

L'homme se distingue de la matière inerte et même des autres animaux en ce qu'il peut choisir son destin, car il dispose d'une conscience ; c'est seulement en mourant qu'il quitte le royaume de la liberté pour rejoindre celui de la nécessité. Pour cette raison, tout le réel n'est pas rationnel - si l'on prend le mot non au sens de la raison instrumentale, mais en celui d'une justification ultime : tout ce qui, dans le monde, entrave la liberté est contraire à cette rationalité-là.

Que l'élan vers la liberté fasse partie de la vocation biologique de l'espèce humaine peut apparaître comme rassurant : cela suggère que les régimes qui reposent sur une suppression systématique des libertés individuelles sont condamnés à plus ou moins brève échéance. Même les États totalitaires n'ont pas réussi à provoquer une mutation de l'espèce pour lui désapprendre le goût de la liberté. « L'homme, condamné à l'esclavage, est esclave par destin et non par nature. L'aspiration de la nature humaine vers la liberté est invincible, elle peut être écrasée mais elle ne peut être anéantie », écrit Grossman. C'est ce qu'illustrent les événements du xxe siècle, malgré le développement formidable des moyens de pression dont dispose l'État moderne pour soumettre ses sujets. Mais cela ne peut suffire pour nous rassurer : même si tel est le sens de l'évolution biologique (« Toute l'évolution du monde vivant va d'une liberté minimum à une liberté maximum »), rien ne prouve que tel soit aussi le sens de l'histoire humaine. Nos ancêtres étaient-ils moins libres que nous, qui nous sommes dotés d'États plus puissants que les leurs ?

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 102

La liberté est la première valeur humaniste, la bonté est la seconde. En effet, l'homme seul n'est pas l'homme entier, « l'individualisme n'est pas l'humanité », les hommes deviennent le but de leur action, et non seulement sa source. Or le sommet de la relation à autrui, c'est l'apparition de la simple bonté, le geste qui fait que, par nos soins, une autre personne devienne heureuse.

Grossman développe son éloge de la bonté en l'opposant aux doctrines du bien. Celles-ci ont toutes un défaut insurmontable : c'est qu'elles mettent au sommet des valeurs une abstraction, non les individus humains. Or les hommes ne font pas le mal pour le mal, ils croient toujours poursuivre le bien; simplement, il se trouve qu'en cours de route ils sont amenés à faire souffrir les autres. C'est la thèse que développe de la manière la plus circonstanciée, dans *Vie et destin*, le « fol en Dieu » Ikonnikov, détenu dans un camp de concentration allemand, et qui a rédigé un petit traité sur la question. « Même Hérode ne versait pas le sang au nom du mal. » La poursuite du bien, dans la mesure même où elle oublie les individus qui devaient en être les bénéficiaires, se confond avec la pratique du mal. Les

souffrances des hommes proviennent même plus souvent de la poursuite du bien que de celle du mal. « Là où se lève l'aube du bien, des enfants et des vieillards périssent, le sang coule. » Cette règle s'applique aussi bien aux religions anciennes qu'aux doctrines de salut modernes, tel le communisme. Mieux vaut donc renoncer à tout projet global d'extirper le mal de la terre pour y faire régner le bien.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 103

Alors qu'il est clair que de nombreuses valeurs sont relatives, nous avons aussi, je crois, le sentiment et l'intuition que certaines d'entre elles ne le sont pas, et qu'aucune circonstance historique, aucune particularité culturelle ne permet de les contredire en droit. C'est du reste pourquoi nous n'avons pas de mal à saisir intuitivement le contenu de l'enseignement moral d'un Bouddha, d'un Socrate ou d'un Jésus, alors même que des millénaires nous en séparent. Tous ne seraient peut-être pas d'accord avec cette thèse ; mais, en pratique, nous agissons comme si nous y adhérons. Nous n'acceptons pas que le sacrifice humain, ou le génocide, ou la réduction en esclavage, ou la torture puissent être excusés au nom du contexte historique dans lequel ils se produisent. Cela ne nous dispense pas, bien entendu, de chercher à comprendre pourquoi et comment de tels actes ont pu paraître acceptables, voire louables, à des populations entières.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 198

L'opposition entre nos idées morales et celles de nos lointains ancêtres pourrait donc nous permettre d'identifier les critères que nous utilisons, de manière plus ou moins consciente. Le premier contraste serait - pour employer le vocabulaire kantien - le passage de l'hétéronomie à l'autonomie, c'est-à-dire d'un état où l'on se soumet à une loi venue d'ailleurs à un état où c'est soi-même qui érige cette loi. Pour les Anciens - admettons un instant cette généralisation -, il serait absurde d'être soi-même la source de la loi : celle-ci est inscrite dans l'ordre cosmique ou bien elle provient d'une révélation divine. Dans les deux cas, donc aussi bien à Athènes qu'à Jérusalem, on est d'autant plus vertueux qu'on se conforme mieux à cette loi venue d'ailleurs. Pour les Modernes, en revanche, il n'y a aucun mérite moral à simplement se soumettre à la loi ; le mérite commence avec la liberté et ne me revient que si l'acte en question est le fruit de ma propre volonté.

Le second trait qui sépare les deux conceptions du bien consiste dans le passage de l'objectivité à l'intersubjectivité. Dans le monde ancien, l'idéal est celui d'une vie bonne, laquelle n'exclut pas mais ne thématise pas non

plus la relation à autrui. Le sage est même plutôt celui qui vit en retrait, éloigné des autres hommes. Le changement, ici, se prépare déjà dans la religion judéo-chrétienne. Toute la Loi, dit le Christ, se résume en ces deux commandements : aimer Dieu, aimer son prochain comme soi-même. Et il précise : Dieu est en chaque homme, si humble soit-il; chaque fois qu'on a pris soin de cet homme, c'est l'amour de Dieu qui a parlé. Saint Paul tire la conclusion : aimer Dieu n'est rien d'autre qu'aimer son prochain; sans l'amour de charité, la foi est insuffisante. Dieu se manifeste aux hommes à travers l'altérité humaine. L'idéal est celui non plus de l'excellence ou de la perfection, mais de la bienfaisance. un rapport nécessairement intersubjectif.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 199

Il est vrai que, dans la perspective religieuse, l'amour des créatures est à son tour estimé seulement dans la mesure où il conduit à l'amour du Créateur. Mais toute l'évolution de l'humanisme occidental, de la Renaissance aux Lumières, consistera à préserver cet idéal de bienveillance et de bienfaisance, en le libérant de la caution divine initiale. Pour les humanistes, le bien ne peut exister qu'au sein de la communauté humaine, non en l'individu pris isolément. « Ce n'est qu'en devenant sociable que [l'homme] devient un être moral », remarque Rousseau, qui chérit pourtant la solitude. De surcroît, autrui doit être favorisé par rapport à soi. « Plus ses soins seront consacrés au bonheur d'autrui, poursuit Rousseau, et moins [l'homme] se trompera sur ce qui est bien ou mal". » C'est pourquoi, à son tour, Kant insiste sur l'impossibilité de permuter les éléments de ce qu'il appelle les fins morales de l'homme, « ma perfection propre » et « le bonheur d'autrui » : si l'individu s'occupait de son bonheur propre, il ne serait qu'un égoïste ; si tous ses efforts ne visaient que la seule perfection d'autrui, il ne serait qu'un de ces insupportables moralisateurs qui voient la paille dans l'oeil d'autrui mais non la poutre dans le leur. On pourrait ajouter : traiter son prochain comme soi-même relève de la justice (nous obéissons tous aux mêmes lois) ; le traiter mieux que soi, que ce soit par amour ou par sens du devoir, nous fait entrer dans le royaume de la morale. C'est ainsi qu'on peut comprendre la formule de Levinas évoquant « l'humanisme de l'autre homme », une autre manière de dire que l'acte moral est, à nos yeux de Modernes, nécessairement désintéressé. « La seule valeur absolue, écrit Levinas, c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre »

On pourrait évoquer ici une autre attitude nourrie de bons sentiments, mais qui finit par empêcher tout geste authentiquement moral: celle de la compassion automatique. Nous y sommes tous incités par la manière dont circule l'information dans notre société. Dès que se produit une guerre, un

massacre, une famine, un désastre naturel, les images de cadavres, de blessés non soignés, d'adultes en larmes, d'enfants émaciés remplissent les écrans de la télévision, jusqu'à ce qu'elles nous arrachent un cri: « Il faut que cela cesse! » et que nous nous sentions prêts à verser notre sac de riz ou notre chèque, si modeste soit-il, à la bonne cause. Cette compassion vaut mieux, bien sûr, que l'indifférence, mais elle a aussi des effets secondaires indésirables : ceux de transformer systématiquement, comme le dit Brauman, le mal en malheur, de remplacer l'analyse politique « froide » par l'éruption de sentiments et, en même temps, de conforter notre bonne conscience, en nous rangeant vaillamment du côté des victimes. Ma brève présentation de l'éthique moderne n'était donc pas suffisante. Il ne suffit pas de dire qu'il faut préférer les autres à soi, encore moins de s'arroger le rôle d'un donneur de leçons morales. L'on doit donc revenir, une fois de plus, sur l'acte moral.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 202

On nous dit souvent de nos jours que la mémoire a des droits imprescriptibles et qu'on doit se constituer en militants de la mémoire. Il faut bien se rendre compte que, lorsqu'on entend ces appels contre l'oubli ou à la faveur du devoir de mémoire, ce n'est, la plupart du temps, pas à un travail de recouvrement de la mémoire, d'établissement et d'interprétation des faits du passé qu'on nous invite (rien ni personne, dans un pays démocratique comme les États d'Europe de l'Ouest, n'empêche quiconque de poursuivre ce travail), mais plutôt à la défense d'une sélection de faits parmi d'autres, celle qui assure à ses protagonistes de se maintenir dans le rôle de héros, de victime ou de moralisateur, par opposition à toute autre sélection, risquant de leur attribuer d'autres rôles moins gratifiants. C'est la raison pour laquelle il faut éviter de « tomber dans le piège du devoir de mémoire », selon les termes de Paul Ricoeur, et s'attacher de préférence au travail de mémoire.

Si l'on ne veut pas que le passé revienne, il ne suffit pas de le réciter. Qui ne connaît la formule fatiguée du philosophe américain George Santayana, selon laquelle ceux qui oublient le passé sont condamnés à le répéter? Or, sous cette forme générale, la maxime est ou fautive ou dépourvue de sens. Le passé historique, pas plus que l'ordre de la nature, n'a de sens en lui-même, ne secrète tout seul aucune valeur; sens et valeur leur viennent des sujets humains qui les interrogent et les jugent. Le même fait, on l'a vu, peut recevoir des interprétations opposées et servir de justification à des politiques qui se combattent mutuellement.

Le passé pourra contribuer tant à la constitution de l'identité, individuelle ou collective, qu'à la formation de nos valeurs, idéaux, principes - pourvu que nous acceptions que ces derniers soient soumis à l'examen de la

raison et à l'épreuve du débat, plutôt que de vouloir les imposer simplement parce qu'ils sont les nôtres. Ce lien aux valeurs est essentiel; il est en même temps limité. Le passé peut nourrir nos principes d'action dans le présent; il ne nous livre pas pour autant le sens de ce présent. Le racisme, la xénophobie, l'exclusion qui frappent les autres aujourd'hui ne sont pas identiques à ceux d'il y a cinquante, cent ou deux cents ans, ils n'ont ni les mêmes formes ni les mêmes victimes. La sacralisation du passé le prive de toute efficacité dans le présent; mais l'assimilation pure et simple du présent au passé nous aveugle sur les deux, et provoque à son tour l'injustice. Le chemin peut paraître étroit entre sacralisation et banalisation du passé, entre servir son propre intérêt et faire la morale aux autres ; et pourtant il existe.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 252

En avril 1994, cinquante ans après Auschwitz et sept ans après la mort de Levi, commence le génocide rwandais, celui des Tutsis par les Hutus, qui provoquera la mort de centaines de milliers de personnes. Dans son témoignage, Yolande Mukagasana, après avoir décrit les massacres qui ont touché sa propre famille, dit: « Que ceux qui n'auront pas la force de lire cela se dénoncent comme complices du génocide rwandais. [...]

Quiconque ne veut pas prendre connaissance du calvaire du peuple rwandais est complice des bourreaux. Le monde ne renoncera à être violent que lorsqu'il acceptera d'étudier son besoin de violence". » Elle ne nous demande pas beaucoup : ni de devenir des justiciers, ni même de prendre parti, juste de nous donner la peine de lire et d'entendre. Mais ce n'est pas rien : le mal extrême est fréquent; le mal ordinaire omniprésent. Non seulement le combat universel mais même la compassion universelle est impossible, sauf aux saints: « Si nous devions et pouvions souffrir les souffrances de tous, nous ne pourrions pas vivre », écrit Levi. Qui est tenté par la sainteté risque de perdre la vie. Pour la garder, nous choisissons l'objet de notre compassion au gré des circonstances, plaignant les uns, oubliant les autres.

C'est là une vérité particulièrement difficile à accepter pour Levi. Quarante ans de réflexion sur les leçons d'Auschwitz lui ont appris qu'au-delà de la culpabilité directe d'un certain nombre d'individus le grand responsable de la catastrophe était l'indifférence et la passivité de la population allemande : celle-ci, dans son ensemble, à quelques exceptions près, a accepté de rester dans l'ignorance tant que cela était possible; et, quand cela ne l'était plus, elle s'en est tenue à la passivité. Comment justifier aujourd'hui notre propre ignorance volontaire, notre choix de l'inaction : n'est-ce pas se rendre complice de nouveaux désastres, différents des précédents mais douloureux à leur tour? La distinction entre puissance et

acte n'est plus ici d'un grand secours. Si nous nous soucions seulement de notre famille et de nos proches, nous pouvons espérer que notre intervention portera des fruits ; mais nous risquons alors d'imiter les Allemands des années de guerre. Si nous décidons d'étendre cette action au pays entier, voire à l'humanité, comment éviter la sensation d'échec? [Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 267

Le problème moral se trouve énoncé déjà chez Platon ou dans les Évangiles. Jésus ne se contente pas de recommander l'accomplissement d'un certain nombre d'actes louables, comme faire l'aumône, prier ou jeûner; il ajoute: « Prenez garde à ne pas faire les justes devant les hommes pour en être remarqués ; sinon vous n'aurez pas de salaire auprès de votre père qui est dans les cieux. » Jésus ne dit pas : cessez de faire les justes, ne donnez plus l'aumône, volez. Il demande seulement que ces actes soient accomplis « dans le secret », de sorte que même « ta gauche ignore ce que fait ta droite », et non pas « pour tirer gloire des hommes » ou « pour paraître aux yeux des hommes' ». Cette exigence, étrangère au monde païen ancien (le héros recherche la gloire et la renommée au lieu de les fuir), s'est répandue bien au-delà de son contexte originel et ne nous apparaît plus aujourd'hui comme spécifiquement chrétienne. En disant (avec Kant, mais aussi avec le bon sens actuel) que l'acte moral ne saurait être intéressé, nous généralisons la recommandation de Jésus : si l'on agit pour le salaire des hommes, on cesse de « faire le juste ».

Mais est-il facile de renoncer au regard des autres ? Le croyant fervent ne devrait pas avoir de trop gros problèmes, ni chercher salaire humain, puisque Jésus lui a promis: « Ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. » Si toutefois l'on a cessé de croire qu'un Père voit dans le secret et qu'il rétablira la balance des paiements à la fin des temps, comment faire? On est tenté alors de chercher l'approbation extérieure ; or la récompense venue des autres rend l'acte intéressé. La voie de l'action morale, elle, est solitaire, et on l'emprunte parce que le bonheur des autres fait le nôtre, non parce qu'elle augmente notre célébrité.

Si quelqu'un déclare aujourd'hui en public qu'il se met du bon côté, qu'il condamne comme il se doit les méchants, pleure les faibles et admire les forts, il n'ajoute rien à sa valeur : faire la morale aux autres n'a jamais été un acte moral. La vertu du héros, l'auréole de la victime ne déteignent pas vraiment sur leurs admirateurs, quoi qu'en espèrent ces derniers : il n'y a rien d'héroïque dans le fait d'admirer un héros universellement reconnu. Bien au contraire : la bonne conscience neutralise la bonne action. Jouir du prestige de nos parents-héros ou compatir à la souffrance de nos parents-victimes est normal et même louable ; mais, à partir du moment où ces

sentiments s'expriment sur la place publique, ils prennent un sens supplémentaire : ils servent notre intérêt, non notre éducation morale. Si l'on s'obstine à invoquer rituellement les bons, les méchants et les victimes du passé pour servir les intérêts de son propre groupe, on peut réclamer l'admiration de ses membres, non celle de sa conscience. Pas plus qu'on ne la provoque en se contentant de se ranger du côté des valeurs reconnues. Le rappel public du passé ne nous éduque que s'il nous met personnellement en cause et nous montre que nous-même (ou ceux à qui nous nous identifions) n'avons pas toujours été l'incarnation du bien ou de la force.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 283

Si l'action morale est nécessairement individuelle et demande à fuir l'espace public, il n'en va évidemment pas de même des actes politiques ; et ceux-ci se jugent à leurs résultats, non aux motivations de leurs agents. Un politicien qui contribue au bien-être de son peuple reste un bon politicien, même s'il est mû par le seul désir de gloire. Le danger ici prend une autre forme, que l'on pourrait désigner par la formule « la tentation du bien ». Celle-ci est, à vrai dire, beaucoup plus répandue que la « tentation du mal », et aussi, paradoxalement, plus dangereuse. Il suffit d'examiner l'histoire de n'importe quelle partie du monde pour se rendre à l'évidence : les victimes de l'aspiration au bien sont plus nombreuses que celles de l'aspiration au mal. Cette tentation consiste à se percevoir soi-même comme une incarnation du bien et à vouloir l'imposer aux autres - non seulement dans la vie privée, mais aussi dans la sphère publique. C'est en somme une confusion entre morale et politique symétrique et inverse à celle que pratiquent les régimes totalitaires. Pour ceux-ci, les choix moraux sont soumis aux objectifs politiques : est bon ce qui sert notre but du moment, la victoire de la révolution ou la dictature du Parti. Ici, en revanche, l'unité se fait au nom de la morale qui dicte ses choix au politique. Telle serait la vie politique dans une théocratie, si l'on imaginait la théologie remplacée par la seule morale : à l'extérieur, croisades (imposer le bien aux autres, qu'ils le veuillent ou non) ; à l'intérieur, gouvernement de la vertu, persécution des « moralement incorrects ». Nos Etats, démocraties libérales, ne sont pas sérieusement menacés par cette dérive, puisque nos institutions restent laïques ; nos sociétés, en revanche, ne sont pas immunisées contre elle.

Il n'est pas toujours facile de trouver un chemin entre l'indifférence morale et la posture du moralisateur ; on peut pourtant essayer. La disparition de la morale officielle associée à l'Etat lui-même crée un appel d'air : tout un chacun, dès lors qu'il agit en public, se sent obligé d'évoquer un ensemble de valeurs morales, de préférence incarnées dans un récit exemplaire. À

plus forte raison agissent ainsi les groupes de pression, nécessairement en conflit entre eux pour acquérir une position plus forte au sein de la même société. Telle est la tendance de notre époque « individualiste » : elle nous pousse à compenser ce qui nous manque. Toutefois, ces invocations n'ajoutent rien à la vertu de celui qui les énonce, et nos sociétés n'ont pas intérêt à succomber à la « tentation du bien ». Chacun de nous peut donc faire face à cette pression du siècle, et « acquiescer ou résister », comme disait Rousseau.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 285

Enfin, un quatrième ensemble de raisons justifiant l'usage de la bombe atomique n'a rien à voir avec le Japon et les Japonais, ni avec la géopolitique et la rivalité avec les Russes ; il est l'effet du mouvement même qui a conduit à la fabrication de la bombe. On sait que la décision initiale de travailler à sa réalisation est provoquée par la crainte que Hitler n'en fabrique une de son côté. Mais, dès 1943, les services de renseignements alliés établissent que l'Allemagne a mis ce projet de côté (elle appuie plutôt le développement des missiles). Pourtant, les recherches sur la maîtrise de la réaction nucléaire se poursuivent aux États-Unis. Les physiciens ont relégué au fond de leur conscience la question de la justification ultime, ils sont mus maintenant par le désir de résoudre un problème technique d'une extraordinaire complexité. Robert Oppenheimer, qui conduit le projet, explique quelques années plus tard : « À mon avis, quand on voit quelque chose qui est techniquement séduisant [sweet], on y va et on le fait; on se pose les questions sur ce qu'on en fera seulement après qu'on a obtenu le succès technique. C'est ainsi que les choses se sont passées avec la bombe atomique'. »

La pensée instrumentale, dont on voit ici un éloquent exemple, impose cet enchaînement : si une chose est possible, elle doit devenir réelle ; et si un outil existe, alors il faut s'en servir. À aucun moment n'intervient une interrogation sur les fins dernières, sur les raisons d'agir comme on le fait. La technique semble décider pour nous : nous accomplissons ce qu'elle a rendu possible, au lieu qu'elle serve à réaliser ce que nous jugeons utile.

Un mouvement semblable, mais plus diffus, caractérise toute bureaucratie, et plus particulièrement, ici, la bureaucratie militaire. On aurait pu penser que, la bombe étant conçue comme une protection contre Hitler, on renonce à s'en servir après la défaite de celui-ci. Mais c'est chose inconcevable pour la pensée instrumentale et bureaucratique : puisque le projet a été lancé, il faut le conduire jusqu'au bout.

Oppenheimer témoigne après la guerre : « Je ne pense pas que nous ayons jamais travaillé plus intensément et plus rapidement qu'après la capitulation de l'Allemagne . » Ils se dépêchent, en effet, car ils craignent

que la guerre ne se termine avant qu'ils aient réussi à mettre au point leur belle invention. Le commandement militaire, d'autre part, voudrait que ce soit non la négociation mais l'intervention strictement militaire qui conduise la guerre à son aboutissement triomphal.

Dans le monde moderne, qu'il soit démocratique ou totalitaire, un acte de la magnitude du bombardement nucléaire exige la participation de nombreux agents et la fragmentation de la responsabilité entre de multiples chaînons, de sorte qu'aucun d'entre eux ne se perçoive comme directement responsable d'éventuelles conséquences néfastes. Tous sentent la pression des circonstances et l'exigence de la communauté qui pèsent sur eux. Tous pensent en termes de moyens, non de fins.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 338

S'il faut se méfier des projets qui nous conduisent vers l'État universel, ce n'est pas seulement parce que les régimes totalitaires avaient repris cet objectif à la doctrine scientiste. Une controverse célèbre oppose sur cette question, au XVIIIe siècle, Condorcet à Montesquieu. Celui-ci, après avoir analysé les lois des différents pays, conclut que, bien que toutes les lois se réfèrent aux mêmes grands principes de justice, la diversité des destins historiques, des traditions culturelles, des positions géographiques, des ressources naturelles fait qu'il est préférable de garder des lois différentes d'un pays à l'autre, et aussi des formes de gouvernement, ou encore des religions. Le crime des conquistadors n'a pas été d'ignorer les lois, ni de renoncer au bien, mais d'agir comme si tous les pays du monde n'en formaient qu'un seul. « Le comble de la stupidité, dit Montesquieu du "procès" de l'empereur inca Atahualpa, fut qu'ils ne le condamnèrent pas par les lois politiques et civiles de son pays, mais par les lois politiques et civiles du leur. » Cinq religions qui se partagent le monde valent mieux qu'une, même si celle-ci est la meilleure des cinq, car, seule, elle risquerait de devenir oppressive, alors que, reconnaissant leur pluralité, les religions se restreignent mutuellement. Le pluralisme est un bien en lui-même, indépendamment de la valeur des différentes options qui le constituent, que ce soit à l'intérieur d'un pays (le maintien de la pluralité des pouvoirs) ou dans les relations entre pays.

Trente ans plus tard, Condorcet écrit un commentaire de l'Esprit des lois, dans lequel il s'insurge contre la nécessité de pluralisme, affirmée par Montesquieu. Si l'on a déjà découvert la meilleure solution, la meilleure loi, le meilleur gouvernement, pourquoi ne pas se débarrasser des moins bons? Si la politique est le produit de la science, ses choix sont vrais; or la vérité fait mauvais ménage avec le pluralisme : seules les erreurs sont multiples. « Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous. » Une fois les lois rendues

identiques, on procédera à l'unification des institutions comme des commerces, et enfin on adoptera partout les langues des peuples les plus éclairés, l'anglais et le français. En fin de compte, guidés par la raison, les hommes ne vont « former qu'un seul tout et tendre à un but unique" ». Pourquoi l'idéal pluraliste de Montesquieu est-il préférable à l'idéal unitaire de Condorcet, et le projet humaniste au projet scientiste? Parce que la connaissance des hommes ne peut jamais être achevée et que, de toutes les façons, elle ne saurait produire les idéaux; la politique scientifique n'existera donc jamais. En son absence, l'équilibre des pouvoirs, la tolérance mutuelle, la pluralité des centres de décision valent mieux que l'unité - même si le pays qui impose celle-ci possède pour le moment le gouvernement le meilleur -, car la pluralité assure la liberté et la possibilité de chercher, alors que l'unité les étouffe. Traduit en termes de politique internationale, cela signifie qu'une situation de dissuasion mutuelle entre plusieurs groupes de pays ou plusieurs superpuissances peut être plus profitable à la paix que la domination exclusive d'une seule puissance, qui risque de vouloir devenir le gendarme du monde et imposer ses règles à tous. Nous nous réjouissons de l'effondrement de l'empire totalitaire soviétique ; cela ne signifie pas que la domination solitaire des États-Unis est en soi souhaitable. Le danger n'est pas moindre quand la superpuissance s'aperçoit qu'en réalité les moyens lui manquent pour jouer au gardien de la paix partout et qu'elle doit se contenter d'intervenir dans les seules situations où sont en jeu ses intérêts vitaux. Pour l'ensemble de ces raisons, l'équilibre est préférable à l'unité. La globalisation économique à laquelle nous assistons aujourd'hui ne doit pas être suivie par une mondialisation politique ; les États ou groupes d'États autonomes sont au contraire nécessaires pour contenir les effets négatifs du mouvement d'unification.

Pour échapper à l'État universel, pour ne pas succomber à la tentation de bâtir le paradis sur terre, mieux vaut ne pas se donner pour tâche de guérir l'humanité de tous ses maux. Est-ce à dire que l'on devrait rester indifférent et passif devant les catastrophes qui s'abattent sur les autres? Une fois de plus, ce qu'il faut remettre en question, ce sont précisément les oppositions stériles de ce genre : vous devez choisir entre lâche indifférence et bombardements intensifs de l'ennemi. Il est possible de résister au mal sans succomber à la tentation du bien.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 406

Plus exactement, Tillion suggère qu'on peut identifier dans l'humanité deux minuscules minorités : celle des brutes féroces, des traîtres vendus, des sadiques systématiques, d'une part ; et, de l'autre, celle des « hommes d'un grand courage et d'un grand désintéressement », qui, même

lorsqu'ils disposent d'une puissance supérieure, n'en abusent pas mais, au contraire, la mettent au service du bien. Entre ces deux extrêmes, l'immense majorité d'entre nous est composée de gens ordinaires, inoffensifs en temps de paix et de prospérité, se révélant dangereux à la moindre crise.

[Tzvetan TODOROV Mémoire du mal, tentation du bien, éd. Robert Laffont, Paris, 2000] P 430