nouveau dans cette démarche malthusienne qui consiste à lier faits démographiques et « progrès » éthique ou social : elle a une longue histoire. Il ne s'agit pas, dans les faits, de nier l'âge exceptionnellement tardif du mariage européen, que d'aucuns voient comme un facteur propice à l'instauration d'un véritable amour ; mais prétendre que ce modèle a donné naissance au monde moderne, c'est forcer le trait et spéculer en se fondant, une fois de plus, sur une vision téléologique de l'hégémonie européenne, sans aucun égard pour l'approche comparée.

Ces prétentions à l'unicité de la famille européenne soulèvent aussi plusieurs

problèmes en ce qui concerne, plus généralement, l'étude des systèmes de parenté. La Chine, par exemple, passe pour être très différente de l'Europe en ce que la famille y est, prétendument, « étendue » (le phénomène ne concernant en réalité que les ménages riches, dont les maisons ont toujours été plus grandes que celles des pauvres). Lors d'un des premiers colloques organisés par le Groupe de Cambridge[53], j'ai fourni des documents attestant que, même dans les sociétés où les groupes de parenté sont vastes (les clans, par exemple), le foyer existentiel (qu'il faut distinguer du foyer résidentiel) était généralement de petite taille, correspondant à une unité reproductive et économique[54] qui n'était pas très différente, dans ses proportions, des unités européennes mises en évidence par Laslett. En outre, si je reconnaissais la validité du concept de modèle matrimonial européen[55], la distinction entre une typologie européenne et une typologie non européenne me paraissait trop radicale en ce qu'elle négligeait les nombreuses similitudes entre pratiques orientales et occidentales, du moins en ce qui concerne les grandes sociétés issues de l'âge du bronze. Cette distinction, en effet, ne tient pas compte des caractéristiques communes que représentent l'existence de la dot et l'ensemble du « patrimoine féminin[56] ». Or ce sont celles-ci qui, précisément, m'ont conduit à contester une version pourtant plus satisfaisante de l'étude comparée des foyers occidentaux et orientaux : celle de Hajnal[57], qui propose d'envisager la question sous l'angle non plus tant des différences de taille que des différences dans le processus de formation du noyau lui-même.

Outre l'intérêt porté à la taille du foyer, deux autres tendances se sont dessinées concernant l'évolution de la « famille » dans les cercles anthropologiques. La première, dont on trouve trace essentiellement dans les théories spéculatives des anthropologues du XIXe siècle, s'interroge sur le passage de la horde à la tribu, puis à la famille, soit sur une évolution du plus grand vers le plus petit. Cette tendance trouve son pendant dans une démarche historique consistant à rechercher des unités plus vastes, mais non conceptualisées, pour la plupart (par exemple la « famille étendue » des sociétés anciennes) et à leur opposer des unités moindres, caractéristiques de la modernité (la « famille nucléaire »). Reste que le noyau de la famille « étendue » a toujours été la famille « élémentaire » ; il s'agit donc, en partie au moins, d'une opposition non pertinente. La seconde tendance est représentative d'une autre conception de l'anthropologie, qui se fonde non plus sur des spéculations concernant un passé dont on ignore tout, mais sur un matériau provenant d'études de terrain concrètes ; elle s'incarne, en particulier, dans la réflexion de l'anthropologue polonais Bronislaw Malinowski sur les aborigènes australiens[58], qui montre que même les sociétés les plus « primitives » — les « hordes » — étaient organisées

sur la base de petits groupes de type conjugal. Il n'y aurait donc pas eu de passage de la « horde » ou de la « tribu » à la « famille », ces unités pouvant coexister. Si les groupes de parenté très vastes eurent tendance à disparaître au fil des siècles, notamment dans les sociétés urbaines, la famille et les personnes qui l'entourent, par exemple la domesticité, ne cessèrent jamais d'être les principaux vecteurs des rapports sociaux. Tel me semble être, dans ce domaine, le point de vue adopté par la plupart des grands théoriciens — non seulement Malinowski, Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss mais aussi, après eux, Evans-Pritchard et Fortes —, indépendamment de l'importance qu'ils accordèrent, dans le sillage de Durkheim et de Gifford, aux structures plus amples de lignage[59].

Si l'on accepte cette idée de la prédominance, sinon de l'universalité de la famille nucléaire, pouvons-nous imaginer une unité qui ne fonctionnerait pas sur la base de l'« amour », qu'il soit sexuel (dans le cas des conjoints) ou non sexuel (pour les enfants) ? Le premier type d'amour n'implique pas nécessairement que le partenaire soit choisi. Il ne l'était pas, dans l'Europe du XVIIIe siècle, du moins dans les familles nanties. Mais il est facile de comprendre comment ce type d'amour en est venu à occuper la première place sous la plume des historiens de la modernité qui adoptent un parti pris idéologique : il implique deux valeurs considérées comme essentiellement occidentales, la *liberté* de choix et l'*individualisme*. De plus, il implique un rapport de proximité entre les conjoints (même si le divorce vient plus souvent y mettre un terme) et un rapport tout aussi étroit (mais plus fragile) entre parents et enfants, qui entraîne au moins deux conséquences : non seulement un fort investissement dans l'éducation des enfants, mais aussi, aux générations suivantes, la décision de fonder des familles plus petites (de privilégier la qualité plutôt que la quantité) ; c'est le processus dit de « transition démographique ». Des unités domestiques plus petites, des familles plus petites, et donc des rapports plus intenses entre les parents et les enfants, et entre les parents eux-mêmes : autrement dit, l'amour parental et l'amour conjugal. Dans l'idéal, ce modèle familial est le produit du choix des partenaires eux-mêmes, et non d'un mariage arrangé (dont je redis qu'il était beaucoup moins courant chez les pauvres, pour qui la question du patrimoine et du statut social n'avait guère de sens).

S'il existe diverses manières d'établir une union — deux modalités étant le mariage arrangé et le « libre choix » lié à l'amour romantique —, rares sont les sociétés pour lesquelles ce sont là des possibilités tranchées[60]. Le mariage arrangé, aussi contraire soit-il à la sensibilité des Européens modernes, n'empêche assurément pas que se développe un rapport de grande affection entre les conjoints, une fois l'union scellée ; le sexe, dans ce cas, précède l'amour. Et s'il apparaît que les conjoints ne sont pas compatibles, nombreuses sont les

sociétés qui autorisent le recours au divorce, procédure après laquelle le « libre choix » s'imposera plus facilement comme critère d'importance pour un prochain mariage. Si nous gardons présent à l'esprit que, d'un bout à l'autre de l'histoire, les sociétés humaines se sont reproduites par le biais de l'union sexuelle, laquelle implique à chaque fois le choix d'un partenaire (certes pas toujours libre, puisque d'autres interviennent, qu'il y a des règles, etc.), prétendre qu'il n'y a qu'en Occident que l'amour, du moins l'amour romantique, intervient dans l'affaire a comme un relent d'excès. Et de fait, il existe un contre-courant mineur, en Occident, qui atteste depuis longtemps le caractère particulier des relations homme-femme en Orient dans ses diverses expressions : le langage des fleurs (qui passait au XIXe siècle pour avoir été inventé dans les harems de Turquie), les contes comme ceux de Schéhérazade, la sensualité des miniatures peintes à la cour moghole, l'érotisme des albums destinés à éveiller le désir ou à faire l'éducation des jeunes filles japonaises (objets très prisés des Européens du XIXe). Le don de fleurs, par exemple, avec ses multiples significations, a de tout temps été une pratique en usage dans les sociétés asiatiques.

Dans certains cas extrêmes, notamment s'agissant des sociétés polygames, on a nié l'existence de l'amour et attribué le rapport homme-femme au goût du stupre. C'est une dichotomie fausse : l'existence de relations que l'on peut au moins dire comparables à ce que nous appelons l'amour est attestée même dans les cultures orales les plus simples d'Afrique — chez les LoDagaa, par exemple[61] —, malgré l'élément décisif, pour un premier mariage, que constitue le désir parental.

Cependant, si l'amour est présent dans les cultures africaines, la « littérature » orale n'est pas en mesure de donner de ce sentiment la version raffinée qu'en offrent les grandes sociétés d'Europe et d'Asie. Toutes ces sociétés, remarquons-le, sont des sociétés de l'écriture, et les témoignages dont nous disposons concernant la France du XIIe siècle ou ces autres sociétés sont essentiellement textuels. Le fait de savoir lire et écrire donne une configuration particulière à l'amour. Premièrement, l'usage de l'écriture va de pair avec la communication à distance (sauf si l'on enseigne, et que l'on dispose d'un tableau et d'un morceau de craie). L'acte de communication écrite est donc très différent de celui qui consiste à se trouver face à face avec un public, comme dans les cultures purement orales. Dans la poésie amoureuse écrite, il s'agit essentiellement de communiquer avec quelqu'un d'absent — l'absence, qu'elle résulte d'un départ, d'un abandon ou d'une mise à distance quelconque (sociale, par exemple), étant un trait distinctif non seulement de la poésie des troubadours mais aussi, comme je l'ai dit plus haut, de la poésie chinoise. Deuxièmement, la composition écrite de la poésie ou de la prose implique tout un processus de réflexion, qui se

distingue lui-même du discours oral. Il y a une réflexivité de l'écrit qui encourage une expression détaillée du sentiment rarement présente dans les cultures purement orales. En conséquence, la poésie amoureuse sera souvent plus raffinée dans les sociétés de l'écriture que dans les cultures orales, et plus raffinée à certaines époques qu'à d'autres. À aucun moment je n'entends prétendre que l'idée d'« amour » est identique dans toutes les sociétés, ni surtout que l'« amour romantique » est partout le principal moyen d'accéder au mariage. Mais il est clair que ni l'Occident ni la modernité n'ont l'apanage de ce type de relation. Pas plus d'ailleurs, autant le dire, que de l'« amour égalitaire » qui, selon Anthony Giddens, a pris le relais de l'amour « romantique » dans la société dite « moderne »[62].

L'opinion contraire, à savoir celle de l'absence d'amour et de liberté de choix typique des sociétés antérieures, va de pair avec l'idée que ces sociétés étaient organisées sur une base non pas individuelle, mais collective. Cette idée, qui à son tour engendra celle de « communisme primitif », prenait essentiellement appui sur l'existence de grands groupes de parenté (clans ou tribus), tout en omettant de voir que ces groupes étaient toujours segmentarisés en « niches » (les « lignages segmentaires », par exemple), dont le fonctionnement était autonome. À leur base, on retrouvait souvent un « lignage minimal » constituant le noyau autour duquel se formait une famille élémentaire, voire complexe. De même pour la propriété terrienne, qui n'était quasiment jamais collective, au sens que l'on donne à ce mot : de petits groupes détenaient un droit plus ou moins exclusif aux produits de la ferme, et dans la plupart des cas à ceux de la chasse, ce qui n'empêchait pas que l'activité agricole ou de chasse prenne parfois une forme collective.

L'un des aspects qui méritent d'être soulignés dans ce débat sur l'expression de l'amour est le fait que la plupart (mais non la totalité) des systèmes non européens encouragent l'union à un âge précoce. Les filles se marient immédiatement après la puberté, et sont souvent promises bien avant cela, par le biais soit d'arrangements personnels, soit du système de parenté lui-même — en Islam, par exemple, c'est par le biais du parent le plus proche dans la lignée masculine, mais une certaine possibilité de choix demeure. Diverses raisons peuvent présider à ce type d'arrangements : le désir d'assurer un époux aux filles, d'être certain que c'est l'époux approprié, ou encore (lorsque les méthodes contraceptives sont limitées) d'éviter la naissance d'enfants qui seraient illégitimes selon les normes en vigueur. Dans les sociétés où ce type d'usage a cours, l'adolescence n'est pas cette longue période pendant laquelle on diffère la sexualité dans l'attente « lointaine » du partenaire idéal. C'est dans cette attente sans cesse différée que « l'amour romantique » prend souvent racine et

s’exprime, et que se multiplient les désirs non satisfaits. Il est toutefois possible, même à un âge précoce, d’éprouver une attirance irrésistible pour la personnalité de l’autre, au point que l’on quitte promptement le foyer parental pour aller vivre ailleurs. Dans ces cas-là, c’est l’aspect amoureux (même s’il ne s’exprime pas souvent) plutôt que l’aspect sexuel qui domine.

Il existe une différence importante entre l’expression d’une émotion et son existence. L’écrit, comme je l’ai cherché à le montrer, permet une expression raffinée de l’amour, qui s’incarne exemplairement dans la lettre d’amour, genre particulièrement répandu dans les cultures de l’écriture. Mais répandue, l’émotion l’est plus encore, même si ses formes diffèrent. C’est elle qui gouverne le monde, et pas seulement le continent européen.

Un dernier point : la conviction que l’amour est l’apanage des Européens a eu certaines implications politiques, qui n’ont pas seulement à voir avec l’essor du capitalisme mais ont aussi servi l’impérialisme. À Mérida, au Yucatán, il existe un palais dont la façade montre deux gigantesques conquistadores, portant armure et casque, dominant de leur superbe des sauvages asservis, tandis qu’une inscription vante le pouvoir conquérant de l’amour. L’amour — en l’occurrence fraternel — était le mot d’ordre des conquérants impérialistes venus d’Europe. L’amour peut tout vaincre, de fait, s’il est aux mains des envahisseurs armés...

Conclusion

On l'aura compris, cet ouvrage n'est pas d'abord une histoire du monde mais une analyse de la manière dont les savants européens l'ont mise en forme. Le problème soulevé tient aux explications avancées pour comprendre l'avantage comparatif que l'Europe a acquis.

En chercher les racines dans l'histoire induit inéluctablement un biais téléologique, qu'il soit explicite ou implicite. Prêter attention aux facteurs qui expliquent, pour des chercheurs européens, la modernisation de l'Europe même revient à formuler des jugements de valeur sur les autres peuples — l'absence d'éthique protestante, d'esprit d'entreprise, de réactivité au changement, autant d'éléments qui expliqueraient que l'Europe ait creusé la différence.

J'ai essayé de comprendre dans cet ouvrage comment la domination du monde par l'Europe depuis son expansion au XVI^e^ siècle, mais plus encore depuis sa prépondérance dans l'économie mondiale grâce à l'industrialisation au cours du XIX^e^ siècle, a conduit également à la maîtrise du grand récit de l'histoire du monde. Face à cela, j'ai proposé et appliqué une approche alternative que j'appelle anthropologique — à la manière notamment dont le préhistorien Gordon Childe a décrit l'âge du bronze, foyer de la révolution urbaine, et de la civilisation s'il en est, comme un phénomène unitaire (apparition de l'agriculture mécanisée grâce à l'invention de la charrue, au contrôle sur une vaste échelle de l'eau, à l'invention de la roue, à celle de l'écriture en rapport probablement avec le développement des activités d'échange) apparu au Proche-Orient ancien, puis qui sans discontinuité se répandit vers l'est en Inde et en Chine, au sud en Égypte et à l'ouest en mer Égée. Cette civilisation de l'âge du bronze, née en Asie, précéda de plusieurs siècles la Renaissance européenne si chère à Norbert Elias qui y voit l'émergence du processus de civilisation. L'unité comparative de cet âge du bronze a été brisée par les historiens européens qui ont introduit une séparation entre un continent occidental dynamique au point d'inventer le capitalisme et un continent asiatique confiné dans l'immobilisme du despotisme, voire, dans le cas de Marx, d'un « mode de production asiatique » spécifique.

La difficulté qui m'apparaît fondamentale est que c'est par l'histoire que l'avantage tardif pris par l'Europe a été expliqué. Si ce continent est jugé le seul à avoir développé une forme d'économie sans pareille, ledit « capitalisme », alors rien n'interdit dès lors d'en plonger les racines dans l'« absolutisme », mais

avant cela dans le « féodalisme », et plus profondément encore dans l'« Antiquité », voire dans un ensemble sans équivalent d'institutions, de vertus, d'émotions et de religions. Mais changeons de perspective, non plus historique, mais anthropologique, et nous voyons le développement des sociétés humaines depuis l'âge du bronze sous une forme différente, celle d'une élaboration continue d'une culture urbaine et mercantile sans ces discontinuités brutales qu'induisent les catégories distinctives du genre « capitalisme ». Braudel, à sa manière, dans sa grande étude sur la civilisation matérielle, a pour position de retracer une activité capitaliste, à des degrés divers, dans l'ensemble des sociétés qu'il étudie en Asie et en Europe. Encore réserve-t-il le qualificatif de véritable capitalisme à la modernité occidentale, à l'image de Needham qui distingue la « science moderne » de la « science ». Mais si le « capitalisme » caractérise toutes les sociétés, sa dimension d'unicité occidentale disparaît par là même, emportant avec elle le problème de son explication. Resterait à expliquer l'accroissement de son intensité, plutôt que de distinguer un mode de production spécifique en recourant à un changement de catégorisation. La situation serait plus simple encore si l'on renonçait à l'usage du terme « capitalisme » qui tendra toujours à suggérer une sorte de position privilégiée à long terme pour l'Occident.

En réalité, pourquoi ne pas reformuler la discussion sur l'avantage pris par l'Occident à l'époque moderne en des termes autres — ceux d'une intensification de l'activité économique et d'autres activités au sein d'un cadre à long terme qui serait celui des développements des villes et des activités de production et d'échange ? Ce cadre autoriserait la distinction entre des périodes d'intensité plus ou moins haute ou basse et engloberait les aspects tant positifs que négatifs du « processus de civilisation ». Assurément, la séquence du temps long demande à être aménagée en périodes découpées, mais cela nous autoriserait enfin à parler de processus d'intensification de l'industrialisation, voire de Révolution industrielle, sans dénier que ce processus connut aussi des commencements en Asie et dans d'autres sociétés, et sans même prétendre ne le réserver qu'à la seule histoire de l'Europe.

APPENDICES

Bibliographie

ADAMS, R. M. 1966. *The evolution of urban society : early Mesopotamia and prehispanic Mexico.* Chicago : Aldine.

ÁGOSTON, G. 2005. *Guns for the Sultan : military power and the weapons industry in the Ottoman Empire.* Cambridge : Cambridge University Press.

AMORY, P. 1977. *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554.* Cambridge : Cambridge University Press.

AMSTUTZ, G. 1998. Shin Buddhism and Protestant analogies with Christianity in the west. *Comparative Studies in Society and History* 40 : 724-47.

ANDERSON, P. 1974a. *Passages from Antiquity to feudalism.* London : Verso 1974b *Lineages of the absolutist state.* London : Verso.

ARIZZOLI-CLÉMENTEL, P. 1996. *The textile museum, Lyons.* Paris : Paribas.

ASÍN, M. 1926. *Islam and the Divine Comedy.* London : J. Murray.

ASTOUR, M. C. 1967. *Hellenosemitica.* Leiden : Brill.

BACON, F. 1632. *The essays, or counsels, civil and moral.* London : John Haviland.

BAECHLER, J., HALL, J. A., and MANN, M. (eds.). 1988. *Europe and the rise of capitalism.* Oxford : Blackwell.

BARNARD, A. 2004. Mutual aid and the foraging mode of thought : re-reading Kropotkin on the Khoisan. *Social Evolution and History* 3 (1) : 3-21.

BARNES, R. 2002. Cloistered bookworms in the chicken-coop of the muses : the ancient library of Alexandria. In R. MacLeod (ed.), *The Library of Alexandria : centre of learning in the ancient world.* Cairo : American University Press.

BARTH, F. 1961. *Nomads of South Persia.* Boston : Little, Brown, & Co.

BARTHÉLEMY, D. 1996. The ‘feudal révolution’. *Past and Present* 152 : 196-205.

BAYLY, C. 1981. *Rulers, townsmen and bazaars : northern Indian society in the age of British expansion 1770-1870.* Cambridge : Cambridge University Press 2004. *The birth of the modern world 1780-1914.* Oxford : Oxford University Press.

BELOCH, J. 1894. Die Phoeniker am aegaeischen Meer. *Rheinisches Museum für Philologie* 49 : 111-32.

BERKEY, J. 1992. *The transmission of knowledge in medieval Cairo : a social history of Islamic education.* Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

BERLIN, I. 1958. *Two concepts of liberty* (Inaugural lecture). Oxford : Clarendon Press.

BERNAL, M. 1987. *Black Athena : the Afroasiatic roots of classical civilization.* Vol. I : *The fabrication of Ancient Greece 1785-1985.* London : Free Association Books.

— 1990. *Cadmean letters : the transmission of the alphabet to the Aegean and further west before 1400 B.C.* Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

— 1991. *Black Athena : the archaeological and documentary evidence.* London : Free Association Books.

— 2001. *Black Athena Writes Back : Martin Bernal Responds to his Critics,* ed. D. C. Moore London : Duke University Press.

BERNIER, F. 1989 [1671]. *Travels in the Mughal empire, AD 1656-68.* Columbia, Missouri : South Asia Books.

BEURDELEY, C. and M. 1973. L’amour courtois. In *Le Chant d’Oreiller : l’art d’aimer au Japon.* Fribourg, Switzerland : Office du Livre.

BIETAK, M. 1996. *Avaris, the capital of the Hyksos.* London : British Museum.

— 2000. Minoan paintings at Arquis/Egypt. In S. Sherratt, ed., *Proceedings of the First International*

Symposium : The Wall Paintings of Thera. Athens : Thera Foundation.
BION, W. R. 1963. *Elements of psychoanalysis.* London : Heinemann.
— 1970. *Attention and interpretation : a scientific approach to insight in psycho-analysis and groups.* London : Tavistock.
BIRRELL, A. 1995. *Chinese love poetry : new songs from a jade terrace — a medieval anthology.* Harmondsworth : Penguin Classics.
BLAUT, J. M. 1993. *The colonizer's model of the world : geographical diffusionism and eurocentric history.* New York : The Guilford Press.
— 2000. *Eight eurocentric historians.* New York : The Guilford Press.
BLOCH, Marc. 1961. *Feudal society,* trans. L. A. Manyon. London : Routledge and Kegan Paul.
BLOCH, Maurice (ed.). 1975. *Political language and oratory in traditional society.* New York : Academic Press.
BLOOM, J. M. 2001. *Paper before print : the history and impact of paper on the Islamic world.* New Haven : Yale University Press.
BLUE, G. 1999. Capitalism and the writing of modem history in China. In T. Brook and G. Blue (eds.), *China and historical capitalism.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1999. China and Western social thought in the modem period. In T. Brook and G. Blue (eds.), *China and historical capitalism.* Cambridge : Cambridge University Press.
BOAS, F. 1904. The folk-lore of the Eskimo. *Journal of American Folk-Lore.* 17 : 1-13.
BODIN, J. 1576. *Les six livres de la république.* Paris : Chez Iacques du Pays.
BOHANNAN, P. J. and Dalton, G. (eds.). 1962. *Markets in Africa.* Evanston, IL : Northwestern University Press.
BONNASSIE, P. 1991. *From slavery to feudalism in south-western Europe.* Cambridge : Cambridge University Press.
BOSERUP, E. 1970. *Woman's role in economic development.* London : Allen & Unwin.
BOVILL, E. W. 1933. *Caravans of the old Sahara : an introduction to the history of the Western Sudan.* London : Oxford University Press.
BRAUDEL, F. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Phillipe II.* Paris : Colin.
BRAUDEL, F. (cont.). [1979] 1981-4. *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The structures of everyday life.* Vol. I. London : Phoenix Press.
— 1981-4b. *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The wheels of commerce.* Vol. II. London : Phoenix Press.
— 1981-4c. *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The perspective of the world.* Vol. III London : Phoenix Press.
BRAY, F. 1997. *Technology and gender : fabrics of power in late imperial China.* Berkeley : University of California Press.
— 2000. *Technology and society in Ming China (1368-1644).* Washington, DC : American Historical Society.
BRIANT, P. 2005. « History of the Persian Empire, 550-330 BC ». In J. Curtis and N. Tallis (eds.), *Forgotten empire : the world of ancient Persia.* London : British Museum.
BRODBECK, M. (ed.). 1968. *Readings in the philosophy of the social sciences.* London : Macmillan.
BROOK, T. 1998. *The confusions of pleasure : commerce and culture in Ming China.* Berkeley : University of California Press.
BROOK, T. and G. Blue (eds.). 1999. *China and historical capitalism.* Cambridge : Cambridge University Press.
BROTTON, J. 2002. *The Renaissance bazaar : from the silk road to Michelangelo.* Oxford : Oxford University Press.
BROUGH, J. 1968. *Poems from the Sanskrit.* Harmondsworth : Penguin.
BROWNING, I. 1979. *Palmyra.* London : Chatto & Windus.
BROWNING, R. 2000. Education in the Roman empire. *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
BURKE, P. 1998. *The European Renaissance : centres and peripheries.* Oxford : Black-well.

BURKHARDT, J. 1990. *The civilisation of the Renaissance in Italy.* New York : Penguin.
BURUMA, I. and MARGALIT, A. 2004. Seeds of revolution. *The New York Review of Books* 51 : 4.
BUTTERFIELD, H. 1949. *Origins of modern science 1300-1800.* London : G. Bell.
BYNUM, C. 1987. *Holy feast and holy fast : religious significance of food to mediaeval women.* Berkeley : University of California Press.
CABANÈS, Dr. 1954. *La vie intime.* Paris : Albin Michel.
CAHEN, C. 1992. Iqta. *Encyclopaedia of Islam.* Leiden : Brill 1988-91.
CAI HUA. 2001. *A society without fathers or husbands : the Na of China.* New York : Zone Books.
CAMERON, A. 2000. Vandals and Byzantine Africa. *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
CANTARINO, V. 1977. *Casidas de amor profano y mistico.* Mexico : Porrúa.
CAPELLANUS, A. 1960 [1186]. *The art of courtly love,* ed. J. J. Parry. New York : Columbia University Press.
CARDINI, F. 2000. *Breve Storia di Prato.* Sienna : Pacini.
CARTLEDGE, P. 1983. Trade and politics revisited. In *Trade in the ancient Economy,* eds. P. Garnsey, K. Hopkins, and C. R. Whittaker. London : Hogarth Press.
CASKEY, J. 2004. *Art and patronage in the medieval Mediterranean : merchant customs in the region of Amalfi.* Cambridge : Cambridge University Press.
CASSON, L. 1989. *The Periplus Maris Erythraei : text with introduction, translation, and commentary.* Princeton : Princeton University Press.
CASTORIADIS, C. 1991. The Greek polis and the creation of democracy. In D. A. Curtis (ed.), *The Castoriadis reader.* Oxford : Blackwell.
CESARES, A. M. 2002. La logique de la domination esclavagiste : vieux chrétiens et néo-convertis dans la Grenade espagnole des temps moderne. *Cahiers de la Méditerranée. L'Eslavage en Méditerranée à l'époque moderne,* 219-40.
CHAN, W. K. K. 1977. *Merchants, mandarins, and modern enterprise in late Ch'ing China.* Cambridge, MA : Harvard University Press.
CHANDLER, A. D. 1977. *The visible hand : the managerial revolution in American business.* Cambridge, MA : Harvard University Press.
CHANG, K. C. (ed.). 1977. *Food in Chinese culture — anthropological and historical perspectives.* New Haven : Yale University Press.
CHARTIER, R. 2003. Emmanuel Le Roy Ladurie, Daniel Gordon and « The second death of Norbert Elias ». In E. Dunning and S. J. Mennell (eds.), *Norbert Elias* (vol. IV). London : Sage Publications.
CHASE-DUNN, C. and HALL, T. D. 1997. *Rise and demise : comparing world systems.* Oxford : Westview Press.
CHAYANOV, A. V. 1966. *The theory of peasant economy.* Madison : The University of Wisconsin Press.
CHESNEAUX, J. 1972. (sous la dir. de). *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Paris, François Maspéro, 1970.
— 1976. *Le Mouvement paysan chinois. 1840-1949.* Paris : Seuil.
CHILDE, G. [1942] 1964. *What happened in history.* Harmondsworth : Penguin Books.
— 1951. *Social evolution.* London : Watts.
CHING-TZU WU. 1973. *The scholars.* Beijing : Foreign Languages Press.
CIPOLLA, C. 1965. *Guns, sails and empires : technological innovation and the early phases of European expansion 1400-1700.* New York : Minerva Press.
CLARK, G. D. 1961. *World prehistory : an outline.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1977. *World prehistory in new perspective.* Cambridge : Cambridge University Press.
CLONE, R. (ed.). 1972. *The story of time and space.* Greenwich : National Maritime Museum.
CLUNAS, C. 1991. *Superfluous things : material culture and social status in early modern China.* Cambridge : Polity Press.
COHEN, E. E. 1992. *Athenian economy and society : a banking perspective.* Princeton, N J : Princeton University Press.
COHEN, M. L. 2004. Writs of passage in Late Imperial China : the documentation of partial

misunderstandings in Minong, Taiwan. In M. Zelin and J. K. Ocko, and R. Gardella, *Contract and property in Early Modern China.* Stanford, CA : Stanford University Press.
CONCINA, E. 1984. *Arsenale della repubblica di Venezia.* Milan : Electa.
— 1987. *Arsenali e cittá nell'occidente europeo.* Rome : La Nuova Italia Scientifica.
CONFUCIUS. 1996 [*c.* 500 BCE.]. *The great learning. The doctrine of the mean.* Beijing : Sinolingua.
CONRAD, L. I. 2000. The Arabs. *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
CONSTABLE, O. R. 1994. *Trade and traders in Muslim Spain : the commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500.* Cambridge : Cambridge University Press.
COQUERY-VIDROVICH, C. 1978. Research on an African mode of production. In D. Seddon (ed.), *Relations of production* (translated from the French, 1969). *Pensée* 144 : 61-78. London.
CORMACK, R. 2000. The visual arts. *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
COULBOURN, R. (ed.). 1956. *Feudalism in history.* Princeton, NJ : Princeton University Press.
CRANE, N. 2003. *Mercator : the man who mapped the planet.* London : Phoenix.
CURTIS, J. and TALLIS, N. (eds.). 2005. *Forgotten empire : the world of ancient Persia.* London : British Museum.
DANIEL, G. 1943. *The three ages : an essay on archaeological method.* Cambridge : Cambridge University Press.
DANIEL, N. 1975. *The Arabs and medieval Europe.* London : Longman.
DAVIES, J. K. 1978. *Democracy and classical Greece.* Sussex : Harvester.
DAVIES, W. V. and SCHOFIELD, L. (eds.). 1995. *Egypt, the Aegean, and the Levant.* London : British Museum.
DENOIX, S. 2000. Unique modèle ou types divers ? La structure des villes du monde arabo-musulman à l'époque médiévale, éd. C. Nicolet *et al. Mégapoles méditerranéennes : géographie urbaine rétrospective.* Paris : Maisonneuve et Larose.
DJEBAR, A. 2005. *L'âge d'or des sciences arabes.* Paris : Le Pommier.
DOBB, M. 1954. *Studies in the development of capitalism.* London : Routledge.
DRONKE, P. 1965. *Medieval Latin and the rise of the European love-lyric* (2 vols.). Oxford : Clarendon Press.
DUBY, G. 1996. *Féodalité.* Paris : Gallimard.
DUMONT, L. 1970 [1966]. *Homo hierarchicus : the caste system and its implications.* Chicago : Chicago University Press.
DURKHEIM, E. 1893. *De la division du travail social : étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* Paris : Alcan.
— 1947 [1st French edn 1912, 1st English trans. 1915]. *The elementary forms of the religious life.* Glencoe, II. : Free Press.
DÜRR, H.-P. 1988. *Der Mythos vom Zivilisationsprozess.* Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
EDLER de Roover, F. 1993. *La sete Lucchesi* (Italian trans. from German 1950. *Die Seidenstadt Lucca.* Basle : CIBA). Lucca.
EISENSTEIN, E. L. 1979. *The printing press as an agent of change : communications and cultural transformations in early modern Europe.* Cambridge : Cambridge University Press.
ELIAS, N. 1994a [1939]. *The civilizing process* (trans. E. Jephcott). Oxford : Blackwell 1994b *Reflections on a life.* Cambridge : Polity Press.
ELVIN, M. 1973. *The pattern of the Chinese past.* London : Eyre Methuen.
— 2004. Ave atque vale. In Needham, *Science and civilization in China,* Pt 2, vol. VII. Cambridge : Cambridge University Press.
EVANS, A. 1921-35. *The palace of Minos at Knossos.* 4 vols. London : Macmillan.
EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford : Clarendon Press.
— 1940. *The Nuer.* Oxford : Clarendon Press.
FANTAR, M. H. 1995. *Carthage : la cité punique.* Paris : CNRS.
FAURE, D. 1989. The lineage as business company : patronage versus law in the development of Chinese

business. *The Second Conference of Modern Chinese Economic History,* 5-7 January, The Institute of Economics, Academia Sinica, Taipei.
FAY, M. A. 1997. Women and waqf : property, power and the domain of gender in eighteenth-century Egypt. In M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman empire : Middle Eastern women in the early modern era.* Leiden : Brill.
FERNANDEZ-ARMESTO, F. 1995. *Millennium : a history of our last thousand years.* London : Black Swan.
FEVRIER, M., P.-A. FIXOT, G. GOUDINEAU, and N. KRUTA. 1980. *Histoire de la France urbaine. Des origines à la fin du IX^e siècle. Période traitée : la Gaule du VII^e au IX^e siècle.* Paris : Seuil.
FINLEY, M. I. (ed.). 1960. *Slavery in classical antiquity.* Cambridge : W. Heffer.
— 1970. *Early Greece : the Bronze and Archaic ages.* London : Chatto & Windus.
— 1973. *The ancient economy.* London : Chatto & Windus.
— 1981. *Economy and society in ancient Greece.* ed. B. D. Shaw & R. P. Saller. London : Chatto &&Windus.
— 1985. *Democracy ancient and modern.* London : Hogarth.
FIRTH, R. 1959. *Social changes in Tikopia : re-study of a Polynesian community after a generation.* New York : Macmillan.
FLANNERY, K. 1972. The cultural evolution of civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3 : 399-426.
FORTES, M. and EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940. *African political systems.* London : Oxford University Press.
FOWDEN, G. 2002. Elefantiasi del tardantica (Review of the *Cambridge Ancient History,* vol. XIV). *Journal of Roman Archaeology* 15 : 681-6.
FRANK A. G. 1998. *ReOrient : global economy in the Asian age.* Berkeley : University of California Press.
FREUD, S. 1961 [1927]. *The future of an illusion. Civilization and its discontents,* ed. J. Strachey. Standard Edition, vol. XXI (1927-31). London : Hogarth.
— 1964. *New introductory lectures on psycho-analysis and other works.* Trans. and ed. J. Strachey. Standard edition, vol. XXII (1932-6). London : Hogarth.
— 1964 [1933]. *Why war ?* Letter to Einstein. In Standard edition vol. XXII (1932-6). London : Hogarth.
FURET, F. and OZOUF, J. 1977. *Lire et écrire, l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry.* Paris : Minuit.
GARNSEY, P., HOPKINS, K., and WHITTAKER, C. R. (eds.). 1983. *Trade in the ancient economy.* London : Chatto & Windus.
GEERTZ, C. *et al.* (eds.). 1979. *Meaning and order in Moroccan society.* New York : Cambridge University Press.
GELLNER, E. 1994. The mightier pen : the double standards of inside-out colonialism. *Encounters with nationalism.* Oxford : Blackwell (reprinted from *Times Literary Supplement,* 19 February 1998).
GERACI, G. and MARIN, B. 2003. L'approvisionnement alimentaire urbain. In B. Marin and C. Virlouvet (eds.), *Nourrir les cités de Méditerranée : antiquité — temps moderne.* Paris : M. M. S. H.
GHOSH, A. 1992. *In an antique land.* New York : Vintage Books.
GIDDENS, A. 1991. *Modernity and self-identity : self and society in the late modern age.* Cambridge : Polity Press.
GILLION, K. L. 1968. *Ahmedabad : a study in Indian urban history.* Berkeley, CA : California University Press.
GILSON, E. 1999. *La Philosophie au Moyen Âge* (2nd edition). Paris : Payot.
GLEDHILL, J. and LARSEN, M. 1952. The Polanyi paradigm and a dynamic analysis of archaic states. In C. Renfrew *et al., Theory and explanation in archaeology.* New York : Academic Press.
GLICK, T. F. 1996. *Irrigation and hydraulic technology : medieval Spain and its legacy.* Aldershot : Variorum.
GLUCKMAN, M. 1955. *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia.* Manchester : Manchester University Press.
— 1965. *Custom and conflict in Africa.* Oxford : Blackwell.
— 1965. *The ideas in Barotse jurisprudences.* New Haven : Yale University Press.

GODELIER, M. 1978. The concept of the 'Asian mode of production' and Marxist models of social evolution. In D. Seddon (ed.), *Relations of production : Marxist approaches to economic anthropology.* London : Cass.
— 2004. *Métamorphoses de la parenté.* Paris : Fayard.
GOITEIN, S. D. 1967. *A Mediterranean society, the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza.* Vol. I. Berkeley : University of California Press.
— 1999. *A Mediterranean society. An abridgement in one volume.* Berkeley : University of California Press.
GOODE, W. 1963. *World revolution and family patterns.* New York : The Free Press.
GOODMAN, M. 2004. *Jews in a Graeco-Roman world.* Oxford : Oxford University Press.
GOODY, J. 1957. Anomie in Ashanti ? *Africa* 27 : 75-104.
— 1962. *Death, property and the ancestors.* Stanford, CA : Stanford University Press (reprinted 2004, London : Routledge).
— 1968. The social organization of time. In *The encyclopaedia of the social sciences.* New York : Macmillan.
— 1971. *Technology, tradition and the state in Africa.* London : Oxford University Press.
— 1972a. The evolution of the family. In P. Laslett and R. Wall (eds.), *Household and family in past times.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1972b. *The myth of the Bagre.* Oxford : Clarendon.
— 1976. *Production and reproduction : a comparative study of the domestic domain.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1977. *The domestication of the savage mind.* Cambridge : Cambridge University Press.
GOODY, J. *(cont.).* 1982. *Cooking, cuisine and class : a study in comparative sociology.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1984. Under the lineage's shadow. *Proceedings of the British Academy* 70 : 189-208.
— 1986. *The logic of writing and the organisation of society.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1987. *The interface between the written and the oral.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1993. *The culture of flowers.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1996a. *The east in the west.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 1996b. Comparing family systems in Europe and Asia : are there different sets of rules ? *Population and Development Review* 22 : 1-20.
— 1997. *Representations and contradictions.* Oxford : Blackwell.
— 1998. *Food and love.* London : Verso.
— 2003a. The Bagre and the story of my life. *Cambridge Anthropology* 23, 3, 81-9.
— 2003b. *Islam in Europe.* Cambridge : Polity Press.
— 2004. *Capitalism and modernity : the great debate.* Cambridge : Polity Press.
GOODY, J. and WATT, I. 1963. The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5 : 304-45.
GOODY, J. and TAMBIAH, S. 1973. *Bridewealth and dowry.* Cambridge : Cambridge University Press.
GOODY, J. and GANDAH, S. W. D. K. 1980. *Une récitation du Bagre.* Paris : Colin.
— 2002. *The third Bagre : a myth revisited.* Durham, NC : Carolina Academic Press.
GORDON, D. 1994. *Citizens without sovereignty : equality and sociability in French thought, 1670-1789.* Princeton : Princeton University Press.
GOUGH, K. 1981. *Rural society in Southeast India.* Cambridge : Cambridge University Press.
GREENBERG, J. 1963. The languages of Africa. (Supplement to *International Journal of American Linguistics* 29.)
GRIAULE, M. 1948. *Conversations with Ogotommeli.* Paris : Fayard. (English trans. 1965. London : Oxford University Press.)
GRUDIN R. 1997. Humanism. In *Encyclopaedia Britannica* (15th edition). Chicago : Chicago University Press.
GUICHARD, P. 1977. *Structures occidentales et structures orientales.* Paris : Mouton.
GURUKKAL, R. and WHITTAKER, D. 2001. In search of Muziris. *Roman Archeology* 14 : 235-350.

GUTAS, D. 1998. *Greek thought, Arabic culture.* London : Routledge.
GUTHRIE, D. J. and HARTLEY, F. 1997. Medicine and surgery before 1800. In *Encyclopaedia Britannica* (15th edn) 23 : 775-83. Chicago : Chicago University Press.
HABIB, I. 1990. Merchant communities in precolonial India. In J. D. Tracy (ed.), *The rise of merchant empires.* Cambridge : Cambridge University Press.
HAJNAL, J. 1965. European marriage patterns in perspective. In D. V. Glass and D. E. C. Eversley (eds.), *Population in History.* London : Aldine.
— 1982. Two kinds of pre-industrial household formation systems. *Population and Development Review* 8 : 449-94.
HALBWACHS, M. 1925. *Les Cadres sociaux de la mémoire.* Paris : F. Alcan.
HART, K. 1982. *The political economy of West African agriculture.* Cambridge : Cambridge University Press.
— 2000. *Money in an unequal world.* New York : Texere.
HART, Mother Columba (trans.). 1980. *Hadewijch : the complete works.* London : Paulist Press.
HASKINS, C. H. 1923. *The rise of universities.* New York : Henry Holt.
HILL, P. 1970. *Studies in rural capitalism in West Africa.* Cambridge : Cambridge University Press.
HILTON, R. (ed.). 1976. *The transition from feudalism to capitalism.* London : NLB.
HOBSBAWM, E. J. 1959. *Primitive rebels.* Manchester : Manchester University Press.
— 1964. *The age of revolution. 1789-1848.* New York : Mentor.
— 1965. *Pre-capitalist economic formations.* New York : International Publishing.
— 1972. *Bandits.* Harmondsworth : Penguin.
HOBSON, J. M. 2004. *The eastern origins of western Civilisation.* Cambridge : Cambridge University Press.
HODGES, R. and WHITEHOUSE, D. 1983. *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe.* London : Duckworth.
HODGKIN, L. 2005. *A history of mathematics : from Mesopotamia to modernity.* Oxford : Oxford University Press.
HO PING-TI. 1962. *The ladder of success in Imperial China ; aspects of social mobility, 1368-1911.* New York : Columbia University Press.
HOPKINS, T. J. 1966. The social teaching of the *Bhagavata Purana.* In *Krishna : myths, rites and attitudes,* ed. M. Singer. Honolulu : East-West Center.
HOPKINS, K. 1980. Brother-sister marriage in Roman Egypt. *Comparative Studies in Society and History* 22 : 303-54.
— 1983. Introduction to P. Garnsey, K. Hopkins, and C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy.* London : Chatto & Windus.
HOURANI, A. 1990. L'œuvre d'André Raymond. *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 55-6, 18-27.
HOWARD, D. 2000. *Venice and the East : the impact of the Islamic world on European architecture 1100-1500.* New Haven : Yale University Press.
HSU-LING. 1982 [534-5]. *New songs from a jade terrace.* A. Birrel (ed.). New York : Penguin.
HUFTON, O. 1995. *The prospect before her : a history of women in Western Europe,* vol. I, *1500-1800.* London : Harper Collins.
HUNTINGTON, S. P. 1991. *The clash of civilizations and the remaking of world order.* New York : Simon & Schuster 1996.
IBN ARABI. 1996. *L'interprète des désirs.* Paris : Albin Michel.
IBN HAZM. 1981 [*c.* 1022]. *The ring of the dove. A treatise on the art and practice of Arab love.* New York : AMS Press.
IBN KHALDÛN. 1967 [1377]. *Al-Muqaddimah.* Beirut : UNESCO.
INALCIK, H. with D. QUATAERT. 1994. *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914.* Cambridge : Cambridge University Press.
JACKSON, A. and A. JAFFES (eds.). 2004. *Encounters : the meeting of Asia and Europe 1500-1800.* London : V&A Publications.
JACQUART, D. 2005. *L'Épopée de la science arabe,* Paris : Gallimard.

JAYYUSSI, S. K. (ed.). 1992. *The legacy of Muslim Spain.* Leiden : Brill.
JIDEJIAN, N. 1991. *Tyre through the ages*. Beirut : Librairie Orientale.
— 1996. *Sidon à travers les âges*. Beirut : Librairie Orientale.
— 2000. *Byblos through the Ages*. Beirut : Librairie Orientale.
JONES, E. L. 1987. *The European miracle : environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia.* Cambridge : Cambridge University Press.
KANT, I. 1998 [1784]. Ideas on a universal history from a cosmopolitan point of view. In J. Rundell and S. Mennell (eds.), *Classical readings in culture and civilization*. London : Routledge.
KEENAN, J. G. 2000. Egypt. *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
KENNEDY, P. 1989. *The rise and fall of the great powers : economic change and military conflict from 1500 to 2000.* New York : Vintage Books.
KRAUSE, K. 1992. *Arms and the state : patterns of military production and trade*. Cambridge : Cambridge University Press.
KRISTELLER, P. O. 1945. The School of Salerno : its development and its contribution to the history of learning. *Bulletin of the History of Medicine* 17 : 138-94.
KROEBER, A. L. 1976. *Handbook of the Indians of California*. New York : Dover Publications.
LANCEL, S. 1997. *Carthage : a history*. Oxford : Blackwell.
LANDES, D. 1999. *The wealth and poverty of nations : why some nations are so rich and some so poor*. London : Abacus.
LANE, R. C. 1973. *Venice : a maritime republic*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
LANTZ, J. R. 1981. Romantic love in the pre-modern period : a sociological commentary. *Journal of Social History* 15 : 349-70.
LASLETT, P. 1971. *The world we have lost : England before the industrial age*. New York : Scribners and Wall, R. (eds.).
— 1972. *Household and family in past times*. Cambridge : Cambridge University Press.
LATOUR, B. 2000. Derrida dreams about Le Shuttle. Reviews of E. Durian-Smith, *Bridging divides : the Channel tunnel and English legal identity in the New Europe*, Berkeley. *The Times Higher Education Supplement* 2/6/2000 : 31.
LEDDEROSE, L. 2000. *Ten thousand things : module and mass production in Chinese art*. Princeton : Princeton University Press.
LEE, J. Z. and WANG FENG. 2001. *One quarter of humanity. Malthusian mythology and Chinese realities, 1700-2000*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
LE GOFF, J. 1993. *Intellectuals in the middle ages*. London : Blackwell.
LÉNINE, V. I. 1962. The awakening of Asia. In *Collected works*. Moscow : Foreign Language Press.
LETTS, M. 1926. *Bruges and its past*. London : Berry.
LEUR, J. C. VAN. 1955. *Indonesian trade and society : essays in Asian social and economic history*. The Hague : W. van Hoeve.
LEWIS, B. 1973. *Islam in history : ideas, men and events in the Middle East*. London : Alcove.
— 2002. *What went wrong ? Western impact and Middle Eastern response*. London : Orion House.
LEWIS, C. S. 1936. *The allegory of love : a study in medieval tradition*. Oxford : Clarendon Press.
LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. 2000. Administration and politics in the cities of the fifth to the mid seventh century : 425-40. *The Cambridge Ancient History, vol. XIV*. Cambridge : Cambridge University Press.
LLOYD, G. E. R. 1979. *Magic, reason and experience : studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge : Cambridge University Press.
— 2004. *Ancient worlds, modern reflections : philosophical perspectives on Greek and Chinese science and culture*. Oxford : Oxford University Press.
LOPEZ, R. 1971. *The commercial revolution of the middle ages, 950-1350.* Englewood Cliffs : Prentice Hall.
LOVE, J. R. 1991. *Antiquity and capitalism : Max Weber and the sociological foundations of Roman civilisation*. London : Routledge.
MAALOUF, A. 1984. *The crusades through Arab eyes*. London : Al Saqi Books.
MACFARLANE, A. 1978. *The origins of English individualism : the family, property and social transition*.

Oxford : Blackwell.
MACFARLANE, A. and MARTIN G. 2002. *The glass bathyscape*. London : Profile Books.
MACHIAVEL, N. 1996 [1532]. *The prince* (trans. S. J. Millner). London : Phoenix Books.
MAINE, H. S. 1965 [1861]. *Ancient law*. London : Everyman Library.
MAKDISI, G. 1979. An Islamic element in the early Spanish University. In *Islam : past influences and present challenges*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
— 1981. *The rise of colleges : illustrations of learning in Islam and the west*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
MALINOWSKI, B. 1913. *The family among the Australian aborigines*. London : Hodder & Stoughton.
— 1947. *Crime and custom in savage society*. London : Kegan Paul.
— 1948. *Magic, science and religion and other essays* (ed. R. Redfield). Boston : Beacon Press.
MANN, M. 1986. *The sources of social power*. Vol. I : *A history of power from the beginning to A. D. 1760*. Cambridge : Cambridge University Press.
MARX, K. 1964. *Pre-capitalist economic formations* (intro. E. Hobsbawm). New York : International Publishers.
— 1973. *Grundrisse*. London : Penguin.
— 1976. *Capital*. London : Penguin.
MARX, K. and ENGELS, F. 1969. *Selected Works*, Vol. I. Moscow : Progress Publishers.
MATAR, N. 1999. *Turks, Moors and Englishmen in the age of discovery*. New York : Columbia University Press.
MCCORMICK, M. 2001. *Origins of the European economy : communications and culture A. D. 300-900*. Cambridge : Cambridge University Press.
MCMULLEN, I. J. 1999. *Idealism, protest, and the tale of Genji : the Confucianism of Kumazawa Banzan 1619-91*. Oxford : Clarendon Press.
MEIER, C. 1990. *The Greek discovery of politics* (trans. David McLintock). Cambridge, MA : Harvard University Press.
MEILINK-ROELOFSZ, H. A. P. 1962. *Asian trade and European influence in the Indonesian archipelago between 1500 and about 1630*. The Hague : Nijhoff.
— 1970. Asian trade and Islam in the Malay-Indonesian archipelago. In D. S. Richards (ed.), *Islam and the trade of Asia*. Oxford : B. Cassirer.
MENNELL, S. 1985. *All manners of food : eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present*. Oxford : Blackwell.
MENNELL, S. and GOUDSBLOM, J. 1997. Civilizing process — myth or reality ? A comment on Duerr's critique of Elias. *Comparative Studies in Society and History* 39 : 729-733.
MERIWETHER, K. L. 1997. Women and waqf revisited : the case of Aleppo 1770-1840. In M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman empire : Middle Eastern women in the early modern era*. Leiden : Brill.
MILLER, J. 1969. *The spice trade of the Roman empire*. Oxford : Clarendon Press.
MILLETT, P. 1983. Maritime loans and the structure of credit in fourth-century Athens. In P. Garnsey, K. Hopkins, and C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy*. London : Chatto & Windus.
MINTZ, S. and WOLF, E. 1950. An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*. 341-67.
MITCHELL, J. 2003. *Siblings*. Cambridge : Polity Press.
MONTESQUIEU, C. S., 1914. *The spirit of laws*. London : G. Bell & Sons. (French original 1748 *De l'esprit des lois*.)
MORGAN, L. H. 1877. *Ancient society*. New York : Henry Holt.
MOSSÉ, C. 1983. The 'world of the emporium' in the private speeches of Demosthenes. In P. Garnsey, K. Hopkins, and C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy*. London : Chatto & Windus.
MUNDY, M. W. 1988. The family, inheritance and Islam : a re-examination of the sociology of fara¯'id law. In A. al-Azmeh (ed.), *Social and historical contexts of Islamic law*. London : Routledge.
— 2004. Ownership or office? A debate in Islamic Hanafite jurisprudence over the nature of the military 'fief', from the Mamluks to the Ottomans. In A. Pottage and M. Mundy (eds.), *Law, Anthropology and the constitution of the social : making persons and things*. Cambridge : Cambridge University Press.

MURASAKI, S. 1955 [11 c.]. *The tale of Genji* (trans. A. Waley). New York : Anchor Books.
MURDOCK, G. P. 1967. Ethnographic atlas : a summary. *Ethnology* 6, 109-236.
NAFISSI, M. 2004. Class, embeddedness, and the modernity of ancient Athens. *Comparative Studies in Society and History* 46 : 378-410.
NAKOSTEEN, M. 1964. *History of the Islamic origins of western education, A. D. 800-1350*. Boulder, Colorado : University of Colorado Press.
NEEDHAM, J. (ed.). 1954 — *Science and civilization in China*. Cambridge : Cambridge University Press.
— 1965. *Time and eastern man*. London : Royal Anthropological Institute.
— 1970. *Clerks and craftsman in China and the west*. Cambridge : Cambridge University Press.
— (ed.). 1986a. *Biology and biological technology, pt. 1 : Botany*, vol. VI, *Science and civilization in China.* Cambridge : Cambridge University Press.
— (ed.). 1986b. *Military technology ; the gunpowder epic, pt. 7, Chemistry and chemical technology*, vol. V, *Science and civilization in China*. Cambridge : Cambridge University Press.
— 2004. General conclusions and reflections. *Science and civilization in China, Pt 2*, vol VII. Cambridge : Cambridge University Press.
NEF, J. U. 1958. *Cultural foundation of industrial civilization.* Cambridge : Cambridge University Press.
NG, CHIN-KEONG. 1983. *Trade and society in China : the Amoy network on the China coast, 1683-1735.* Singapore : Singapore University Press.
NICHOLSON, R. 1921. *Studies in Islamic mysticism.* Cambridge : Cambridge University Press.
NYKL, A. R. 1931. *Abu¯ Muammad, 'Ala¯ ibn Hazm al-Andalus a¯ : a book containing the Ris a¯ la known as the dove's neck-ring about love and lovers.* Paris : Geuthner.
NYLAN, M. 1999. Calligraphy, the sacred text and test of culture. In C. Y. Liu *et al., Character and context in Chinese calligraphy.* The Art Museum, Princeton University, NJ.
ONG, W. 1974. *Ramus, method and the decay of dialogue.* New York : Octagon Books.
OPPENHEIM, A. L. 1964. *Ancient Mesopotamia.* Chicago : Chicago University Press.
OSBORNE, R. 1996. *Greece in the making 1200-479 BC.* London : Routledge.
PARKER, G. 1988. *The military revolution : military innovations and the rise of the west, 1500-1800.* Cambridge : Cambridge University Press.
PARRY, J. J. (ed.). 1960 [1184 ?]. *Andreas Capellanus : the art of courtly love.* New York : Columbia University Press.
PARSONS, T. 1937. *The structure of social action.* New York : McGraw-Hill.
PASINLI, A. 1996. *Istanbul archaeological museums.* Istanbul : A Turizm Yayinlari.
PASSERINI, L. 1999. *Europe in love, love in Europe : imagination and politics in Britain between the wars.* London : I. B. Tauris.
PASSERINI, L. ELLENA and A. C. T. Geppert (eds.). 2010. *New dangerous liaisons.* Oxford : Berghahn.
PERERA, B. J. 1951. The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. I : the ports of ancient Ceylon. *Ceylon Historical Journal* 1 : 109-19.
— 1952a. The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. II : ancient Ceylon and its trade with India. *Ceylon Historical Journal* 1 : 192-204.
— 1952b. The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. III : ancient Ceylon's trade with the empires of the eastern and western worlds. *Ceylon Historical Journal* 1 : 301-20.
PERSON, E. S. 1991. Romantic love : at the intersection of the psyche and the cultural unconscious. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 39 (supplement) : 383-411.
PETERS, F. E. 1968. *Aristotle and the Arabs : the Aristotelian tradition in Islam.* New York : New York University Press.
PETIT, P. 1997. Greek and Roman civilizations. In *Encyclopaedia Britannica* (15th edition) 20 : 2205.
PIRENNE, H. 1939. *Mohammed and Charlemagne* (trans. B. Miall). London : Allen & Unwin.
POLANYI, K. 1947. Our obsolete market mentality. *Commentary* 3 : 2.
— 1957. The economy as instituted process. In K. Polanyi, C. Arensberg, and H. Pearson (eds.), *Trade and markets in the early empires.* New York : Free Press.
— 1957. *The great transformation : the political and economic origins of our time.* Boston : Beacon Press.
POLYBIUS. 1889. *The histories of Polybius* (trans. E. Shuckburgh). London : Macmillan.

POMERANZ, K. 2000. *The great divergence : China, Europe and the making of the modern world economy.* Princeton, NJ : Princeton University Press.
PONI, C. 2001a. Il *network* della setta nelle città italiana in età moderna. *Iscuola Officina* [Bologna] 2 : 4-11.
— 2001b. Comparing two urban industrial districts : Bologna and Lyon in the early modern period. In P. L. Porta, F. Scazzieri, and A. Skinner (eds.), *Knowledge, social institutions and the division of labour.* Cheltenham : Edwards.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society.* London : Cohen and West.
RASHDALL, H. 1988 [1936]. *The universities of Europe in the Middle Ages* (new edn). London : Oxford University Press.
RATTRAY, R. S. 1923. *Ashanti.* London : Oxford University Press.
— 1929. *Ashanti law and constitution.* London : Oxford University Press.
RAWSON, J. 1984. *Chinese ornament : the lotus and the dragon.* London : British Museum.
RENFREW, C., M. J. ROWLANDS, and B. A. SEGRAVES (eds.). 1982. *Theory and explanation in archaeology.* New York : Academic Press.
REPP, R. C. 1986. *The Mufti of Istanbul : a study in the development of the Ottoman learned hierarchy.* London : Ithaca Press.
REYNAL, J. 1995. Al-Andalus et l'art roman : le fil d'une histoire. In : T. Fabre (ed.), *L'Héritage andalou.* La Tour d'Aigues : Éditions de L'Aube.
REYNOLDS, L. D. and Wilson, N. G. 1968. *Scribes and scholars.* London : Oxford University Press.
RIBERA, J. 1928. *Disertaciones y opúsculos. 2* vols. Madrid : E. Maestre.
RICHARDS, A. I. 1950. Some types of family structure amongst the central Bantu. In A. R. Radcliffe-Brown and C. D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage.* London : Oxford University Press.
RODINSON, M. 1949. Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine. *Revue d'études islamique,* 95-106.
ROUGEMENT, D. de. 1956. *Love in the western world.* New York : Princeton University Press.
ROUX, J. 2004. Cortesia e fin'amor, un nouvel humanisme. In R. Bordes (ed.), *Troubadours et Cathares : en Occitanie médiévale.* Cahors : L'Hydre.
ROWE, W. T. 1984. *Hankow : commerce and society in China, 1796-1889.* Stanford, CA : Stanford University Press.
SABLOFF, J. A. and Lamberg-Karlovsky, C. C. (eds.). 1975. *Ancient civilisation and trade.* Albuquerque, NM : University of New Mexico Press.
SAID, E. 1995. *Orientalism.* London : Penguin Books.
— 2003. *Freud and the non-European.* London : Verso.
SAIKAL, A. 2003. *Islam and the west : conflict or cooperation ?* London : Palgrave Macmillan.
SAY, J.-B. 1829. *Cours complet d'économie politique pratique.* Paris : Rapilly.
SAYILI, A. 1947-8. *Higher education in medieval Islam : the madrasas.* Annales de l'université d'Ankara II : 30-69.
SCHAPERA, I. 1985 [1955]. The sin of Cain. In B. Lang (ed.), *Anthropological approaches to the Old Testament.* Philadelphia : Fortress Press.
SCHWARTZ, S. B. 1985. *Sugar plantations in the formation of Brazilian society : Bahia, 1550-1835.* Cambridge : Cambridge University Press.
SETTON, K. M. 1991. *Venice, Austria and the Turks in the seventeenth century.* Philadelphia, PA : American Philosophical Society.
SHERRATT, S. (ed.), *Proceedings of the First International Symposium, the wall paintings of Thera.* Athens : Thera Foundation.
SINGER, C. (ed.). 1979-84. *A history of technology.* Oxford : Clarendon Press.
SINGER, C. 1950. Medicine. In *Chambers Encyclopaedia,* vol. IX : 212-28. London : Newnes.
SKINNER, P. 1995. *Family power in Southern Italy : the Duchy of Gaeta and its neighbours, 850-1139.* Cambridge : Cambridge University Press.
SLICHER VAN BATH, B. H. 1963. *The agrarian history of Western Europe A. D. 500-1850.* London : Edward Arnold.
SMITH, P. J. 1991. *Taxing heaven's storehouse : horses, bureaucrats, and the destruction of Sichuan tea*

industry, 1077-1224, Cambridge, MA : Harvard University Press.
SNODGRASS, A. M. 1983. Heavy freight in Archaic Greece. In P. Garnsey, K. Hopkins, and C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy.* London : Chatto and Windus.
SOMBART, W. 1930. Capitalism. In *Encyclopaedia of the Social Sciences,* vol. III. New York : Macmillan.
— 1911. *The Jews and modern capitalism.* Leipzig : Dunker and Humblot (Engl. trans. 1993, London : T. F. Unwin).
SOSKICE, J. 1996. Sight and vision in medieval Christian thought. In *Vision in context : historical and contemporary perspectives on sight,* ed. T. Brennan and M. Jay, New York : Routledge, 29-43.
SOUTHALL, A. 1998. *The city in time and space.* Cambridge : Cambridge University Press.
SOUTHERN, R. W. 1970. *Medieval humanism.* New York : Harper and Row-Sovicˇ, S. Forthcoming. *Western families and their Others.* MS.
SPIESER, J.-M. 1985. La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive. *Ktema : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antiques* 10 : 49-55.
STEENSGAARD, N. 1973. *Carracks, caravans, and companies : the structural crisis in the European-Asian trade in the early seventeenth century.* Copenhagen : Studentlitteratur.
STEIN, G. 1994. The organizational dynamics of complexity in Greater Mesopaotamia. In *Chiefdoms and early states in the Near East, The organizational dynamics of complexity,* G. Stein, and M. S. Rothman M. S. Madison, Wisconsin : Prehistory Press.
STONE, L. 1977. *Family, sex and marriage in England, 1550-1800.* London : Weidenfeld and Nicolson.
STRAYER, J. R. 1956. Feudalism in Western Europe, in *Feudalism in History,* ed. R. Coulbourn. Princeton : Princeton University Press.
TANDY, D. W. 1997. *Warriors into traders : the power of the market in early Greece.* Berkeley, CA : California University Press.
THAPAR, R. 1966. *A history of India.* Harmondsworth : Penguin.
— 2000. *History and beyond.* New Delhi : Oxford University Press.
TOGNETTI, S. 2002. *Un industria di lusso al servizio del grande commercio.* Florence : Olschki.
TOLSTOÏ, L. 1960. *Last diaries* (ed. L. Stilman). New York : Capricorn Books.
TREVOR-ROPER, H. R. 1965. *The rise of Christian Europe.* London : Thames and Hudson.
— 1958. *Historical essays.* London : Macmillan.
TYLOR, E. B. 1881. *Primitive culture.* London.
VALENSI, L. 1993. *The birth of the despot : Venice and the sublime porte,* trans. A. Denner. Ithaca : Cornell University Press (French edition, 1987).
VICO, G. 1984 [1744]. *New science.* Ithaca : Cornell University Press.
VIGUERA, M. 1994. Asludu li'l-ma' a¯ li : on the social status of Andalusi women. In S. K. Jayyusi (ed.), *The legacy of Muslim Spain.* Leiden : Brill.
VILLING, A. 2005. Persia and Greece. In J. Curtis, and Tallis, N. (eds.), *Forgotten empire : the world of ancient Persia.* London : British Museum.
VON STADEN, H. 1992. Affinities and visions — Helen and hellenocentrism. *Isis,* 83 : 578-95.
WALLERSTEIN, I. 1974. *The modem world-system,* vol. I : *Capitalist agriculture and the origins of European world-economy in the sixteenth century.* New York : Academic Press.
— 1999. The west, capitalism and the modern world system. In T. Brook and G. Blue (eds.), *China and historical capitalism.* Cambridge : Cambridge University Press.
WALZER, R. 1962. *Greek into Arabic.* Oxford : B. Cassirer.
WARD, W. A. 1971. *Egypt and the east Mediterranean world 2200-1900 BC.* Beirut : The American University of Beirut.
WARD-PERKINS, B. 2000. Specialised production and exchange. *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
WATSON, A. M. 1983. *Agricultural innovation in the early Islamic world : the diffusion of crops and farming techniques, 700-1100.* Cambridge : Cambridge University Press.
WATT, I. P. 1957. *The rise of the novel.* London : Chatto.
WATT, W. M. 1972. *The influence of Islam on medieval Europe.* Edinburgh : Edinburgh University Press.
WEBER, M. 1930. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism.* London : Allen and Unwin.

— 1949. *The methodology of the social sciences* (trans. E. A. Shils and H. A. Finch). Glencoe, IL : The Free Press.
— 1968. *Economy and society. An outline of interpretive sociology.* Translated and edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York : Bedminster Press. 1976 *The agrarian sociology of ancient civilizations.* London : NLB.
WEIS, R., 2001. *The yellow cross : the story of the last Cathars, 1290-1329.* London : Penguin.
WEISS, W. M. and K. M. WESTERMANN. 1998. *The Bazaar : markets and merchants of the Islamic world.* London : Thames and Hudson.
WHITBY, M. 2000. The army c. 420-602. *The Cambridge ancient history,* vol. XIV. Cambridge : Cambridge University Press.
WHITE, K. D. 1970. *Roman farming.* London : Thames and Hudson.
— 1984. *Greek and Roman technology.* London : Thames and Hudson.
WHITE, L. 1962. *Medieval technology and social change.* Oxford : Clarendon Press.
WHITE, S. D. 1996. The 'feudal revolution'. *Past and Present* 152 : 205-23.
WHITTAKER, C. R. 2004. *Rome and its frontiers : the dynamics of empire.* London : Routledge.
WICKHAM, C. 1984. The other transition : from the ancient world to feudalism. *Past and Present* 103 : 3-36.
— 2001. Un pas vers le Moyen Âge ? Permanences et mutations. In P. Ouzoulias *et al.* (eds.) *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité.* Antibes : Éditions ACDCA.
WILL, E. 1954. Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique. *Annales E.S.C.* 9 : 7-22.
WILSON, A. 1995. Water power in north Africa and the development of the horizontal water wheel. *Journal of Roman Archeology* 8 : 499-510.
WITTFOGEL, K. 1957. *Oriental despotism.* New Haven : Yale University Press.
WOLF, A. P. and HUANG, C.-S. 1980. *Marriage and adoption in China, 1845-1945.* Stanford, CA : Stanford University Press.
WOLF, E. R. 1982. *Europe and the people without history.* Berkeley : University of California Press.
WONG, R. BIN. 1999. The political economy and agrarian empire and its modern legacy. In T. Brook and G. Blue (eds.), *China and historical capitalism.* Cambridge : Cambridge University Press.
WORSLEY, P. 1957. *The trumpet shall sound : a study of cargo cults in Melanesia.* London : MacGibbon and Kee.
WRIGLEY, E. A. 2004. *Poverty, progress and population.* Cambridge : Cambridge University Press.
YALMAN, N. O. 2001. Further observations on love (or equality). In J. Warner (ed.) *Cultural horizons.* Syracuse, NY : Syracuse University Press.
ZAFRANI, H. 1986. *Juifs d'Andalousie et du Maghreb.* Paris : Maisonneuve et Larose.
— 1994. *Los judíos del occidente musulman : Al-Andalus y el Magreb.* Madrid : Editorial Mapfre.
ZAN, L. 2004. Accounting and management discourse in proto-industrial settings : the Venice Arsenal in the turn of the 16th century. *Accounting and Business Research* 34 : 2, 345-78.
ZILFI, M. C. 1996. Women and society in the Tulip Era, 1718-1730. Amira El Aazhary Sonbol (ed.), *Women, the family, divorce laws in Islamic history.* Syracuse, New York : Syracuse University Press.
ŽIŽEK, S. 2001. A Leftist plea for 'Eurocentrism'. In *Unpacking Europe : towards a critical reading,* S. Hassan and I. Dadi (eds.). Rotterdam : NAI Publishers.
ZURNDORFER, H. T. 2004. Not bound to China : Étienne Balasz, Fernand Braudel and the politics of the study of Chinese history in post-war France. *Past & Present* 185 : 189-221.

Notes

INTRODUCTION

1. Trevor-Roper 1965, p. 11.

2. Trevor-Roper 1965, p. 21.

3. Trevor-Roper 1965, p. 27.

4. Wittfogel 1957.

5. Bovill 1933.

6. Goody 1976.

7. Finley 1981.

8. Bernal 1987.

9. Hobson 2004.

10. Goodman 2004, p. 27.

11. Ce point se rattache à la divergence de vues entre Ernest Gellner et Edward Said sur l'orientalisme, *in* Gellner 1994.

12. Cipolla 1965.

13. C'est là un avantage européen que conteste Hobson dans son ouvrage de 2004. Reste que nous devons justifier le succès de l'« expansion européenne » non seulement en Amérique, mais surtout en Orient où elle s'est heurtée aux réalisations tant indiennes que chinoises. Voir aussi Eisenstein 1979.

14. Voir Marx et Engels 1969, p. 504.

15. Cf. Bion 1970, frontispice et p. 3. On se reportera aussi à Bion 1963, pour l'application de la notion de grille à la compréhension de phénomènes psychologiques.

16. Mundy 2004.

17. Bien que j'invoque ce type de comparaison sociologique, rares sont les sociologues capables de la mener à bien dès lors qu'elle s'applique aux institutions humaines à l'échelle mondiale. Il en va de même des anthropologues, même s'il me semble que ce type de travail pourrait être compatible avec les analyses d'A.R. Radcliffe-Brown. Les deux spécialités restent trop souvent prisonnières des comparaisons douteuses Orient-Occident. L'école durkheimienne de l'*Année sociologique* est sans doute le courant qui s'est le plus rapproché d'un succès dans ce domaine.

18. Blaut 1993, 2000.

19. Frank 1998.

20. Pomeranz 2000.

21. Hobson 2004.

22. Fernandez-Armesto 1995.

23. Howard 2000 ; Brotton 2002.

24. Pour une étude détaillée, voir Goody 2003.

25. Adams 1966.

26. Burke 1978, p. 3.

I
SCIENCE ET CIVILISATION DANS L'EUROPE RENAISSANTE : JOSEPH NEEDHAM

1. La distorsion ne concerne bien sûr que certains aspects. Je suis, pour l'essentiel, en accord total avec ce qu'ils écrivent.

2. Brotton 2002, pp. 138-139.

3. Les premiers tableaux de Van Eyck (début du XV^e^ siècle) portent trace de l'influence de la peinture miniaturiste bourguignonne.

4. Au XIV^e^ siècle, selon Letts 1926, p. 23. Elle comptait, selon toute probabilité, entre 40 000 et 50 000 habitants — de 100 000 à 150 000 selon les chroniqueurs.

5. Brotton 2002, p. 20.

6. Brotton 2002, p. 25.

7. Brook et Blue 1999, pp. 91-92.

8. Brook et Blue 1999, p. 82.

9. Brook et Blue 1999, p. 115.

10. Bloom 2001, p. 36.

11. Les Européens ont souvent critiqué l'absence d'alphabet des Chinois. On ignore au juste quelle différence l'existence d'un alphabet aurait introduite dans les sciences naturelles.

12. Je trouve problématique l'affirmation de Brotton selon laquelle il n'y aurait pas eu, « au XV^e^ siècle, de barrières géographiques ou politiques nettes entre l'Orient et l'Occident ». C'est seulement au XIX^e^ siècle, selon lui, qu'aurait pris forme la « croyance en une séparation culturelle et politique totale entre l'Orient islamique et l'Occident chrétien, dont l'effet fut d'occulter l'existence d'un échange fluide de marchandises, d'objets d'art et d'idées entre les deux cultures ». De même que celle de Bernal, qui considère la séparation comme liée à l'impérialisme, cette datation me semble beaucoup trop tardive. Les échanges avaient commencé bien plus tôt, mais un esprit sombre soufflait aussi, qui voyait une opposition sur le front religieux, comme en témoignent l'expulsion des Maures, les pogroms à l'encontre des Juifs et, réciproquement, les attaques menées contre les communautés chrétiennes.

13. Needham 2004, p. 63.

14. Les mots en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte. (*N.d.T.*)

15. Needham 2004, xxiv.

16. Needham 2004, p. 68.

17. Needham 1954, xxx.

18. Needham 2004, p. 211.

19. Needham 2004, p. 210.

20. *Ibid.*

21. Needham 2004, p. 211.

22. L'expression « féodalisme bureaucratique » fut utilisée par l'historien marxiste japonais Moritani Katsumi (Brook et Blue 1999, p. 138).

23. Je suis redevable de ces précisions à Joseph McDermott.

24. Needham 2004, p. 9.

25. Needham 2004, p. 18.

26. Le système de lignage chinois (1500-1950) n'avait pas d'équivalent en Europe, mais le travail de Faure (1989) invite à penser qu'il n'a nullement entravé les progrès commerciaux, contrairement à ce que laisse entendre Weber. La Chine d'outremer en témoigne assurément.

27. Needham 2004, p. 61.

28. Needham 2004, p. 50.

29. Needham 2004, p. 8 note 22.

30. Cf. Zurndorfer 2004, p. 195.

31. Zurndorfer 2004, p. 193.

32. Zurndorfer 2004, pp. 234-235. Il ne faut pas prendre l'expression d'« archives personnelles » trop à la lettre. Ainsi que me l'a fait remarquer Joseph McDermott, il s'agit de livres de guildes marchandes, de registres de comptes, et de rien de plus personnel. Toujours selon McDermott, on aurait tort de considérer les marchands chinois comme une classe « mercantile » au sens propre du terme, puisqu'elle incluait aussi des lettrés.

33. Zurndorfer 2004, p. 214.

34. Selon Joseph McDermott, les marchands n'auraient pas vu cette autonomie d'un bon œil, dans la mesure où elle aurait pu les conduire à la banqueroute.

35. Selon Smith (1991, p. 9), le rôle important qu'aurait joué l'État dans le commerce, au début de la dynastie Sung, contiendrait les germes du « capitalisme ».

36. Needham 2004, p. 59.

37. Blue 1999, p. 94.

38. Brook 1999, p. 130 et suivantes.

39. Wittfogel 1931, p. 57.

40. Godelier 2004 ; Hobsbawm 1968.

41. Brook et Blue 1999, p. 153.

42. Needham 2004, p. 28.

43. Un tableau publié dans le volume consacré aux employés et artisans de Chine et d'Occident permet de repérer, en effet, aussi bien les moments de fusion que les moments où l'Occident a repris l'avantage sur le plan scientifique (ce sont les moments dits de « dépassement »). Needham 1970.

44. Needham 2004, p. 22.

45. Needham 2004, p. 60.

46. Needham 2004, p. 55.

47. *Ibid*.

48. Needham 2004, p. 58.

49. Goody 1986, pp. 82 *sqq*.

50. Needham 2004, p. 57.

51. Needham 2004, pp. 57-58.

52. Needham 2004, p. 52.

53. On se reportera à Brook et Blue 1999, p. 138, pour les usages antérieurs du concept de « féodalisme bureaucratique » appliqué à la Chine. Il résulte, de la controverse qui opposa les spécialistes de l'histoire sociale entre 1928 et 1937, que le pouvoir impérial chinois est considéré comme « féodal », même si certains ont préféré le dire « despotique ».

54. Needham 2004, xxx.

55. Needham 2004, xxix.

56. Goody 1996a, p. 82 *sqq*.

57. Needham 2004, p. 209.

58. Wallerstein 1992.

59. Goody 1962, p. 335.

60. Needham 2004, p. 62.

61. Needham 2004, p. 60.

62. Needham 2004, p. 93, citant Pallis et Lynn White.

63. Goody 1998, p. 211.

64. Goody 1997.

65. Needham 2004, xxviii.

66. Wallerstein 1999, p. 20.

67. Needham 2004, p. xx.

68. Ong 1974.

69. Elvin 2004, p. xxvii.

70. Needham 2004, p. 50.

71. Elvin 2004, p. xxxiv.

72. Needham 2004, p. 84.

73. Il fut un temps où Needham attribuait au daoisme un rôle central dans l'histoire de la science chinoise, mais c'est une idée qui n'a plus cours aujourd'hui.

74. Needham 2004, p. 85. Je souligne.

75. Needham 2004, p. 69.

76. Voir de quelle manière Needham (2004, p. 51) nie la notion de « réémergence ».

77. Needham 2004, p. 65.

78. Les effets de la révolution socio-économique chinoise sur l'histoire de la Chine sont analysés *in* Brook et Blue 1999, p. 155 *sqq*.

II
LE VOL DE LA « CIVILISATION » : NORBERT ELIAS ET L'ABSOLUTISME EUROPÉEN

1. Huntington 1996.

2. *Über den Prozess der Zivilisation*, 1939 (ouvrage paru en français en deux tomes, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; et *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975).

3. Childe 1942.

4. Elias 1973 et 1975 [1939].

5. J'ai rédigé une première version de ce chapitre, sous forme de commentaire ethnographique, lors de ma rencontre avec Elias au Ghana — le contexte étant une série d'entretiens dans lesquels il évoque ses souvenirs de ce pays. Cela m'a amené à réfléchir plus avant sur la question de l'approche sociologique et anthropologique suscitée par son séjour africain et à rattacher cette expérience à ce qu'il a décrit du « processus civilisateur ». Plus tard, on m'a invité à développer cette dernière série de remarques, à la replacer dans le cadre plus général de ses positions théoriques et de celles d'autres grands spécialistes contemporains de l'histoire sociale.

6. Kant 1784 ; Elias 1973 [1939], p. 18.

7. Elias 1973 [1939], p. 12.

8. Elias 1973 [1939].

9. Elias 1973 [1939], traduction modifiée.

10. Elias, en fait, avait travaillé avec le frère de Max Weber, Alfred, et fait partie du cercle de Marianne Weber à Heidelberg. Il était aussi devenu l'assistant du sociologue Karl Mannheim, qu'il retrouva plus tard à Londres. C'est à cette école qu'Elias doit la démarche qu'il applique au sujet fascinant des « bonnes manières ». Lui tenait aussi à cœur, comme nous l'avons vu, l'évolution des modèles sociaux sur la longue durée. C'est un problème certes légitime, mais le point de vue de Parsons, qui voit quelque profit à soumettre l'action sociale à une analyse synchronique, ne l'est pas moins. Au reste, Elias rejette l'analyse diachronique, telle que la pratiquaient Comte, Spencer, Marx ou Hobhouse — au motif que les preuves documentaires manquent, d'une part, et d'autre part en raison d'une idéologie qui veut que le développement soit toujours un processus qui tend vers le mieux, un mouvement en direction du progrès.

11. Pomeranz, 2000, p. 8.

12. Mennell 1985, pp. 15-16.

13. Elias 1975 [1939], pp. 183 *sqq*.

14. Mennell 1985, p. 331.

15. Une critique plus élaborée d'Elias a été proposée par Hans-Peter Dürr, auquel Mennell et Goudsblom (1977) ont à leur tour répliqué de manière sensible. À mon sens, on se trompe en voulant donner d'Elias l'image de quelqu'un qui s'intéresse, intellectuellement ou empiriquement, à l'Orient et à l'autre. Comme j'ai cherché à le montrer, Elias adopte d'emblée, dans les remarques introductives de son livre comme dans le récit de son expérience africaine, une perspective weberienne, et il ne parvient jamais à dépasser sa vision eurocentriste. Dans leurs commentaires ultérieurs, Mennell et Goudsblom ont infléchi les théories d'Elias : Mennell, en soulignant l'existence d'un processus complémentaire de « décivilisation », et Goudsblom en ramenant la « civilisation » non plus simplement au XVI^{e} siècle et à la « formation de l'État », ni même à la révolution urbaine de l'âge du bronze, mais à la découverte du feu, en quoi d'aucuns voient la naissance de la culture. La première modification apportée aux théories d'Elias tient compte de son expérience du nazisme ; la seconde, de l'exclusion du Ghana et du *Naturvolk*. L'une et l'autre montrent bien la pertinence de ma critique et s'écartent sensiblement, me semble-t-il, de ce qui fait la ligne directrice de l'argumentation d'Elias.

16. Elias 1973 [1939].

17. Elias 1973 [1939].

18. Elias 1973 [1939].

19. Elias 1973 [1939], p. 11.

20. Elias 1973 [1939], p. 49.

21. Elias parle d'une sociogenèse du concept de civilisation, des institutions (l'absolutisme), et même de lois sociogénétiques. Il semblerait qu'il fasse référence à l'origine *sociale* de ces divers phénomènes.

22. Elias 1973 [1939], Préface (non reprise dans l'édition française).

23. Voir, par exemple, pp. 47-48.

24. Elias 1975 [1939], pp. 99 *sqq*.

25. Anderson 1974b.

26. Elias 1973 [1939], p. 247. Bien qu'aucune référence précise ne soit faite à Freud dans l'édition originale, une note infrapaginale ajoutée plus tard vient combler la lacune et dire la dette envers le père de la psychanalyse.

27. Freud 1927.

28. Strachey 1961, p. 60.

29. Strachey 1961, p. 6.

30. Freud 1927.

31. Elias 1973 [1939], pp. 241 *sqq*.

32. Freud 1927, p. 134.

33. Freud 1933.

34. Freud 1964, p. 214.

35. McMullen 1999.

36. Elias 1973, pp. 270-271.

37. Plusieurs commentaires ont été faits sur cet aspect non négligeable du travail d'Elias. Voir E. Le Roy Ladurie, *Le Figaro*, 20 janvier 1997 et *Saint-Simon* (Paris, 1997) ; Gordon 1994 ; et, pour sa défense, Roger Chartier 2003.

38. Fernandez-Armesto 1995, p. 20.

39. Fernandez-Armesto 1995, p. 22.

40. Elias 1975, traduction modifiée ; je souligne.

41. Lee et Wang 1999.

42. Elias 1975 [1939], p. 203.

43. Pomeranz 2000.

44. Goody 1996, 2004.

45. Elias 1975 [1939], pp. 203-204.

46. Elias 1975 [1939], p. 206.

47. Elias 1975 [1939], p. 31.

48. L'introduction n'a pas été reprise dans l'édition française.

49. Blaut 2000.

50. Comme pour la plupart des auteurs, certaines positions ont été révisées au fil du temps. Je ne considère ici que la version originale du travail d'Elias.

51. Elias 1973, p. 200.

52. Elias 1973, traduction modifiée.

53. Elias 1973, traduction modifiée.

54. Parsons 1937.

55. Elias 1975, traduction modifiée.

56. Elias 1975, traduction modifiée.

57. Elias 1975, traduction modifiée.

58. Elias 1975, traduction modifiée.

59. Braudel 1979, I, p. 371.

60. Cabanès, 1954.

61. Braudel 1979, I, p. 371.

62. Braudel 1979, I, p. 513.

63. Braudel 1979, I, p. 372.

64. Braudel 1979, I, chapitre 13.

65. Elias 1991, p. 87.

66. Elias 1991, p. 90.

67. Elias 1991, p. 89.

68. Elias 1991, p. 90.

69. Elias 1991, p. 92.

70. J'ai brièvement rencontré Norbert Elias alors qu'il détenait la chaire de sociologie de l'université Legon d'Accra. Cela devait être en 1964. Il me fit l'effet d'un chercheur profondément tributaire de l'expérience européenne et résolument fidèle aux catégories weberiennes, du moins lorsque nous nous mîmes à parler des systèmes politiques locaux. Il n'avait guère lu sur cet endroit « nouveau » pour lui, qui suscitait un immense intérêt de la part de la communauté intellectuelle de l'époque, et ce qu'il savait, il l'avait appris grâce à ses « expéditions sur le terrain », comme il disait — lesquelles consistaient à se rendre dans un village, accompagné de son chauffeur et de ses étudiants. J'étais moi-même peu au fait des recherches universitaires concernant les « cultures autres ». En tant qu'anthropologue ayant passé quelques années dans les villages ghanéens, je me méfiais de cette idée de « travail sur le terrain » et de ce qui m'apparaissait comme une sociologie non comparatiste, eurocentrée. J'avais moi-même travaillé avec des spécialistes de sociologie comparée — George Homans (qui était aussi historien) et Lloyd Warner (qui était aussi anthropologue). Tous deux s'attachaient à prendre en compte la totalité des conduites humaines. Pour des raisons similaires, je trouvais très contestable l'idée qu'on puisse déduire quoi que ce soit de décisif d'une collection informelle d'« art » africain provenant de marchands itinérants. D'une manière générale, je trouvais impossible d'approuver l'acquisition et l'exportation d'objets africains dont on ne connaissait ni ne comprenait l'usage. Cela me rappelait trop tous ces prédateurs des tribus universitaires qui, sous prétexte de conservation, préfèrent acquérir et exhiber plutôt que d'apprécier le contexte culturel ou de chercher à comprendre la signification des objets pour les acteurs eux-mêmes. La plupart des étrangers s'étaient constitué une collection d'objets d'art — ce qui n'était pas bien difficile, étant donné que chaque soir, des entrepreneurs hausa venaient avec leur marchandise dans les bungalows de style colonial qu'occupaient les résidents du campus. Ces transactions signèrent la totale décontextualisation et marchandisation de l'art

africain, mais offrirent aux étrangers quelque chose de tangible à rapporter chez eux.

III
LE VOL DU « CAPITALISME » : BRAUDEL ET L'HISTOIRE COMPARÉE UNIVERSELLE

1. L'essai de Weber sur la comparaison, qui a été traduit sous le titre « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », constituait les remarques introductives du nouveau comité éditorial de la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Il y expliquait que la différence entre sciences « naturelles » et sciences « culturelles » tient à ceci que « la signification d'un phénomène culturel présuppose la mise en relation du phénomène avec *l'idée de valeur*. Le concept de culture est un concept de valeur. La réalité empirique ne devient pour nous "culture" que dans la mesure où nous la relions à l'idée de valeur » (Weber 1949). L'argumentation de Weber procède du besoin de distinguer radicalement le « savoir empirique » des « jugements de valeur ». Ce sont là deux thèmes importants de réflexion, même si les « valeurs suprêmes qui sous-tendent l'intérêt pratique sont et resteront toujours d'une importance capitale dès lors qu'il s'agit de déterminer l'objet sur lequel se porte l'activité analytique dans le champ des sciences culturelles ». Mais ce qui vaut pour nous « doit aussi valoir pour les Chinois » (Weber 1949).

2. Weber 1949.

3. Weber 1949.

4. Tylor 1881.

5. Parsons 1937.

6. Fernandez-Armesto 1995, p. 238.

7. Wallerstein 1974.

8. Goody 2004, chapitre 1.

9. Braudel 1979.

10. Braudel 1979.

11. Braudel 1979.

12. Braudel 1979, I, p. 9.

13. Braudel 1979.

14. Braudel 1979, I, p. 273.

15. Braudel 1979, I, p. 280.

16. Braudel 1979, I, p. 283.

17. Braudel 1979, I, p. 207.

18. Braudel 1979, I, pp. 221 *sqq*.

19. Braudel 1979, I, p. 230.

20. Braudel 1979, I, p. 322.

21. Braudel 1979, I, p. 325.

22. Braudel 1979, I, p. 352.

23. Bray 2000.

24. Say 1829.

25. Braudel 1979, I, p. 355.

26. Braudel 1979, I, p. 357.

27. Braudel 1979, I, pp. 363-364.

28. Braudel 1979, I, p. 365.

29. Braudel 1979, I, p. 366.

30. Braudel 1979, I, pp. 475 *sqq*.

31. Goody et Gandah 2002.
32. Braudel 1979, I, p. 331.
33. *Ibid*.
34. Braudel 1979, I, p. 381.
35. Braudel 1979, I, p. 381.
36. Braudel 1980, II, p. 252.
37. Braudel 1980, II, p. 264.
38. Hobson 2004, pp. 201 *sqq*.
39. Braudel 1979, I, p. 383.
40. White 1962.
41. Braudel 1979, I, p. 424.
42. *Ibid*.
43. Braudel 1979, I, p. 497.
44. Braudel 1979, I, p. 453.
45. Braudel 1979, I, p. 507.
46. Braudel 1979, I, p. 510.
47. Braudel 1979, I, p. 512.
48. Braudel 1979, I, p. 515.
49. Braudel 1979, I, p. 518.
50. Braudel 1979, I, p. 466.
51. Braudel 1979, I, p. 524.
52. Braudel, 1979, I, pp. 547 *sqq*.
53. Braudel, 1979, I, p. 568.
54. Goitein 1967.
55. Braudel, 1979, I, p. 580.
56. Braudel, 1979, I, p. 582.
57. Braudel, 1979, I, p. 547.
58. Braudel, 1979, I, pp. 582-583.
59. Braudel, 1979, I, p. 584.
60. Sombart 1930.
61. Braudel, 1979, I, p. 586.
62. Braudel, 1979, I, p. 587.
63. Braudel, 1979, I, p. 591.
64. Braudel, 1979, I, p. 596.
65. Goody 1996, p. 138.
66. L'activité capitaliste intéressait aussi les villages, notamment lorsque ceux-ci fournissaient à la fois l'énergie hydraulique et la main-d'œuvre permettant de faire fonctionner les moulins, chose fréquente, au XIX^e^ siècle, dans le sud de la France et dans l'est des États-Unis.
67. Braudel, 1979, I, p. 634.
68. Cette explication interactive de l'évolution sociale présente néanmoins l'inconvénient de ne pas rendre compte des développements parallèles intervenus au Nouveau Monde. Or la civilisation urbaine a aussi pris forme dans ce lieu relativement isolé. Bien que l'interaction soit chose importante, il ne faut pas négliger la logique des développements internes. Elle joue assurément dans certaines entreprises commerciales ou artistiques.
69. Braudel, 1979, I, p. 596.
70. Braudel, 1979, I, p. 597.

71. Braudel, 1979, I, p. 584.

72. Pomeranz 2000 ; Habib 1990.

73. Braudel 1980, II, p. 102.

74. Braudel 1980, III, p. 419.

75. Braudel, 1979, I, p. 642.

76. Braudel 1979, I, p. 9.

77. Baudel 1980, II, p. 329.

78. Braudel 1980, II, pp. 358-359.

79. Dobb 1954.

80. Il n'empêche que pendant longtemps, une bonne part de la richesse de l'Europe alla aux activités religieuses, ne s'investissant guère dans les biens terrestres.

81. Braudel 1980, II, p. 112.

82. Braudel 1980, II, p. 105.

83. Braudel 1980, II, p. 106.

84. Braudel 1980, II, p. 108.

85. Braudel 1980, II, p. 108.

86. Braudel 1980, II, p. 110.

87. Braudel 1980, II, p. 113.

88. Van Leur 1955.

89. Constable 1994, pp. 67 *sqq*.

90. Braudel 1980, II, p. 102.

91. Braudel 1980, II, p. 518.

92. Braudel 1980, II, p. 519.

93. Braudel 1980, II, p. 520.

94. Braudel 1980, II, p. 524.

95. Braudel 1980, II, p. 525.

96. Braudel 1980 III, p. 29.

97. Rowe 1984.

98. Gillion 1968.

99. Ho Ping-ti 1954.

100. Chan 1977.

101. Voir Ching-Tzu Wu 1973.

102. Voir, par exemple, Chesneaux 1976.

103. Bien que le Parti communiste, en 1928, ait décrit la Chine du passé comme assujettie à un régime mi-féodal, mi-colonial (Brook 1999, pp. 134 *sqq*.), le féodalisme chinois a toujours été associé à l'idée de « souveraineté parcellisée », ce qui en ferait une phase du pré-capitalisme universel.

104. Braudel 1980, II, p. 528.

105. Braudel 1980, II, p. 522.

106. Braudel 1980, II, p. 534.

107. Braudel 1980, III, p. 48.

108. Braudel 1980, III, p. 69.

109. Braudel 1980, II, p. 498.

110. Braudel 1980, II, p. 129.

111. Zan 2004, p. 149.

112. *Ibid*.

113. Concina 1987.

114. Chandler 1977.

115. Braudel 1980, II, p. 409.

116. Duby 1996.

117. Braudel 1980, II, p. 425.

118. Braudel 1980, II, p. 449.

119. *Ibid*.

120. Braudel 1980, II, p. 410.

121. Braudel 1980, II, p. 459.

122. *Ibid*.

123. Braudel 1980, II, p. 425.

124. Peter Burke fait observer que, selon Braudel, la croissance démographique de l'Europe pré-moderne aurait suivi grosso modo la même courbe que celle de la Chine, du Japon et de l'Inde, ce qui semble indiquer une certaine synchronicité dans d'autres domaines.

125. Braudel 1980, III, p. 26.

126. Braudel 1980, III, p. 535.

127. Braudel 1980, III, p. 538.

128. Braudel 1980, II, p. 514.

129. Braudel 1980, II, p. 515.

130. *Ibid*.

131. Braudel 1980, II, p. 378.

132. Braudel 1980, II, p. 380.

133. Braudel 1980, II, p. 197.

134. Braudel 1980, II, p. 382.

135. Braudel 1980, III, p. 73.

136. Braudel 1980, III, p. 74. (Lopez, en 1971, a parlé d'une « Révolution commerciale ».)

137. Braudel 1980, II, p. 494.

138. Braudel 1980, II, p. 471.

139. Braudel 1980, II, p. 153.

140. Braudel 1980, II, p. 508.

141. Braudel 1980, III, p. 534.

142. Wrigley 2004.

143. Wrigley 2004, pp. 23-24.

144. Wrigley 2004, p. 62.

IV
QUI A VOLÉ QUOI ? LE TEMPS ET L'ESPACE

1. Voir, en particulier, les termes initiaux du débat *in* C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914*, Oxford, 2004.

2. Fernandez-Armesto 1995.

3. Goody 1968.

4. Makdisi 1981, p. 2.

5. Goody 1998.

6. Needham 2004, p. 14. Selon Needham, en se revendiquant comme les inventeurs exclusifs du foliot à

verge, les Européens ne font que chercher à sauver la face, à redéfinir la question des origines à leur profit, comme pour l'aiguille magnétique ou le gouvernail axial (p. 73).

7. Lewis 2002, pp. 130-131.

8. Needham 1965.

9. Goody 2003b.

10. Fernandez-Armesto 1995, p. 110.

11. Crane 2003.

12. Boas 1904, p. 2.

13. E. Gilson, par exemple, réserve une petite section de sa *Philosophie au Moyen Âge* (1997) aux philosophies arabe et juive à cause de l'influence directe qu'elles ont eue sur l'Europe (réduite à l'Andalousie, du reste).

14. Goody 1972b ; Goody et Gandah 1980, 2003.

15. Needham 1965.

16. Cf. Goody 1972b ; Goody et Gandah 1980, 2003.

17. Goody 1972.

18. Daniel 1943.

V
L’INVENTION DE L’ANTIQUITÉ

1. Goody et Watt 1963 ; Finley 1970, p. 6.

2. Je me réfère aux dates standard. Selon certains spécialistes, la transmission s’est opérée beaucoup plus tôt.

3. Said 1995, pp. 56-57.

4. Briant 2005, p. 14.

5. Villing, « Persia and Greece », *in* Curtis et Tallis 2005, p. 9.

6. Nous renvoyons à Fowden 2002 pour un commentaire particulièrement précieux, et récent, sur la fin de l’Antiquité.

7. Southall 1998, pp. 17, 20.

8. Childe 1964, « Même la résistance à l’impérialisme engendre une “économie de l’âge du bronze” dépendante du commerce, au moins pour les armes [...] »

9. *Ibid*., pp. 248-250.

10. L’opposition « barbare »/ « civilisé » est essentielle dans la perception que les Grecs (entre autres peuples) avaient des peuples tribaux et les a conduits à dévaloriser les autres acteurs. Tous les auteurs grecs ne considéraient pas que le monde fût divisé entre Grecs et barbares, cependant. Pour certains, tous les humains étaient semblables, mais « les guerres médiques vinrent donner de l’“Autre” une image essentiellement négative » (von Staden 1992, p. 580). D’autres auteurs — de même que certains spécialistes aujourd’hui — avouent leur dette envers d’autres civilisations antiques (cette question est traitée avec sensibilité par von Staden dans son ouvrage de 1992). Je commente ici une opinion tenace.

11. Ibn Khaldun 1967 [1377].

12. Durkheim 1893.

13. Osborne 1996.

14. *Ibid*., p. 3.

15. *Ibid*., p. 32.

16. Evans 1921, p. 35.

17. Goody 1987.

18. Voir von Staden 1992 pour une analyse complète et sensible de cette question.

19. Goody 1987, p. 60 *sqq*.

20. Lénine 1962.

21. Bernal 1991, p. 4.

22. Goody 1987.

23. Eisenstein 1979.

24. Finley 1970, p. 140.

25. Pour une reconsidération récente de la civilisation des temples-palais de Mésopotamie, voir Stein 1994, p. 13.

26. *Ibid*.

27. Stein 1994, p. 15.

28. Finley 1970, pp. 103-104.

29. Finley 1970, pp. 145-146. L’expression « miracle grec » est en français dans le texte (*N.d.T.*).

30. Finley 1970, pp. 138-139.

31. Finley 1970, p. 141.

32. Finley 1970, p. 142.

33. Goody et Watt 1963. (Traduction française : « Les conséquences de la littératie », *Pratiques*, n° 131-132, décembre 2006, pp. 31-68.)

34. Anderson 1974a, p. 47.

35. Elias 1994a.

36. Finley 1973, p. 147.

37. Osborne 1996, pp. 1-2.

38. Osborne 1996, p. 2.

39. Goody 1972b.

40. Bloch 1975.

41. Bayly 2004.

42. Osborne 1996, p. 3.

43. Osborne 1996, p. 17.

44. Finley 1973.

45. Will 1954.

46. Love 1991, p. 233.

47. Cartledge 1983, p. 5.

48. Finley 1973, p. 27.

49. Finley 1973, p. 28.

50. Mann 1986, p. 185.

51. Finley 1973, p. 186.

52. Cartledge 1983, pp. 5-6.

53. Polanyi 1957. Polanyi K., Arensberg C.M., Pearson H.W. (eds) (1957), *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press. Traduction de Claude et Annie Rivière, *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse (1975).

54. Will 1954.

55. Gledhill et Larsen 1982, p. 214.

56. Adams 1966, p. 164.

57. Voir, par exemple, Coquery-Vidrovitch 1978 sur la question du « mode de production africain ».

58. Garnsey, Hopkins et Whittaker 1983.

59. Snodgrass 1983, pp. 16 *sqq*.

60. Snodgrass 1983, p. 26.

61. Snodgrass prétend (mais on peut en douter) que le passage à l'agriculture se fit très facilement pour les Phéniciens.

62. Hopkins 1983, p. x.

63. Snodgrass 1983, p. 20.

64. Hopkins 1983, p. xxi.

65. Tandy 1997, p. 4.

66. Tandy 1997, p. 230.

67. Tandy 1997, pp. 8.

68. Bohannan et Dalton 1962.

69. Love 1991, p. 18 *sqq*.

70. Marx, *Le Capital*.

71. Polanyi 1947.

72. Le préhistorien marxiste Gordon Childe souligne constamment ces pratiques (cf., par exemple, *What Happened in History ?*, 1964, p. 190), où il attribue la diffusion de l'alphabet à une « corporation

internationale de marchands ».

73. Finley 1973.

74. Polanyi 1957.

75. Goody 1996a.

76. Mossé 1983, p. 56.

77. Millett 1983, p. 37.

78. Gledhill et Larsen 1952, p. 203.

79. Finley 1973.

80. Tandy 1997.

81. Millett 1991.

82. E.E. Cohen 1992.

83. Polanyi 1957, p. 59.

84. Gledhill et Larsen 1982, p. 203.

85. Gledhill et Larsen 1982, p. 209.

86. Marx 1973, p. 105 ; Gledhill et Larsen 1982, p. 24.

87. Childe 1964, p. 97.

88. Childe 1964, pp. 105-106.

89. Cartledge 1983, p. 14.

90. Finley 1970, p. 101.

91. Meier 1990.

92. Žižek 2001.

93. Finley 1985, p. 14.

94. Fortes et Evans-Pritchard 1940.

95. Oppenheim 1964.

96. Thapar 1966. Dans un ouvrage plus récent (2000), Thapar, brossant à grands traits le portrait de l'Inde ancienne, aborde brièvement la question de la société « tribale » sous l'angle de l'évolution, comme elle l'avait déjà fait dans son essai intitulé *From Lineage to State*, qui analyse le passage d'une forme à l'autre. C'est là un cadre de référence tout à fait valable, mais il laisse de côté un double problème : en effet, outre le fait que les lignées persistent à l'intérieur des États, les sociétés « tribales » coexistent avec les États. Thapar passe donc sous silence la question de l'« articulation » des différents systèmes politiques, situation qui offre aux habitants le choix d'autres modèles (comme au Ghana septentrional). Je ne suis pas en train de dire que les procédures de représentation des sociétés « tribales » sont transférables à des systèmes plus complexes. Je souligne seulement le fait que non seulement des alternatives coexistent, mais elles peuvent même stimuler ce qui m'apparaît comme une inclination humaine largement répandue : le désir de représentation.

97. Hobsbawm 1959, 1972.

98. Finley 1970, p. 107.

99. Finley 1985, p. 19.

100. Davies 1978, pp. 23, 64.

101. Castoriadis 1991, p. 268.

102. Goody et Watt 1963.

103. Pour un exemple de société encore plus simple, voir Barnard 2004.

104. Lancel 1997, p. 118.

105. Polybe, VI, p. 51 ; Lancel 1997, p. 118. Malheureusement, la majeure partie de l'histoire de Polybe a été perdue.

106. Astour 1967, p. 358.

107. Astour 1967, p. 359, n. i.

108. Oppenheim 1964.

109. Adams 1966, p. 140.

110. Finley 1970.

111. L'absence de preuves documentaires fait obstacle à une connaissance approfondie de la société carthaginoise, ce qui n'est pas le cas pour les autres sociétés européennes de l'époque classique. Cette absence s'explique sans doute par la destruction ou l'éparpillement des bibliothèques (Lancel 1997, pp. 358-359). Aristote, lui aussi, « faisait l'éloge des principes démocratiques en usage à Carthage » (Fantar 1995, p. 52), qui élisait un Sénat auquel de nombreuses responsabilités étaient confiées, une assemblée populaire composée de magistrats (*sufetes* ou *shophat*) renouvelables chaque année. Fantar décrit Carthage comme une cité « profondément démocratique, privilégiant les structures de type collégial » (p. 57). Le pouvoir personnel y était haï et la tyrannie condamnée ; l'autorité de la loi était respectée, tout comme étaient reconnus les droits de l'individu, pour lesquels le mot de « liberté » est approprié.

112. Berlin 1958 ; Finley 1985, p. 6.

113. Lewis 2002, p. 177.

114. Finley 1960, p. 164.

115. Love 1991.

116. Adams 1966, pp. 103-104.

117. Adams 1966, pp. 96-97.

118. Finley 1960, p. 69.

119. Finley 1960, p. 155.

120. Selon Bernal, la « société esclavagiste » daterait de l'époque où les peuples marins avaient envahi le littoral levantin ; les cités monarchiques mais commerciales de l'âge du bronze auraient alors été remplacées par les cités dominées par le temple (1991, p. 8).

121. Childe 1964, p. 224.

122. Malinowski 1947.

123. Gluckman 1955 ; 1965.

124. Cohen 2004, p. 41.

125. Love 1991, p. 15.

126. Sur ce problème général du collectif et de l'individuel et sur la manière dont cette dichotomie grossière a entravé l'analyse historienne et sociologique, voir Goody 1996a, p. 17.

127. Bernal 1987, 1991.

128. Bernal 1987, p. 72.

129. Bernal 1987, p. 442.

130. Goody 2003b.

131. Bietak 2000, p. 40.

132. Davies et Schofield 1995 ; Sherratt 2000.

133. Cf. P. Warren, « Minoan Crete and Pharaonic Egypt », *in* Davies et Schofield 1995, p. 8.

134. Freud 1964 [1939], p. 108.

135. Voir aussi l'ouvrage publié par son collègue Astour, en 1967, et celui de Ward, en 1971.

136. Bernal 1987, p. 416.

137. Bernal 1991, p. 6.

138. Jidejian 1996, p. 66.

139. Pour une analyse prudente des liens qui unissaient l'Égypte à l'Égée entre 2200 et 1900 avant J.-C., voir Ward 1971, en particulier pp. 119 *sqq*.

140. Bernal 1991, p. 6.

141. Childe 1964, chapitre 9.

142. Goody 1977.

143. Needham, *Science and Civilization in China*, 1954 (traduction française par F. Obringer, *Science et civilisation en Chine : une introduction*, Paris, Éditions Philippe Picquier, 1998). Telle n'est pas toujours la conclusion de Needham, qui a tendance à considérer que la « science moderne » émerge uniquement en Occident, pour des raisons qui remontent aux Grecs. Cette hypothèse fait l'objet d'un commentaire dans un chapitre ultérieur.

C'est un thème que G.E.R. Lloyd a abordé de manière sensible, selon un angle de vue différent, dans son ouvrage de 1979, *Magic, Reason and Experience : Studies in the Origins and Development of Greek Science*.

VI
LE FÉODALISME : UNE TRANSITION VERS LE CAPITALISME OU L'EFFONDREMENT DE L'EUROPE ET LA DOMINATION DE L'ASIE ?

1. Strayer 1956, p. 15.

2. M. Postan, Avant-propos, *in* Bloch 1961.

3. Slicher van Bath 1963, p. 31.

4. Southall 1998.

5. Childe 1964 , p. 283.

6. Le concept de « déclin » est ici utilisé en référence à certains critères précis (par exemple, le degré d'alphabétisation) et doit être compris dans le contexte de la distinction, établie au chapitre 1, entre « progression » et « progrès ». Le concept de progrès implique un jugement de valeur concernant une supériorité dans tous les domaines. Celui de progression s'affranchit de l'idée d'une absolue relativité dans toutes les sphères et admet l'existence d'un mouvement s'opérant dans certains domaine, par exemple dans les modes de production ou les modes de communication.

7. La section qui suit fit l'objet d'une conférence donnée en mars 2004 à Aix-en-Provence, dans le cadre des Conférences Germaine Tillion.

8. Petit 1997, p. 336.

9. McCormick 2001, p. 10.

10. Childe 1964, p. 290.

11. Ward-Perkins 2000, p. 382.

12. Ward-Perkins 2000, p. 360.

13. Goitein 1999.

14. Van Leur 1955.

15. Geertz 1979, Weiss et Westermann 1998.

16. Singer 1950, p. 215.

17. Guthrie et Hartley 1977, p. 890.

18. Voir Reynolds et Wilson 1974, pp. 122 *sqq*.

19. Browning 1979, p. 16-18.

20. Cameron 2000.

21. McCormick 2001. Voir aussi Spieser 1985.

22. Miller 1969.

23. Ghosh 1992.

24. Gurukkal et Whittaker 2001.

25. Caskey 2004, p. 9.

26. Caskey 2004, p. 8.

27. Hodges et Whitehouse 1983.

28. C’est un point qui, repris par Hodges et Whitehouse (1983), avait déjà été souligné par le Belge Henri Pirenne, dans son ouvrage de 1939.
29. Constable 1994.
30. Frank 1998.
31. Whitby 2000, p. 300.
32. Whitby 2000, p. 305.
33. Wickham 1984, p. 20.
34. Anderson 1974b, p. 418.
35. Anderson1974b, p. 420.
36. Anderson 1974a, p. 136.
37. Anderson 1974a, p. 137.
38. Childe 1964, p. 280.
39. Childe 1964, pp. 209, 268.
40. Anderson 1974a, pp. 132-133.
41. White 1970.
42. Boserup 1970.
43. Childe 1964, p. 244.
44. Childe 1964, p. 276.
45. Mintz et Wolf 1950.
46. Anderson 1974a, p. 47.
47. Bonnassie 1991.
48. McCormick 2001.
49. Slicher van Bath 1963, p. 37.
50. Hopkins 1983, pp. 70-71.
51. Hopkins 1983, p. xvi.
52. Slicher van Bath 1963, p. 69.
53. Slicher van Bath 1963, p. 70.
54. Hobson 2004, pp. 50 *sqq*.
55. Coulbourn 1956 ; Goody 1971.
56. Anderson 1974a, p. 139.
57. McCormick 2001, p. 7.
58. McCormick 2001.
59. McCormick 2001, p. 9.
60. McCormick 2001, p. 10.
61. Fowden 2002.
62. Fowden 2002, p. 684.
63. Barthélemy 1996, p. 197.
64. White 1996, p. 218.
65. Barthélemy 1996, p. 196.
66. Anderson 1974a, p. 147.
67. Slicher van Bath 1963, p. 30.
68. Maalouf 1984.
69. Anderson 1974a, p. 155.
70. Sur la question de la contribution de l’Islam à l’agriculture, je renvoie à Watson 1983 et Glick 1971.
71. Elvin 1973, p. 129.
72. Hobson 2004, p. 56.

73. White 1962 ; Goody 1971.

74. Hobson 2004, p. 105.

75. Goody 2003b, pp. 23-24.

76. Goody 1971, p. 47.

77. Par ce mot de « progrès », j'entends essentiellement, dans ce contexte, les avancées techniques qui peuvent faire l'objet, comme je l'ai suggéré, d'évaluation.

78. Hobsbawm 1964, p. 38.

79. McCormick, 2001, p. 23.

80. Slicher van Bath 1963, p. 34.

81. McCormick 2001, p. 797.

82. McCormick 2001, p. 718.

83. Inalcik 1994, pp. 354-355.

84. Steensgaard 1973.

85. Inalcik 1994, pp. 354-355.

86. Anderson 1974a, p. 191.

87. Elvin 1973, p. 196 ; Poni 2001a et b.

88. Elvin 1973, p. 195.

89. Elvin 1973, p. 198.

90. Cf. Duhamel du Monceau, « L'art de la draperie, l'art de friser les étoffes de laines [...] », *in* t. 7 de la description des *Arts et Métiers*, Paris, 1765.

91. Needham 2004, p. 223, en référence aux maillets hydrauliques.

92. Cardini 2000, p. 38.

93. Voir aussi I. Origo 1989 [1959], *Le Marchand de Prato : Francesco di Marco Datini, La vie d'un banquier toscan au XIV^e siècle*, trad. de l'anglais par Jane Fillion, Paris, Albin Michel.

94. Slicher van Bath 1963, p. 193.

95. Coulbourn 1956.

96. Rattray 1923.

97. Goody 1971.

98. Anderson 1974a, p. 402.

99. Anderson 1974a, p. 408.

100. Anderson 1974a, p. 410.

101. Anderson 1974a, pp. 282-283.

102. Anderson 1974a, p. 275.

103. Sur le féodalisme japonais, voir aussi Bloch 1961, p. 446. Pour Marc Bloch, le type de société que l'on appelle féodale ne se limite pas à l'Europe ; le Japon a lui aussi eu la sienne.

104. Anderson 1974a, pp. 414-415.

105. Anderson 1974b, p. 401.

106. Anderson 1974b, p. 418.

107. Anderson 1974b, p. 417.

108. Anderson 1974b, p. 420.

109. Anderson 1974b, p. 416.

110. Anderson 1974b, p. 415.

111. Anderson 1974b, p. 424.

112. Anderson 1974b, p. 426.

113. Anderson 1974b, p. 429.

114. Goody 1996a.

VII

LE DESPOTISME ASIATIQUE : LE CHERCHER EN TURQUIE OU AILLEURS ?

1. Bodin 1576.
2. Anderson 1974b, p. 398.
3. Bacon 1632.
4. Bernier 1658.
5. Montesquieu 1748.
6. Valensi 1993, p. 71.
7. Valensi 1993, p. 98.
8. *Ibid*.
9. Needham 2004.
10. Wolf 1982.
11. Fernandez-Armesto 1995, p. 245.
12. Confucius 1996, p. 46.
13. Ágoston 2005, p. 6.
14. Setton 1991.
15. Jones 1987.
16. Kennedy 1989.
17. Ágoston 2005, p. 1.
18. Needham 1986b, p. 10.
19. Ágoston 2005, p. 15.
20. Needham 1986b, p. 4.
21. Ágoston 2005, p. 178.
22. Ágoston 2005, p. 181.
23. Ágoston 2005, p. 9.
24. Ágoston 2005, p. 22.
25. Yalman 2001, p. 271.
26. Ágoston 2005, p. 12.
27. Chayanov 1996.
28. Inalcik 1994, p. 143.
29. Inalcik 1994, p. 174.
30. Inalcik 1994, p. 145.
31. Inalcik 1994, p. 104.
32. Inalcik 1994, p. 105.
33. Inalcik 1994, p. 117.
34. Inalcik 1994, p. 126.
35. Inalcik 1994, p. 128.
36. Mundy 2004.
37. Mundy 2004, p. 143.
38. C. Cahen 1992 ; Mundy 2004, p. 147.
39. Elvin 1973, p. 235.
40. Fernandez-Armesto 1995, p. 90.
41. Inalcik 1994, p. 198.
42. Inalcik 1994, p. 213.
43. Braudel 1949. En Europe, l’histoire de la Turquie a souvent été traitée selon une perspective

unilatérale. Dans son travail sur Philippe II, cependant, Fernand Braudel considère que l'Empire islamique fait partie intégrante du monde méditerranéen.

44. Inalcik 1994, p. 3.

45. Inalcik 1994, p. 4.

46. McCormick 2001.

47. Inalcik 1994, p. 275.

48. Childe 1964, p. 249.

49. Reynal 1995.

50. Inalcik 1994, p. 219.

51. Inalcik 1994, p. 218.

52. Selon la thèse de l'économiste allemand Werner Sombart.

53. Selon certaines sources, Lucques aurait implanté ses premiers ateliers de tissage dès le XI^{e} siècle.

54. Arizzoli-Clémentel 1996.

55. E. de Roover, pour son livre *La Sete Lucchesi* (1993), a mené une partie de ses recherches à la cathédrale Saint Paul de Londres.

56. Tognetti 2002, p. 12.

57. H. Kellenbenz, « Le commerce du poivre des Fugger et le marché international du poivre », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, XI (I), 1956, p. 27 ; cité *in* Inalcik 1994, p. 344.

58. Inalcik 1994, p. 353.

59. Schwartz 1985, p. 3.

60. Schwartz 1985.

61. Lewis 2002, p. 107.

62. Hobson 2004, p. 189.

63. Mundy 2004.

64. Fernandez-Armesto 1995, p. 220.

65. Fernandez-Armesto 1995, p. 222.

66. Fernandez-Armesto 1995, p. 223.

67. Fernandez-Armesto 1995, p. 219.

68. Goody 1982, 1993, 1996a.

69. Goody 1976.

70. Goody et Tambiah 1973.

71. Goody 1982.

72. Goody 1982.

73. Chang 1977.

74. Rodinson 1949.

75. Goody 1993.

76. Macfarlane et Martin 2002.

77. Rawson 1984.

78. Singer 1979-1984.

79. Wolf 1982, Needham 2004.

VIII
LE VOL DES INSTITUTIONS : LES VILLES ET LES UNIVERSITÉS

1. On se reportera, par exemple, à l'étude de Haskins (1923, p. 7), pour qui les universités sont une des composantes de la « renaissance du XII^e siècle », stimulée par le savoir arabe, même si celle de Salerne prend forme dès le milieu du XI^e siècle, ce qui fait d'elle la « toute première université de l'Europe médiévale ».

2. Le Goff 1993, p. XIV.

3. Hilton 1976.

4. Anderson 1974a, p. 192.

5. Anderson 1974a, p. 190.

6. Liebeschuetz 2000, p. 207.

7. Ward-Perkins 2000, p. 360.

8. Liebeschuetz 2000, pp. 210-211.

9. Hobsbawm 1964, p. 43.

10. *Ibid.*

11. Geraci et Marin 2003, pp. 577-578.

12. Skinner 1995, p. 32.

13. Skinner 1995, p. 31.

14. Caskey 2004, pp. 113-114.

15. Caskey 2004, p. 164.

16. Caskey 2004, p. 165.

17. Hourani 1990.

18. Denoix 2000.

19. Gillion 1968.

20. Rowe 1984.

21. En réalité, en Islam — par exemple en Syrie, au temps des croisades —, l'autorité était constamment fragmentée entre le calife, l'imam ou le prince des fidèles et le sultan, qui disposait d'un certain nombre d'émirs, eux-mêmes capables d'assumer le pouvoir.

22. Anderson 1974a, p. 195.

23. *Ibid.*

24. Anderson 1974b, p. 418.

25. Southall 1998, p. 14.

26. Southall 1998, p. 4.

27. Southall 1998, p. 1.

28. Southall 1998, p. 28.

29. Le Goff 1993.

30. Reynolds et Wilson 1974, p. 45.

31. Reynolds et Wilson 1974, pp. 47-48.

32. Browning 2000, p. 872.

33. Browning 2000, p. 873.

34. Conrad 2000.

35. Reynolds et Wilson 1974, p. 48.

36. Reynolds et Wilson 1974.

37. Reynolds et Wilson 1974, pp. 54, 60.

38. Reynolds et Wilson 1974, p. 51.

39. Reynolds et Wilson 1974, pp. 54, 60.

40. Voir Djebar 2005, pp. 22-23.

41. Kristeller 1945, p. 138.

42. Kristeller 1945, p. 152.
43. Kristeller 1945, p. 153.
44. Kristeller 1945, p. 155.
45. Kristeller 1945, p. 159.
46. Childe 1964, p. 254.
47. Makdisi 1981, p. 224.
48. Makdisi 1981, p. 225.
49. Rashdall 1936.
50. Makdisi 1981, p. 224.
51. Ribera 1928, I, pp. 227-359.
52. Makdisi 1981, p. 225.
53. Makdisi 1981, p. 223.
54. Elvin 2004.
55. Makdisi 1981, p. 28.
56. Makdisi 1981, pp. 287-288.
57. Makdisi 1981, p. 291.
58. Furet et Ozouf 1977.
59. Elvin 2004.
60. Childe 1964.
61. Reynolds et Wilson 1974, pp. 47-48.
62. Childe 1964, p. 255.
63. Makdisi 1981, p. 27.
64. Makdisi 1981, p. 78.
65. Makdisi 1981, p. 224.
66. Watt 1972, p. 84.
67. Pour un bref aperçu de ces questions, voir Djebar 2005.
68. Needham 1986a.
69. Voir Goody 1997.
70. Goody 1998, chapitre 11.
71. Grudin 1997, p. 665.
72. Zafrani 1994.
73. Berkey 1992, p. 5.
74. Lewis 2002, p. 24.
75. Fernandez-Armesto 1995, p. 279.
76. Southern 1970.
77. Asín 1926, p. 239.
78. Asín 1926, p. 242.
79. Asín 1926, pp. 244-245.
80. Asín 1926, p. 254.
81. Asín 1926, p. 244.
82. Cf. Peters 1968 ; Walzer 1962 ; Gutas 1998.
83. Le Goff 1993, p. 5.

1. Des libres-penseurs tels que Bayle, dans les années 1680, voyaient la Chine comme un exemple de tolérance religieuse. Elle fit de même forte impression sur Locke, Leibniz et William Temple. Voltaire, lui aussi, vantait la tolérance qui régnait en Chine et voyait dans la manière dont l’empire exerçait son autorité une façon de protéger l’honneur et le bien-être de ses habitants. Il attribuait le caractère raisonnable du gouvernement chinois à l’absence de théocratie (Blue 1999, pp. 64, 89).

2. Je suis redevable, pour cette remarque, à Peter Burke.

3. Needham 1954.

4. Elvin 2004, p. xi.

5. Barnes 2002, p. 74.

6. Malinowski 1948.

7. Goody 1972b.

8. Saikal 2003, p. 67.

9. Je dois admettre que, ayant moi-même bénéficié du respect de ces droits lorsque j’étais prisonnier de guerre dans l’Italie fasciste ou dans l’Allemagne nazie, cette question touche une corde sensible. Il est clair que dans ces pays, le sort des prisonniers politiques était bien pire.

10. L’un de mes interlocuteurs à Alexandrie s’oppose à l’idée que la démocratie constitue une forme de représentation. Elle est, selon lui, une « forme de culture ». Cependant, même dans les pays où les procédures électorales sont utilisées dans la sphère politique, elles n’ont guère cours dans d’autres domaines, tels que le travail ou la famille.

11. Gluckman 1955.

12. Nylan 1999, pp. 70, 80 *sqq*.

13. *Herald Tribune*, 20 février 2003.

14. *Ibid*.

15. *Unità*, 22 avril 2003.

16. Watt 1957.

17. Goody 1996a, pp. 192 *sqq*.

18. Yalman 2001.

19. Yalman 2001, p. 271.

20. Hopkins 1966 ; Yalman 2001, p. 277.

21. Yalman 2001, p. 277.

22. Berkey 1992, p. 4.

23. Voir Mitchell 2003.

24. Mais la liberté est une notion encore plus complexe que ne le suggère sa description. Caroline Humphries, dans une étude récente, a comparé la liberté telle qu’elle se conçoit respectivement dans la Russie post-communiste et en Occident. Il existe deux mots pour traduire le « freedom » anglais — *svoboda* et *volia*. *Svoboda* désigne la liberté de poursuivre des objectifs politiques, *volia*, celle de poursuivre des visées personnelles.

25. Cité *in* Yalman 2001, p. 271.

26. Yalman 2001, p. 271.

27. Wallerstein 1999, p. 16.

28. Wallerstein 1999, pp. 16-17.

29. Non que la pauvreté n’ait pas existé dans les autres types de société, mais elle n’était pas du même ordre.

30. Braudel 1979, p. 203.

31. Braudel 1979, pp. 357 *sqq*.

32. Landes 1999 ; Goody 2004.

33. Goody 1957.

34. Poni 2001a et b.

35. Elvin 2004, p. xi.

36. Braudel 1979, p. 351.

X
L'AMOUR VOLÉ : LES ÉMOTIONS COMME PRÉROGATIVE EUROPÉENNE

1. Ce chapitre s'inspire de diverses contributions que j'ai faites à des ouvrages dirigés par Luisa Passerini, notamment « Love, lust and literacy », repris dans *Food and Love* (J. Goody, 1998) et « Love and religion : comparative comments », in *Love and the Idea of Europe*, Oxford – New York, Berghahn Books, 2009. On trouvera, en outre, plusieurs références au thème traité ici dans *L'islam en Europe, Histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte, 2004, ainsi que dans un article écrit pour l'ouvrage placé sous la direction de Carmen Trillo San José, *Mujeres, familia y linaje en la edad media*, 2004.

2. Person 1991, p. 386.

3. Passerini 1999.

4. Rougemont 1956.

5. Elias 1994.

6. Lewis 1936, p. 11.

7. Voir Goody 1998.

8. Les écrits de Duby sur l'amour comprennent *Que sait-on de l'amour en France au XII^e siècle ?* (1988), et *À propos de l'amour que l'on dit courtois* (1988).

9. Duby 1996.

10. *Ibid.*

11. Hopkins 1980.

12. Birrell 1995, p. 8.

13. Voir *La Culture des fleurs*, Paris, Seuil, 1994, p. 496.

14. Beurdeley 1973, p. 14.

15. Brough 1968.

16. Parry 1960.

17. Dronke 1965, I, p. ix. Pour la référence à Marrou, voir *Revue du Moyen Âge latin*, III (1947), p. 189. L'expression de « nouveau sentiment » est utilisée par C.S. Lewis, in *The Allegory of Love* (1936), p. 12.

18. Goody, 1998, p. 119.

19. Parry 1960, p. 1.

20. Viguera 1994, p. 709.

21. Parry 1960, p. 8.

22. Asín 1926.

23. Guichard 1997.

24. Bien qu'exclues des cours réguliers dans la plupart des madrasa, les musulmanes se voyaient parfois dispenser une éducation religieuse. Voir Berkey 1992, pp. 161 *sqq*.

25. Asín 1926.

26. Nykl 1946.

27. Daniel 1975, pp. 105-106.

28. Lewis 1936, p. 4.

29. Roux 2004, p. 166.
30. Roux 2004, pp 166-167.
31. Weis 2001.
32. Zafrani 1986, p. 159.
33. Yalman 2001, p. 272.
34. Voir V. Cantarino 1977 ; R. Nicholson 1921 ; Ibn Arabi 1996.
35. Bynum 1987.
36. Hart, cité *in* J. Soskice 1996, p. 38.
37. Je suis redevable, sur ce point, à Jessica Bloom, Andrew Macintosh et aux écrits de Nur Yalman.
38. Zafrani 1986, p. 109.
39. Zafrani 1986, p. 134.
40. Zafrani 1986, p. 136.
41. « Transmis par Abû Dharr. »
42. Goode 1963, p. 141.
43. Goody et Gandah 2002, p. 15.
44. Elias 1991, pp. 247 *sqq*.
45. Une note renvoie à des commentaires de Ginsberg, Montaigne et Freud, qui décrivent les influences sociales s'exerçant sur le comportement, mais n'étayent en rien l'idée d'une progression quant à la notion de pudeur.
46. Elias 1991, p. 259.
47. Elias 1991, p. 266.
48. Elias 1991, p. 264.
49. Goody et Gandah 2002, p. 15.
50. Voir Goody 1986.
51. Laslett et Wall 1972.
52. Laslett et Wall 1972 ; Hajnal 1965.
53. Dont les actes, réunis par Laslett et Wall, furent publiés en 1972.
54. Goody 1972.
55. Hajnal 1982.
56. Voir Goody 1976.
57. Hajnal 1982 ; Goody 1996b.
58. *The Family among the Australian Aborigines* (1913) ; voir Goody 1976.
59. Pour un commentaire critique, voir Goody 1984.
60. Voir Hufton 1995.
61. Goody 1998, pp. 113 *sqq*.
62. Giddens 1991.

Index

ABBAS I^er^ le Grand _118
ABD AL-RAHMAN I^er^ _368
ABÉLARD, Pierre _486
Adam (personnage biblique) _501-502, _504, _506
ADAMS, Robert M. _25, _264, _269, _N25, _N56, _N109, _N116, _N117
ÁGOSTON, Gábor _354-357, _N13, _N17, _N19, _N21, _N22, _N23, _N24, _N26
AGRICOLA, Georg Bauer, dit _177
AKHENATON _278
AKIBA BEN JOSEPH (Rabbi) _501
ALEXANDRE le Grand _237-238
AL-ISTAKHRI _202
AL-MU'TAMID _104
ALPHONSE X le Sage _430-431
AL-RIQUAT, Muhammad _430
AMBEDKAR, Bhimrao Ramji _460, _470
ANDERSON, Perry _15, _99, _292, _306-307, _309, _313, _318-319, _332-338, _340-341, _390-391, _398-400, _N25, _N34, _N35, _N36, _N37, _N40, _N46, _N56, _N66, _N69, _N86, _N98, _N99, _N100, _N101, _N102, _N104, _N105, _N106, _N107, _N108, _N109, _N110, _N111, _N112, _N113, _N2, _N4, _N5, _N22, _N23, _N24
ARAFAT, Abel Rauf Arafat al-Qudwa, dit Yasser _460
ARENSBERG, Conrad M. _N53
ARIÈS, Philippe _105
ARISTOTE _46, _232, _345, _403, _406-407, _430, _432, _N111
ARIZZOLI-CLÉMENTEL, Pierre _N54
ASÍN PALACIOS, Miguel _431, _N77, _N78, _N79, _N80, _N81, _N22, _N25
ASTOUR, Michael C. _264, _N106, _N107, _N135

BACON, Roger _72, _75, _432
BADR IBN HASSAN AWAIH _415
BALÁZS, Étienne _55-57
BARDAS _406-408, _411
BARNARD, Alan _N103
BARTHÉLEMY, Dominique _N63, _N65
BAYLE, Pierre _N1
BAYLY, Christopher Alan _N1, _N41
BÉATRICE (inspiratrice de Dante) _499
BEGIN, Menahem _460-461
BELOCH, Karl Julius _281
BERKEY, Jonathan _428, _N73, _N22, _N24
BERLIN, Isaiah _265, _N112
BERNAL, Martin _20, _224, _274-280, _N8, _N12, _N21, _N120, _N127, _N128, _N129, _N136, _N137, _N140
BERNIER, François _N4
BESSARION, Jean _433

BEURDELEY, Cécile _N14
BEURDELEY, Michel _N14
BIETAK, Manfred _N131
BION, Wilfred R. _N15
BIRRELL, Anne _N12
BLAIR, Anthony, dit Tony _463
BLAKE, William _313
BLAUT, James M. _24, _110, _N18, _N49
BLOCH, Marc _288-289, _N2, _N103
BLOCH, Maurice _N40
BLOOM, Jessica M. _N10, _N37
BLUE, Gregory _1, _N7, _N9, _N22, _N37, _N41, _N53, _N78, _N1
BOAS, Franz _205, _N12
BOCCACE (Giovanni Boccaccio) _303, _328
BODIN, Jean _344, _N1
BOHANNAN, Paul _N68
BONNASSIE, Pierre _N47
BOSERUP, Ester _308, _N42
BOTTICELLI, Sandro di Mariano Filipepi, dit Sandro _409
BOVILL, Edward William _N5
BRAUDEL, Fernand _15, _27, _32, _54-55, _81, _118-119, _129-185, _286, _336, _340, _343, _393, _398, _478-479, _481, _521, _N59, _N61, _N62, _N63, _N64, _N9, _N10, _N11, _N12, _N13, _N14, _N15, _N16, _N17, _N18, _N19, _N20, _N21, _N22, _N25, _N26, _N27, _N28, _N29, _N30, _N32, _N33, _N34, _N35, _N36, _N37, _N39, _N41, _N42, _N43, _N44, _N45, _N46, _N47, _N48, _N49, _N50, _N51, _N52, _N53, _N55, _N56, _N57, _N58, _N59, _N61, _N62, _N63, _N64, _N67, _N69, _N70, _N71, _N73, _N74, _N75, _N76, _N77, _N78, _N81, _N82, _N83, _N84, _N85, _N86, _N87, _N90, _N91, _N92, _N93, _N94, _N95, _N96, _N104, _N105, _N106, _N107, _N108, _N109, _N110, _N117, _N118, _N119, _N120, _N121, _N122, _N123, _N124, _N125, _N126, _N127, _N128, _N129, _N130, _N131, _N132, _N133, _N134, _N135, _N136, _N137, _N138, _N139, _N140, _N141, _N43, _N30, _N31, _N36
BRAY, Francesca _332, _N23
BRÉON, Armand de _487
BRIANT, Pierre _N4
BROOK, Timothy _1, _38, _N7, _N8, _N9, _N22, _N38, _N41, _N53, _N78, _N103
BROTTON, Jerry _25, _33, _35, _39, _44, _N23, _N2, _N5, _N6, _N12
BROUGH, John _N15
BROWNING, Iain _N19
BROWNING, Robert _N32, _N33
BÜCHER, Karl _235
BURCKHARDT, Jakob _35, _229, _234, _287
BURKE, Peter _26, _44, _N26, _N124, _N2
BUSBECQ, Ogier Ghiselin de _196-197
BUSH, George Walker _448, _460, _463
BYNUM, Caroline _500, _N35

CABANÈS (Dr) _N60
CABRAL, Pedro Álvarez _375
Cadmos (personnage mythologique) _281-282
CAHEN, Claude _N38
Caliban (in *La Tempête* de William Shakespeare) _107
CAMERON, Averil _N20
CANTARINO, Vicente _N34

CARDINI, Franco _N92
CAROLINGIENS, les _265, _289, _313-314, _316, _323-324, _429, _434
CARTLEDGE, Paul _239, _242, _N47, _N52, _N89
CASKEY, Jill _303, _N25, _N26, _N14, _N15, _N16
CASTORIADIS, Cornelius _261, _N101
CHAN, Wellington K. K. _163, _N100
CHANDLER, Alfred D. _N114
CHANG, Kwang-Chin _N73
CHARLES II D' ANJOU le Boiteux _304
CHARLES MARTEL _320
CHARTIER, Roger _N37
CHAUCER, Geoffrey _49
CHAYANOV, Alexander V. _357, _N27
CHESNEAUX, Jean _N102
CHILDE, Gordon _16, _219, _252, _264, _270, _293, _307, _419, _520, _N3, _N8, _N9, _N72, _N87, _N88, _N121, _N141, _N5, _N10, _N38, _N39, _N43, _N44, _N48, _N46, _N60, _N62
CHING-TZU, Wu _N101
CIPOLLA, Carlo M. _N12
COHEN, Edward E. _251, _N82
COHEN, Myron L. _N124
COLOMB, Christophe (Cristoforo Colombo) _257, _380
COMETAS _407
COMTE, Auguste _36, _N10
CONCINA, Ennio _N113
CONFUCIUS _70, _224, _349, _457, _N12
CONRAD, Lawrence I. _N34
CONSTABLE, Olivia Remie _N89, _N29
CONSTANCE II _403
CONSTANTIN I^er^ le Grand _315
CONSTANTIN IX Monomaque _408
CONSTANTIN l'Africain _410, _430
COQUERY-VIDROVITCH, Catherine _N57
COULBOURN, Rushton _23, _330, _N55, _N95
CRANE, Nicholas _N11
CROMBIE, Alistair Cameron _71
CURTIS, John _N5

DALTON, George _N68
DANIEL, Glyn Edmund _N18
DANIEL, Norman _495-496, _N27
DANTE, Durante Alighieri, dit _276, _431, _499
DATINI, Francesco di Marco _328-329
DATINI, les _302
DAVIES, John Kenyon _261-262, _N100
DAVIES, W. Vivian _N132, _N133
DENOIX, Sylvie _N18
DE QUINCEY, Thomas _36
DIDEROT, Denis _326
DJEBAR, Ahmed _N40, _N67
DOBB, Maurice _158, _N79
DOCIBILE I^er^ _394
DRONKE, Peter _489-490, _N17

DUBY, Georges 484, 486, N116, N8, N9
DUHAMEL DU MONCEAU, Henri-Louis N90
DUNS SCOT, John 432
DURKHEIM, Émile 97-98, 109, 114-115, 220, 262, 511, N17, N12
DÜRR, Hans-Peter N15

EBU US-SUD 379
EDLER DE ROOVER, Florence N55
EINSTEIN, Albert 100
EISENSTEIN, Elizabeth L. N13, N23
ELIAS, Norbert 26, 31-32, 83-128, 138, 437, 485-486, 505-506, 520, N4, N5, N6, N7, N8, N9, N10, N13, N15, N16, N17, N18, N19, N20, N21, N22, N24, N26, N31, N36, N37, N40, N42, N45, N46, N47, N50, N51, N52, N53, N55, N56, N57, N58, N65, N66, N67, N68, N69, N70, N35, N5, N44, N46, N47, N48
ELVIN, Mark 45, 57, 61-63, 70-72, 75-78, 80, 326, 332, 414, 441, 481, N69, N71, N71, N87, N88, N89, N39, N54, N59, N4, N35
ENGELS, Friedrich 57, N14
ÉRASME, Didier 505
EUCLIDE 47, 430
EULOGE DE CORDOUE 431
Europe (personnage mythologique) 281
EVANS, Arthur 222, N16
EVANS-PRITCHARD, Sir Edward Evan 98, 258, 341, 436, 511, N94
Ève (personnage biblique) 501-502, 504, 506

FANTAR, M'hammed Hassine N111
FAURE, David N26
FERDINAND I^er 197
FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe 25, 104, 133, 192, 202, 348, 429, N22, N38, N39, N6, N2, N10, N11, N40, N64, N65, N66, N67, N75
FINLEY, Moses 15, 23, 226, 230-232, 234-239, 242, 244-248, 250-251, 254-255, 257, 260, 264, 267, 269-270, 284, 294, 309, N7, N1, N24, N28, N29, N30, N31, N32, N36, N44, N48, N49, N51, N73, N79, N90, N93, N98, N99, N110, N112, N114, N118, N119
FORTES, Meyer 112, 258, 511, N94
FOWDEN, Garth 315, N6, N61, N62
FRANCO BAHAMONDE, Francisco 461
FRANÇOIS D' ASSISE (saint) 476
FRANK, Andre Gunder 24, 304, N19, N30
FRAZER, Sir James George 194
FRÉDÉRIC II (ou FRÉDÉRIC I^er ROGER) 491
FREUD, Sigmund 87, 99-101, 106, 111, 123-125, 278-279, N26, N27, N30, N32, N33, N34, N134, N45
FURET, François N58

GALIEN, Claude 296, 410, 430
GALILÉE (Galileo Galilei) 76, 439
GANDAH, Sunkuol Wura Der Kumboono N31, N14, N16, N43, N49
GANDHI, Mohandas Karamchad, dit le Mahatma 470
GARLAN, Yvon 235
GARNSEY, Peter N58

GATES, Hill _58
GEERTZ, Clifford _N15
GELLNER, Ernest _N11
GÉMISTE PLÉTHON, Georges _433
GEORGES DE TRÉBIZONDE _433
GERACI, Giovanni _N11
GHOSH, Amitav _N23
GIBBON, Edward _45, _217
GIDDENS, Anthony _515, _N62
GIFFORD, Paul _511
GILLION, Kenneth L. _163, _N98, _N19
GINSBERG, Allen _N45
GLEDHILL, John _241, _250-251, _N55, _N78, _N84, _N85, _N86
GLICK, Thomas F. _N70
GLUCKMAN, Max H. _271, _274, _N123, _N11
GOBINEAU, Joseph Arthur, comte de _36
GODELIER, Maurice _N40
GOITEIN, Shelomo Dov _148, _300, _N54, _N13
GOODMAN, Martin _N10
GOODY, Jack _N6, _N24, _N49, _N56, _N59, _N63, _N64, _N44, _N8, _N31, _N65, _N3, _N5, _N9, _N14, _N16, _N17, _N1, _N17, _N19, _N22, _N33, _N39, _N75, _N102, _N126, _N130, _N142, _N55, _N73, _N75, _N76, _N97, _N114, _N68, _N69, _N70, _N71, _N72, _N75, _N69, _N70, _N7, _N17, _N32, _N33, _N1, _N7, _N18, _N43, _N49, _N50, _N54, _N56, _N57, _N58, _N59, _N61
GORDON, Cyrus _280
GORDON, Daniel _N37
GOUDSBLOM, Johan _N15
GRUDIN, Robert _N71
GRUNEBAUM, Gustav E. von _421
GUICHARD, Pierre _492, _494, _N23
GURUKKAL, Rajan _N24
GUTAS, Dimitri _N82
GUTHRIE, D. J. _297, _N17

HABERMAS, Jürgen _88
HABIB, Irfan _155, _N72
HABSBOURG, les _150, _355
HADEWIJCH D'ANVERS _500
HAFIZ _498
HAJNAL, John _510, _N52, _N55, _N57
HAN, dynastie _62, _162
HANNIBAL _262
HARRISON, John _203
HART, Keith _N36
HARTLEY, F. _297, _N17
HARTMAN, Mary S. _509
HASBROEK, Johannes _239, _243
HASKINS, Charles Homer _N1
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich _36, _468
HENRI II Plantagenêt _486
HENRI IV _481
HENRI VIII _174, _439, _493
HERDER, Johann Gottfried _36

HÉRODOTE 275, 281
HÉROPHILE 296
HÉSIODE 211
HILTON, Rodney 319, 390, N3
HIPPOCRATE 410, 430
HITLER, Adolf 456
HOBHOUSE, Leonard Trelawny N10
HOBSBAWM, Eric 178, 392, N40, N97, N78, N9, N10
HOBSON, John M. 20, 25, N9, N13, N21, N38, N54, N72, N74, N62
HODGES, Richard N27, N28
HOHENSTAUFEN, les 397
HOMANS, George N70
HOMÈRE 225, 227-228, 239, 407
HO Ping-ti 163, N99
HOPKINS, Keith 241, 244-245, 309, 487, N58, N62, N64, N50, N51, N11
HOPKINS, Thomas J. N20
HOURANI, Albert 397, N17
HOWARD, Deborah 25, N23
HSU Ling 487
HSU, Francis L. K. 402
HUFTON, Olwen N60
HUMBOLDT, Wilhelm von 36
HUME, David 35
HUMPHRIES, Caroline N24
HUNTINGTON, Samuel P. 83, N1
HUSSEIN, Saddam 448, 463
HUXLEY, Thomas Henry 439

IBN ARABI 432, 499, N34
IBN GABIROL, Salomon 501
IBN HAZM 491
IBN KHALDUN 16, 220, 257-258, N11
IBN MASARRA 432
IBN RUSTAH 499
INALCIK, Halil 357-360, N83, N85, N28, N29, N30, N31, N32, N33, N34, N35, N41, N42, N44, N45, N47, N50, N51, N57, N58
Isaac (personnage biblique) 282
Iseut (personnage littéraire) 486

Jacob (personnage biblique) 493
JALAL AL-DIN RUMI 498-499
JÉSUS- CHRIST 191-192, 377, 437-438, 500-502
JIDEJIAN, Nina 281, N138
JOHNSON, Samuel 35
JONES, Eric Lionel 352, N15
JOSÈPHE, Flavius 283
JUSTINIEN Ier 296, 315, 367, 404, 411

KANT, Immanuel 85, 99, N6
KATSUMI, Moritani N22
KEICHU 429
KELLENBENZ, Hermann 372, N57

KENNEDY, Paul _352, _N16
KENYATTA, Kamau Johnstone, dit Jomo _446
KHAN BEN HASSAN, Mohammed _204
KONDRATIEFF, Nikolaï Dmitrievitch _171
KOVALEVSKI, Maxime _332
KRISTELLER, Paul Oskar _409, _N41, _N42, _N43, _N44, _N45
KROPOTKINE, Petr Alekseïevitch, prince _262
KUBILAÏ KHAN _76
KUMAZAWA Banzan _101

LANCEL, Serge _263, _N104, _N105, _N111
LANDES, David S. _134, _228, _N32
LANGLAND, William _119
LARSEN, Mogens Trolle _241, _250-251, _N55, _N78, _N84, _N85, _N86
LASLETT, Peter _15, _467, _508, _510, _N51, _N52, _N53
LATINI, Brunetto _431
LEE, James Z. _107, _N41
LE GOFF, Jacques _389-390, _402, _433, _N2, _N29, _N83
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm _N1
LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov, dit _173, _224, _N20
LÉONARD DE VINCI _298
LE ROY LADURIE, Emmanuel _N37
LETTS, Malcolm _N4
LEUR, Jacob Cornelis van _160, _N88, _N14
LÉVI-STRAUSS, Claude _511
LÉVY-BRUHL, Lucien _36, _114
LEWIS, Bernard _211, _265-267, _376, _N7, _N113, _N61, _N74
LEWIS, Clive Staples _486, _489, _496, _N6, _N17, _N28
LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. _N6, _N8
LLOYD, Sir Geoffrey Ernest Richard _114, _N143
LOCKE, John _N1
LOPEZ, Robert S. _N136
LOUIS XIV le Grand _480
LOVE, John R. _268, _N46, _N115, _N125
LOWIE, Robert _92
LULLE, Raymond (Ramón Llull) _432

MAALOUF, Amin _N68
MCCORMICK, Michael _N9, _N48, _N21, _N57, _N58, _N59, _N60, _N79, _N81, _N82, _N46
MCDERMOTT, Joseph _N23, _N32, _N34
MACFARLANE, Alan _N76
MACHIAVEL, Nicolas (Niccolò Machiavelli) _344
MACINTOSH, Andrew _N37
MCMULLEN, James _N35
MAHOMET _276, _431, _504
MAÏMONIDE, Moïse _501
MAINE, Henry S. _24, _273, _361
MAKDISI, George _411-413, _416-417, _N4, _N47, _N48, _N50, _N52, _N53, _N55, _N56, _N57, _N63, _N64, _N65
MALINOWSKI, Bronislaw _271, _444, _511, _N122, _N6
MALTHUS, Thomas Robert _107, _509
MANN, Michael _238, _N50

MANNHEIM, Karl _N10
MAO Zédong _224
MARIN, Brigitte _N11
MARROU, Henri-Irénée _490, _N17
MARTIN, Gerry _N76
MARX, Karl _16, _52, _57, _64-65, _88, _95-97, _134, _136, _151, _162, _178, _210, _217, _235, _241, _248, _252, _255, _268, _273, _318, _332, _339, _342, _346, _392-393, _398, _401, _520, _N14, _N10, _N70, _N86
MÉDICIS, les _34, _150, _302, _330
MÉDICIS, Catherine de _478
MÉDICIS, Cosme de _433
MEHMET II le Conquérant _366
MEIER, Christian _N91
MEMLING, Hans _34
MENCIUS _233, _476
MENDES, famille _364
MENNELL, Stephen _89-90, _N12, _N14, _N15
MERCATOR, Gerhard Kremer, dit Gerardus _202
MÉROVINGIENS, les _289
MEYER, Edward _235
MICHEL-ANGE (Michelangelo Buonarroti) _245
MICHELET, Jules _35
MILL, John Stuart _36
MILLER, James Innes _N22
MILLETT, Paul _250, _N77, _N81
MING, dynastie _56, _62, _146, _164
MINTZ, Sidney _308, _375, _N45
MITCHELL, Juliet _N23
MOMMSEN, Theodor _248, _273
MONTAIGNE, Michel Eyquem de _N45
MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de La Brède et de _135, _345, _N5
MORGAN, Lewis Henry _135
MOSSÉ, Claude _250, _N76
MUNDY, Martha _24, _491, _N16, _N36, _N37, _N38, _N63
MURAD Ier _355
MURASAKI SHIKIBU _104

NA CASTELOSA _487
NASSER, Gamal Abdel _446
NEEDHAM, Joseph _26, _31-32, _82, _198, _207, _209, _287, _332, _346, _353, _362, _386, _414, _422, _441, _478, _521, _N13, _N15, _N16, _N17, _N18, _N19, _N20, _N21, _N24, _N25, _N27, _N28, _N29, _N36, _N42, _N44, _N45, _N46, _N47, _N48, _N50, _N51, _N52, _N54, _N55, _N57, _N60, _N61, _N62, _N65, _N67, _N70, _N72, _N73, _N74, _N75, _N76, _N77, _N6, _N8, _N15, _N143, _N91, _N9, _N18, _N20, _N79, _N68, _N3
NEF, John U. _178
NEHRU, Jawaharlal _332
NELLI, René _495-496
NG, Chin-keong _163
NICHOLSON, Reynold Alleyne _N34
NIZAM (inspiratrice de Ibn Arabi) _499
NIZAM AL-MULK _415
NKRUMAH, Kwame _446

NYERERE, Julius 446
NYKL, A. Richard N26
NYLAN, Michael N12

Œdipe (personnage mythologique) 282
OMAR Ier 441
ONG, Walter J. N68
OPPENHEIM, A. Leo 241, 258, N95, N108
ORIGO, Iris N93
OSBORNE, Robin N13, N14, N15, N37, N38, N42, N43
Othello (in *Othello ou le Maure de Venise* de William Shakespeare) 356
OVIDE 489-490
OZOUF, Jacques N58

PALLIS, Marco N62
PARRY, John Jay N16, N19, N21
PARSONS, Talcott 88, 105, 115, 131-132, 256, 508, N10, N54, N5
PASSERINI, Luisa N1, N3
PATER, Walter H. 35
PAUL (saint) 474, 502
PEARSON, Harry W. N53
PERSON, Ethel S. 485, N2
PETERS, Francis E. N82
PETIT, P. N8
PÉTRARQUE (Francesco di ser Petracco) 195, 427, 438, 445
PHILIPPE II N43
PHILIPPE III le Bon 34
PHULE, Mahatma Jyotiba 470
PIERRE Ier le Grand 478
PIRENNE, Henri N28
PLATON 70, 407, 433
PLUMB, John H. 136
POLANYI, Karl 235, 240-242, 244, 246, 248-251, 253, 256, N53, N71, N74, N83
POLYBE 263, N105
POMERANZ, Kenneth 25, 89, 107, 164, 181, 332, N20, N11, N43, N72
PONI, Carlo N87, N34
POSTAN, Michael M. 288-289, N2
PSELLOS, Michel 407-408
PTOLÉMÉE, Claude 202, 430

QIN, dynastie 457
QING, dynastie 56, 63

RABELAIS, François 120
RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 262, 511, N17
RASHDALL, Hastings N49
RATTRAY, Robert Sutherland N96
RAWSON, Jessica N77
RAYMOND DE TOLÈDE 430
REYNAL, Jean N49
REYNOLDS, Leighton D. N18, N30, N31, N35, N36, N37, N38, N39, N61

RHAZÈS 297
RIBERA, Julián N51
RICARDO, David 182
RICCI, Matteo 42
ROBERT DE CHESTER 431
Robin des Bois (personnage littéraire) 258
Robinson Crusoé (personnage littéraire) 342, 467
RODINSON, Maxime N74
ROGER II de Sicile 370, 491
ROSTOW, Walt Whitman 179
ROSZAK, Theodore 69
ROUGEMONT, Denis de 485, 489, N4
ROUSSEAU, Jean-Jacques 35
ROUX, Jean 496, N29, N30
ROWE, William T. 163, N97, N20
RUFOLO, les 303

SAADI 498
SAID, Edward N11, N3
SAIKAL, Amin N8
SALADIN 363
SAY, Jean-Baptiste 139, N24
Schéhérazade (in*Les Mille et Une Nuits*) 513
SCHOFIELD, Louise N132, N133
SCHWARTZ, Stuart B. N59, N60
SCIPION ÉMILIEN 263
SETTON, Kenneth Meyer 352, N14
SHAKESPEARE, William 107
SHAMS ED DÎN TABRÎZÎ 499
SHANG, dynastie 326
SHARON, Ariel 461
SHELLEY, Percy Bysshe 36
SHERRATT, Susan N132
SINGER, Charles 297, N16, N78
SKINNER, Patricia 394, N12, N13
SLADE, Adolphus 472
SLADE, Thomas 356
SLICHER VAN BATH, Bernard H. 309, 316, N3, N49, N52, N53, N67, N80, N94
SMITH, Paul J. N35
SNODGRASS, Anthony M. 244, N59, N60, N61, N63
SOMBART, Werner 149, 161, 479, N60, N52
SOSKICE, Janet N36
SOUTHALL, Aidan 1, 217, 291, 400-401, N7, N4, N25, N26, N27, N28
SOUTHERN, Richard W. 429, N76
SPENCER, Herbert N10
SPIESER, J.-M. N21
STADEN, Heinrich von N10, N18
STEENSGAARD, Niels N84
STEIN, Gil N27
STEIN, Gil et 26 N25, N26
STRABON 433
STRACHEY, James 99, N28, N29

STRAYER, Joseph R. 288, N1
STUARTS, les 478
SUNG, dynastie 55, 61-63, 75, 326, N35

TALLIS, Nigel N5
TAMBIAH, Stanley Jeyaraja N70
TANDY, David W. 245-248, 250, N65, N66, N67, N80
TANG, dynastie 273
TEMPLE, William N1
THAPAR, Romila 258, N96
THÉODÈGE 407
THÉODORE 407
THÉODORE DE GAZA 433
THÉODOSE II 404
THÉOPHRASTE 46, 406
THOMAS (saint) 301
THOMAS D' AQUIN (saint) 420
TOCQUEVILLE, Charles Alexis Clérel de 36, 451
TOGNETTI, Stefano N56
TOLSTOÏ, Léon 502
TREVOR-ROPER, Hugh Redwald 13-14, 16, 200, N1, N2, N3
TRILLO SAN JOSÉ, Carmen N1
Tristan (personnage littéraire) 486
TRUC DE MEYRONNE 487
TYLOR, Edward Burnett 131-132, 444, N4

VALENSI, Lucette 345, N6, N7, N8
VAN DER WEYDEN, Rogier 34
VAN EYCK, Jan 34, N3
VICO, Giambattista 35, 135
VIGUERA, Maria J. N20
VILLING, Alexandra N5
VOLTAIRE, François Marie Arouet, dit N1
VRIES, Jan de 180

WALL, Richard N51, N52, N53
WALLADA 491
WALLERSTEIN, Immanuel 64-65, 134, 154, 178, 473, N58, N66, N7, N27, N28
WALZER, Richard N82
WANG, Feng 107, N41
WANG Mang 457
WARD, William A. N135, N139
WARD-PERKINS, Bryan 294, N11, N12, N7
WARNER, Lloyd N70
WASHINGTON, George 451
WATSON, Andrew M. N70
WATT, Ian P. 229, N1, N33, N102, N16
WATT, William Montgomery 420, N66
WEBER, Alfred N10
WEBER, Marianne N10
WEBER, Max 16, 41, 47, 52, 55, 57, 65, 81, 88-89, 96-97, 107, 109-110, 113, 117, 130-134, 136, 148, 151, 161-163, 182, 194, 206, 235, 248, 255, 273, 389, 397-398, 400,

442, N26, N10, N15, N70, N1, N2, N3
WEISS, Walter M. N15
WESTERMANN, Kurt-Michael N15
WHITBY, Michael N31, N32
WHITE, Kenneth Douglas N41
WHITE, Lynn 144, 312, 318, N62, N40, N73
WHITE, Stephen D. N64
WHITEHOUSE, David B. N27, N28
WHITTAKER, Charles Robert N58
WHITTAKER, Dick N24
WICKHAM, Chris 305, N33
WILBERFORCE, Samuel 439
WILL, Édouard N45, N54
WILSON, Charles 178
WILSON, Nigel G. N18, N30, N31, N35, N36, N37, N38, N39, N61
WINCKELMANN, Johann Joachim 36
WITTFOGEL, Karl August 52, 58, N4, N39
WOLF, Eric 308, 348, 375, 385-386, N45, N10, N79
WOUDE, Ad van der 180
WRIGLEY, Edward A. 176, 179-181, N142, N143, N144

XERXÈS I^{er} 215

YALMAN, Nur O. 467-468, 472, 497, N25, N18, N19, N20, N21, N25, N26, N33, N37
YUNUS EMRE 498

ZAFRANI, Haïm 43, 195, 427, 442, 501, N72, N32, N38, N39, N40
ZAN, Luca 168, 353, N111, N112
ZELDIN, Theodore 136
ZHENG He 66
ŽIŽEK, Slavoj 255, N92
ZURNDORFER, Harriet T. 55, N30, N31, N32, N33

L’ouvrage a originellement paru à Cambridge University Press, en 2006, sous le titre *The Theft of History*.

© Jack Goody, 2006.
© Éditions Gallimard, 2010, pour la traduction et l’édition en langue française.

Couverture : Assemblée de village, KwalaZulu-Natal, Afrique du Sud.
Photo © Guy Stubbs / Africa Media Online.

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris
http://www.gallimard.fr

DU MÊME AUTEUR

LA RAISON GRAPHIQUE. La domestication de la pensée sauvage, Éditions de Minuit, 1979.
CUISINES, CUISINE ET CLASSES, Centre Georges-Pompidou, Centre de création industrielle, 1984.
L'ÉVOLUTION DE LA FAMILLE ET DU MARIAGE EN EUROPE, Armand Colin, 1985.
LA LOGIQUE DE L'ÉCRITURE. Aux origines des sociétés humaines, Armand Colin, 1986.
LA CULTURE DES FLEURS, Éditions du Seuil, 1994.
ENTRE L'ORALITÉ ET L'ÉCRITURE, PUF, 1994.
L'HOMME, L'ÉCRITURE ET LA MORT. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat, Les Belles lettres, 1996.
L'ORIENT EN OCCIDENT, Éditions du Seuil, 2001.
FAMILLE ET MARIAGE EN EURASIE, PUF, 2000.
LA FAMILLE EN EUROPE, Éditions du Seuil, 2001.
LA PEUR DES REPRÉSENTATIONS. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité, La Découverte, 2003 ; rééd. La Découverte-poche, 2006.
AU-DELÀ DES MURS, Marseille, Éditions Parenthèses, MMSH, 2004.
L'ISLAM EN EUROPE. Histoire, échanges, conflits, La Découverte, 2004 ; rééd. La Découverte-poche, 2006.
POUVOIRS ET SAVOIRS DE L'ÉCRIT, La Dispute, 2007.
MYTHE, RITE & ORALITÉ, Presses universitaires de Nancy, 2015.

Jack Goody

Le vol de l’histoire

Comment l’Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde

Traduit de l’anglais par Fabienne Durand-Bogaert

Une fois encore, comme hier à propos de la famille en Europe ou de la place de l’écriture dans notre civilisation, Jack Goody vient perturber nombre d’historiens figés dans leurs certitudes. À la question soulevée par l’anthropologue britannique, on devine déjà ce que répondront ceux que chagrine une telle exigence : comparaison n’est pas raison.

Pourtant, ici, c’est bel et bien le cas.

La question ? C’est le « vol de l’histoire », c’est-à-dire la mainmise de l’Occident sur l’histoire du reste du monde. À partir d’événements qui se sont produits à son échelle, l’Europe a conceptualisé et fabriqué une présentation du passé tout à sa gloire qu’elle a ensuite imposée aux autres civilisations. Le continent européen revendique l’invention de la démocratie, du féodalisme, du capitalisme de marché, de la liberté, de l’individualisme, voire de l’amour, courtois notamment, qui seraient le fruit de son urbanisation et de son industrialisation.

Plusieurs années passées en Afrique conduisent Jack Goody à mettre aujourd’hui en doute nombre d’« inventions » que les Européens revendiquent, mais que l’on trouve dans bien d’autres sociétés, au moins à l’état embryonnaire. Économiquement et intellectuellement parlant, seul un écart relativement récent et temporaire sépare l’Occident de l’Orient ou de l’Afrique. Des différences existent, mais c’est d’une comparaison nuancée que nous avons besoin, et non d’une opposition tranchée entre le monde et l’Occident au seul profit de ce dernier.

Cette édition électronique du livre
Le vol de l'histoire de Jack Goody
a été réalisée le 16 octobre 2015 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070453962 - Numéro d'édition : 253486).
Code Sodis : N55942 - ISBN : 9782072492730.
Numéro d'édition : 253488.

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo

Table of Contents

Titre
Sommaire
L’auteur
Dédicace
Exergue
INTRODUCTION
PREMIÈRE PARTIE. TROIS HISTORIENS, UNE MÊME LECTURE
- Chapitre I. Science et civilisation dans l’Europe renaissante : Joseph Needham
  - L’État et la bourgeoisie
  - L’économie et le droit
  - La « science moderne » et les caractéristiques internes des systèmes de savoir
  - Le « problème de Needham »
- Chapitre II. Le vol de la « civilisation » : Norbert Elias et l’absolutisme européen
  - Le processus civilisateur
  - Elias et le Ghana
- Chapitre III. Le vol du « capitalisme » : Braudel et l’histoire comparée universelle
  - Les villes et l’économie
  - Le capitalisme financier
  - Le capitalisme et sa périodisation

DEUXIÈME PARTIE. UNE GÉNÉALOGIE SOCIOCULTURELLE
- Chapitre IV. Qui a volé quoi ? Le temps et l’espace
  - Le temps
  - L’espace
  - La périodisation
- Chapitre V. L’invention de l’Antiquité
  - Les modes de communication : l’alphabet
  - La transition vers l’Antiquité
  - L’économie
  - La politique
  - La religion et l’« Athènes noire »
  - Conclusion : l’Antiquité et la dichotomie Europe-Asie

Chapitre VI. Le féodalisme : une transition vers le capitalisme ou l’effondrement de l’Europe et la domination de l’Asie ?
Le passage de l’Antiquité au féodalisme
Déclin pour l’Occident, continuité pour l’Orient
Le passage au féodalisme
Le renouveau carolingien et la naissance du féodalisme
La guerre équestre
L’essor du commerce et de la manufacture
D’autres féodalismes ?
Chapitre VII. Le despostisme asiatique : le chercher en Turquie ou ailleurs ?
L’armée du sultan
Des paysans esclaves ?
Le commerce
L’industrie de la soie
Le commerce des épices
Une société statique ?
Similitudes culturelles entre l’Orient et l’Occident
TROISIÈME PARTIE. TROIS INSTITUTIONS, TROIS VALEURS
Chapitre VIII. Le vol des institutions : les villes et les universités
Les villes
Les universités
L’éducation en Islam
L’humanisme
Chapitre IX. L’appropriation des valeurs : humanisme, démocratie et individualisme
L’humanisme
Humanisme et sécularisation
Humanisme, valeurs humaines et occidentalisation : le discours et la pratique
La démocratie
Individualisme, égalité, liberté
La charité et l’ambivalence à l’égard du luxe
Chapitre X. L’amour volé : les émotions comme prérogative européenne
CONCLUSION
APPENDICES
Bibliographie
Notes
Index
Copyright

Du même auteur
Présentation
Achevé de numériser