

L'infirmité de la paix de Babylone

par Philippe Nemoⁱ

Le monde intellectuel de l'Europe ne peut qu'être extrêmement sensible au fait que les deux derniers papes, Jean-Paul II et Benoît XVI, aient parlé en théologiens fondamentaux et en philosophes. Après plusieurs pontificats où n'étaient venus de Rome que des conseils pastoraux, des injonctions disciplinaires ou des initiatives de type diplomatique, voici que la chaire de saint Pierre est occupée à nouveau par de vrais penseurs, des maîtres de vérité, de la race de ceux qui, dans les débats scolastiques, disaient « *Respondeo dicendum* », c'est-à-dire osaient répondre aux questions disputées du temps.

La grande question disputée de notre temps est celle de l'émergence d'une humanité une, sur une planète rétrécie depuis un demi-siècle par la mondialisation. Cette humanité objectivement réunie *volens nolens* peut-elle aussi être rapprochée subjectivement par quelque conscience d'un bien commun ? Et si oui, sera-ce sur une base religieuse ou en mettant en œuvre la seule « raison séculière » ?

On sait que Benoît XVI – ou plutôt, le cardinal Ratzinger – et Jürgen Habermas ont discuté de cette question à l'Académie catholique de Munich en janvier 2004ⁱⁱ. Ils ont montré les difficultés que rencontrent tant les religions que les « Lumières » quand il s'agit de faire émerger des normes pouvant être reconnues comme universelles. Habermas admet que la raison logique seule a des difficultés à produire des normes stables et il est donc tenté de faire une certaine place aux religions et à leur sagesse. Mais il récuse celles-ci en tant que présentant pour la raison une « part d'opacité » qui, s'il est vrai que seul le rationnel est universel, compromet leur universalité. De son côté, le cardinal Ratzinger montre que la raison sécularisée, à laquelle il reconnaît le mérite de pouvoir, le cas échéant, tempérer le fanatisme religieux, est exposée elle aussi à des dérives, à une *hybris* qui peut être aussi folle et dangereuse que le fanatisme même – comme on l'a vu par l'usage de l'arme atomique ou comme on pourrait le voir si se réalisait le projet de la biologie moderne de fabriquer des êtres humains comme des produits. Les deux interlocuteurs se quittent sur la promesse de faire dialoguer ces deux sources du savoir humain devenues conscientes de leurs limites respectives.

Il me semble que, si l'on veut avancer dans ce débat, il faut en redéfinir radicalement les termes. Je pense en effet que le vrai problème n'est pas la valeur respective des savoirs produits par les Lumières et ceux que nous héritons des religions (I), mais l'opposition de deux visions du monde, l'une, païenne, close sur le monde tel qu'il est, l'autre, biblique, ouverte sur une perspective éthique et eschatologique qui oblige à le transformer (II). De sorte que l'humanité ne peut avancer si elle n'est inspirée d'une manière ou d'une autre par l'Évangile (III).

I - L'origine humaine des normes juridiques et morales

Les sciences sociales modernes nous ont montré que les règles juridiques, les coutumes, et même les valeurs morales, peuvent être produites par l'humanité usant de ses facultés naturelles.

Par exemple, le droit romain s'est constitué de cette manière, sans se fonder en rien, ou presque, sur des bases religieuses. Je rappelle les circonstances historiques de ce processus. Les royaumes hellénistiques, puis l'Empire romain, avaient été les premiers États multi-ethniques de l'histoire. Le problème s'était alors posé de faire vivre ensemble des nations irréductiblement diverses par les mœurs et les religions – problème très analogue, en somme, à celui de la mondialisation actuelle. Il fut résolu par la philosophie stoïcienne qui enseigna que les hommes diffèrent par leurs mœurs ethniques et par leurs droits positifs, mais possèdent fondamentalement une même nature et sont donc potentiellement régis par les règles d'un même droit naturel. Telle est l'intuition qui guida les magistrats romains dans leur travail tri-séculaire d'élaboration du droit prétorien. Le droit devenait une science. Cette science, œuvre de la seule raison séculière, aboutit réellement à créer un *éthos* commun aux nations romanisées. Grâce à la définition juridique, progressivement construite, de la propriété privée et des contrats, la notion de « personne » put apparaître, ainsi que la distinction entre une sphère privée et une sphère publique de la vie humaine. Le droit romain faisait donc définitivement sortir l'humanité de l'âge tribal. Se profilait l'homme de l'humanisme, l'homme européen.

Un processus de même type s'est reproduit dans l'Europe moderne, lorsqu'on dut poser les principes de l'État laïc et du constitutionalisme pour surmonter les troubles civils cruels suscités par la division religieuse du continent entre Réforme et Contre-Réforme. Là encore, ce fut le concept de droit naturel qui servit d'idée régulatrice, révisé par ces penseurs majeurs qu'ont été les Vittoria, De Soto, Suarez, Grotius, Pufendorf, Locke et autres révolutionnaires européens ou américains qui ont défini les principes de la démocratie libérale et la doctrine des droits de l'homme.

Je pense que l'idée que l'humanité est une et possède une même nature est fondamentalement juste et peut encore servir de fil conducteur pour élaborer des normes éthiques et juridiques à l'échelle internationale capables de conjurer le « choc des civilisations » qui nous menace. À condition, sans doute, d'amender sur plusieurs points la doctrine classique du droit naturel. En effet, nous ne concevons plus aujourd'hui la nature humaine comme une réalité fixe et transcendante. Nous savons que l'espèce est une biologiquement, mais que les cultures évoluent. Chaque groupe humain explore certaines potentialités de la nature humaine ignorés ou négligés par les autres. De nouveaux types de comportement sont tentés par des avant-gardes qui, si ces innovations se révèlent bénéfiques, sont imitées ensuite par d'autres groupes. De sorte qu'à tout moment les cultures restent plurielles et

qu'aucune d'entre elles ne peut prétendre représenter à elle seule l'intégralité de la nature humaine et de ses potentialités. Mais ce n'est pas un obstacle à des rapprochements, puisque les cultures ne sont pas inscrites dans le patrimoine génétique de l'espèce et peuvent apprendre les unes des autres. Ainsi le Dr. Tu Wei-ming, directeur du Harvard Yenching Institute, pense qu'on doit compléter et amender la liste des droits de l'hommeⁱⁱⁱ. Il admet que les droits de l'homme identifiés par l'Europe des Lumières, qui mettent en valeur l'autonomie individuelle, sont réellement des universels dans lesquels les Asiatiques peuvent et doivent se reconnaître. Mais il juge que plusieurs des valeurs « confucéennes » de coopération et de protection négligées par les Occidentaux appartiennent également à la nature humaine et devraient donc elles aussi figurer dans le *corpus* des valeurs communes d'une humanité réunie. Il attribue d'ailleurs la réussite exceptionnelle du Japon, de la Chine et d'autres pays de l'Extrême-Orient depuis quelques décennies au fait que ces sociétés sont d'ores et déjà régies par un *ethos* résultant d'une large synthèse des valeurs orientales et occidentales.

Il est vrai que, dans ce processus évolutif, les religions jouent un très grand rôle. Surtout si l'on considère la partie la plus profonde de l'*éthos*, c'est-à-dire non pas les règles juridiques, qui sont largement accessibles à la raison discursive, mais la morale, c'est-à-dire les « valeurs » qui ne se discutent pas puisqu'on les ressent d'emblée comme obligatoires et inconditionnelles. Les grandes religions de l'humanité conservent ces valeurs et assurent leur transmission en les inscrivant dans des systèmes dogmatiques cohérents. Mais est-il vrai que cette sagesse leur a été révélée par une voie surnaturelle, comme la plupart le prétendent ? Là encore, les sciences sociales nous donnent à penser que les valeurs morales elles-mêmes peuvent apparaître selon une logique évolutionnaire, donc à la faveur d'un processus où n'interviennent que les facultés naturelles de l'homme.

Ceci a été expliqué notamment par Friedrich August Hayek^{iv}. Selon lui, les traditions morales incorporent un savoir collectif qui est le résultat des multiples « essais et erreurs » faits dans le passé de la société. Celle-ci garde une mémoire des types de comportement qui se sont révélés bénéfiques ou nuisibles et transmet cette mémoire à chaque génération sous forme de normes ou d'interdits. Dans un article remarquable intitulé « *Notes on the evolution of the rules of just conduct* »^v, Hayek précise la logique selon laquelle se fait cette sélection. Le fait qu'une norme soit retenue ou rejetée dépend de sa contribution à la performance collective du groupe dans lequel elle est observée. Si les comportements individuels que la norme détermine ont pour effet global les succès du groupe dans son environnement ou face à ses concurrents, celui-ci prospérera et, du coup, la norme se maintiendra de génération en génération. En revanche, les normes qui causent une mauvaise performance du groupe seront cause de ce que le groupe disparaîtra ou devra, pour survivre, imiter d'autres groupes ; dans les deux cas, il ne pourra plus transmettre la norme fautive. À tout moment, donc, les normes qui prévalent dans un groupe peuvent être réputées avoir triomphé dans le passé de normes concurrentes et être

le résultat d'un impitoyable filtrage. D'où leur valeur épistémologique, c'est-à-dire le fait que ces normes incorporent un savoir ayant une valeur adaptative.

Mais ce savoir n'est pas du même ordre que celui des « Lumières ». Il ne consiste pas en une connaissance théorique, explicite, celle du scientifique ou de l'ingénieur. Car aucun esprit humain ne connaît précisément le *modus operandi* des normes, c'est-à-dire ne peut reconstituer analytiquement la chaîne des causes et des effets qui a abouti à leur sélection, puisque cette chaîne s'étend sur une très longue période. La complexité sociale est ici une barrière infranchissable. Si les normes morales sont bien, pour les groupes humains, des « impératifs hypothétiques », puisque elles n'émergent et ne se maintiennent que si elles permettent l'efficacité de ces groupes, elles sont et demeurent, pour les individus, des « impératifs catégoriques ». Chacun se conforme aux normes simplement parce qu'il les a reçues dans son éducation. Il les respecte parce qu'il le « faut », parce que « c'est la loi ». C'est en ce sens que les valeurs issues des traditions sont des évidences dont on ne discute pas et qui peuvent donc apparaître comme des irrationnels. Elles sont ces fameux « préjugés » que les Lumières, précisément, avaient pris pour cibles. Hayek affirme néanmoins qu'elles sont elles aussi des savoirs rationnels, si l'on veut bien appeler « raison » la faculté de peser le pour et le contre, de tenir compte des contraintes du réel, de discerner les comportements optimaux. Il faut ainsi, suggère Hayek, distinguer entre *deux* figures de la raison également valables, une raison logico-déductive, celle qu'on utilise en mathématiques et dans les sciences expérimentales, et une raison intuitive consistant en principes et en schémas de perception et d'action – distinction qui rejoint, en un sens, celle faite par Pascal entre « esprit de géométrie » et « esprit de finesse ». On peut soutenir que les commandements des religions, y compris les « Dix commandements », sont des « raisons » de ce second type.

Je ne peux discuter ici plus avant de ces théories. Je ne les ai évoquées que pour montrer que la problématique du débat Habermas-Ratzinger selon laquelle il y aurait une opposition de principe, de nature épistémologique, entre normes construites par la raison séculière et normes conservées par les religions, tend à être dépassée aujourd'hui par les sciences sociales. En réalité, les deux interlocuteurs ont raison l'un et l'autre. Habermas, quand il dit que l'*éthos* peut être l'œuvre des hommes. Ratzinger, quand il souligne que la raison constructiviste des « Lumières » ne saurait remplacer les valeurs.

Mais on sent bien que derrière ce débat entre Ratzinger et Habermas est en jeu, en réalité, une question d'une tout autre importance et d'une tout autre nature, une question qui, parfois, d'ailleurs, affleure dans leur dialogue, mais que la courtoisie des interlocuteurs tient volontairement sous le boisseau. Qu'on me permette maintenant de la faire ressurgir.

II - La « paix de Babylone »

Cette question est que le monde ne va pas. Toutes ces législations morales et juridiques auto-engendrées par les sociétés humaines selon les logiques que je viens d'évoquer brièvement peuvent bien créer un certain ordre social, assurer une certaine survie de l'humanité. Mais elles ne font pas disparaître le mal ! Il y a partout des injustices, des souffrances, des pénuries, la pauvreté, les maladies, l'angoisse, les passions, les haines, les guerres, la mort. Nous voyons que le monde est incomplet, imparfait, et que, comme dit saint Paul, il est en souffrance, en travail d'enfantement, en attente d'autre chose.

Habermas le dit lui-même dans un texte récent de février 2007 intitulé précisément « Une conscience de ce qui manque »^{vi}. Il évoque les funérailles de Max Frisch, en avril 1991, dans l'église abbatiale Saint-Pierre de Zürich. Le défunt, agnostique déclaré, avait lui-même souhaité être enterré à l'église, fût-ce sans prêtre et sans « Amen ». Habermas suggère qu'il avait fait ce souhait étrange à cause du « malaise » qu'il éprouvait à l'idée de funérailles qui n'auraient rien de religieux, et parce que « la modernité éclairée n'a pas trouvé un équivalent qui serait à la hauteur d'une célébration religieuse de l'ultime rite de passage »^{vii}. Déjà, dans la conférence de Munich, Habermas montrait que l'infirmité de la « raison séculière » se ressent de façon particulièrement nette chaque fois qu'est posée la question de la justice. Laisse à elle-même, la société postmoderne aurait tendance à devenir un monstre froid. Elle serait toute proche de « dérailler » vers un enfer d'égoïsme. L'auteur notait *a contrario* que les grands mouvements révolutionnaires ayant œuvré en Europe pour la justice étaient inspirés dans leur contenu substantiel par le christianisme, quand bien même ils se donnaient pour anti-chrétiens, et que, lorsqu'ils faisaient usage de « concepts éthiques lourds » tels que « responsabilité », « émancipation » ou même « histoire », ils étaient tributaires, qu'ils le sachent ou non, d'une inspiration biblique. Aveu remarquable ! J'ai toujours pensé en effet pour ma part que le socialisme, le progressisme, le marxisme, comme d'ailleurs aussi la franc-maçonnerie, sont des hérésies judéo-chrétiennes déniaient leur origine (et faibles intellectuellement de ce point de vue). Quoi qu'il en soit, Habermas, par ces thèses, attestait donc l'infirmité constitutive de la « raison séculière », la face d'ombre de l'*Aufklärung*.

Cette infirmité de la raison séculière est ressentie et décrite depuis longtemps. Je ne vois aucune raison de changer d'un *iota* l'affirmation de saint Augustin dans le livre XIX de *La Cité de Dieu* que l'État naturel (qu'il s'agisse, jadis, de l'Empire romain ou, aujourd'hui, de nos États démocratiques modernes, cela ne change rien à l'affaire) ne peut procurer aux hommes que la « paix de Babylone ». La « paix de Babylone » est une paix armée, préférable sans doute à la guerre ouverte de tous contre tous – c'est pour cela que Dieu, dans sa bonté, la permet et la protège, et demande par la voix de saint Paul qu'on obéisse aux gouvernants, fussent-ils infidèles et pécheurs, fussent-ils même cruels. Mais elle n'a rien à voir

avec la paix véritable qui ne peut être procurée que par la nouvelle justice annoncée dans l'Évangile.

Cette doctrine a vieilli par certains aspects. Nul ne soutiendra aujourd'hui l'« augustinisme politique », c'est-à-dire la thèse que, puisque la véritable paix ne peut survenir qu'entre hommes animés de l'esprit de l'Évangile, et puisque c'est l'Église qui prêche l'Évangile et distribue les sacrements, il n'y aura de bonheur dans le monde que lorsqu'il sera entièrement soumis au pouvoir direct ou indirect de l'Église^{viii}. Mais ce qui reste parfaitement vrai et profond dans l'affirmation de saint Augustin est l'idée même que l'homme ne peut se satisfaire du monde tel qu'il est et des États tels qu'ils sont, lesquels ne sont en réalité, dit-il, que des « repaires de brigands ». Il est parfaitement vrai et profond que, comme le dit encore saint Augustin, l'homme est un *irrequietum cor*, un cœur sans repos qui ne peut accepter l'Éternel Retour du Même dans le monde, option philosophique encore proposée il y a peu par Nietzsche et qui revient à accepter la perpétuité du mal, des guerres, des injustices.

D'où vient cette insatisfaction de l'homme ? – Nous savons qu'elle a été allumée en son cœur par la Bible – non pas par les « religions » en général, mais bien par la seule Bible (je récusé, pour ma part, ce concept anthropologique-sociologique de « religion » qui est réducteur et autorise des amalgames injustifiés). La Bible a en effet apporté une éthique et une eschatologie entièrement nouvelles qui n'avaient été proposées par aucune religion ou culture antérieure, comme nous le savons avec certitude aujourd'hui grâce aux progrès des sciences historiques et anthropologiques. Je ne ferai ici que rappeler les traits les plus saillants de cet apport.

La morale biblique, telle qu'elle se découvre chez les prophètes et trouve son expression définitive dans le *Sermon sur la montagne* (Mt, ch. 5-7), consiste à se sentir et à se vouloir responsable de toutes les souffrances humaines, même de celles qu'on n'a pas provoquées. Elle affirme les droits d'une *miséricorde* qui doit aller au-delà de toute *justice*. L'amour évangélique ne consiste pas, comme la justice, à s'acquitter de devoirs limitativement définis ; il consiste à faire toujours plus pour le prochain. Cette révolution éthique débouche immédiatement sur une eschatologie. La Bible inaugure en effet un temps, sinon exactement *linéaire*, du moins *tendu vers l'avant*, qui pourra et devra apporter du Nouveau, un temps commençant avec une Création et orienté vers une « fin des temps » où, comme le dit l'Apocalypse, « toutes choses [seront] faites nouvelles ». Car il ne servirait évidemment de rien de se donner comme programme de *root out the evil*, d'« extirper le mal du monde » (pour reprendre la formule magnifique du calviniste anglais Christopher Goodman, contemporain de John Knox), si l'on pensait que le monde futur *ne peut pas* être différent du monde passé. Il doit pouvoir l'être, sinon l'exigence éthique n'a pas de sens. Le combat contre le mal implique de faire voler en éclats le temps cyclique des paganismes et de faire mentir l'affirmation de l'Ecclésiaste selon laquelle « il n'y a rien de nouveau sous le soleil ».

Et de fait, d'ores et déjà, *la Bible a changé le monde* ! Comme l'a magnifiquement montré René Girard^{ix}, elle a discerné, compromis et définitivement enrayé le mécanisme du bouc émissaire. En mettant en relief la responsabilité individuelle, en donnant comme mot d'ordre moral l'amour du prochain, fût-il pauvre et faible, elle a brisé la logique mimétique et sacrificielle qui donnait naissance aux sociétés archaïques à mythes et à rites. Elle a donc posé les germes libéraux d'où est né le monde moderne. Certes, l'Antiquité païenne avait inventé la science et le droit, mais elle n'avait presque rien fait de ces deux accomplissements de la raison humaine, faute de ressentir le devoir moral de les utiliser pour changer le monde. C'est le christianisme, à partir surtout de ce que l'historien américain Harold J. Berman a appelé la « Révolution papale » des XI^e-XIII^e siècles^x, qui a fécondé ces inventions, lorsque l'Église romaine a donné comme mot d'ordre aux chrétiens de réétudier le droit romain et la science grecque afin d'améliorer graduellement le monde et de hâter l'avènement des temps messianiques.

Les prophètes de la Bible et le Christ disent donc bien autre chose aux hommes que ce que pourra jamais dire la simple « raison sécularisée ». Celle-ci ne dit *rien* de la vie et de la mort, du bien et du mal, de la Création et des Temps derniers, des devoirs de l'homme envers autrui et envers l'avenir du monde, et par conséquent du sens et de la plénitude de la vie humaine.

On objectera que, pour adhérer à ces perspectives ouvertes par la Bible, il faut avoir la foi. Mais tous les hommes ont vocation à l'avoir un jour ou l'autre, sous une forme ou sous une autre. Il est vrai que Dieu ne se *démontre* pas ; la foi n'est pas un universel au même sens que les théorèmes de la science séculière. Mais Dieu se *rencontre*, et toute âme humaine peut faire cette rencontre, quelle que soit sa culture d'origine. Il y faut sans doute l'expérience du mal, l'expérience jobienne, et cette expérience critique cruciale qu'est la « nuit de l'esprit » qui délivre de tous les dogmatismes, fait place nette dans l'âme et, à un certain moment, la rend capable d'entendre dans tout son relief la Parole de Dieu, y compris et surtout quand cette Parole se confond avec le silence de la Croix.

III - La nature et la grâce

Si l'on admet ce qui précède, on doit réexaminer sous un nouveau jour le problème dont nous étions partis, celui de l'élaboration d'un *éthos* susceptible d'aider l'humanité désormais unifiée à progresser vers la paix et une coopération féconde.

Habermas affirme comme une évidence : « Du côté catholique, où il y a un rapport apaisé avec le *lumen naturale*, il n'y a pas, si je ne me trompe, d'obstacle foncier à une fondation autonome (indépendante des vérités révélées) de la morale et du droit »^{xi}.

Si, il y a un obstacle ! C'est celui même noté par saint Augustin, c'est le péché – ou, si l'on préfère employer des termes plus actuels, la méchanceté, la passion de l'homme, sa propension à se souder à des groupes pour se soustraire à sa responsabilité personnelle, ou encore, pour parler comme Emmanuel Levinas, son refus de « répondre pour autrui » et plus encore de « répondre pour la responsabilité d'autrui », en d'autres termes son refus de la sainteté.

On peut dire la même chose dans un vieux langage théologique qui, à mes yeux, garde sa vérité essentielle, même si le vocabulaire en est quelque peu démodé. On peut soutenir que la Chute a irrémédiablement blessé la nature humaine. Que l'homme, laissé à lui-même, ne peut plus ni vouloir ni faire le Bien. Que, certes, il conserve sa nature rationnelle, ce qui lui permet d'user de la raison selon certaines modalités et jusqu'à un certain point, mais que cette raison ne peut produire toutes les virtualités que le Créateur avait mises en elle. Qu'il est alors exposé à l'*hybris* que le cardinal Ratzinger dénonce dans certains usages de la raison technique ou politique.

Pour qu'il puisse à nouveau vouloir et faire le Bien, il faut – j'emploie à nouveau ce même vieux langage théologique – que sa nature soit guérie par la grâce. Ce qu'on peut traduire comme suit. Il faut que l'homme apprenne sa nature véritable. Il faut que lui soit révélée sa condition de créature, qu'il sache qu'il est ontologiquement un néant, mais un néant auquel Dieu a donné l'être par une décision discrétionnaire de son amour, ce qui lui donne infiniment plus de valeur qu'à l'être même. Et il faut qu'il sache que le Créateur l'a sauvé du péché. En effet, aucun homme ne peut vouloir ni faire le Bien s'il ne croit pas que le Bien, à la fin des fins, triomphera, si des *Béatitudes* n'accompagnent pas le *Sermon sur la montagne*, si Pâques ne suit le Vendredi saint. C'est en ce sens – et non pas au sens où un certain code de normes, un beau jour, serait tombé du ciel – que la foi fonde la morale.

Voilà pourquoi il faut défendre la thèse qu'il ne peut y avoir d'*éthos* valable pour toute l'humanité si elle n'est pas touchée d'une manière ou d'une autre, tôt ou tard, et quelles que soient les médiations nécessaires, par l'Évangile, ou encore, comme le dit saint Bernard dans ses *Sermons sur le Cantique*, si la bonne odeur de la charité du Christ ne se répand sur toute la Terre.

On peut, certes, élaborer des normes purement humaines, selon les modalités que j'ai évoquées en commençant, s'il ne s'agit que de reproduire l'éternelle tragédie humaine. Sans l'Évangile, il se peut que l'humanité survive, qu'elle conjure les dangers les plus angoissants du « choc des civilisations », qu'elle échappe *in extremis* aux risques mortels créés par les armes de destruction massive, qu'elle règle les problèmes d'environnement ou de surpopulation, et d'autres défis inédits que lui réserve l'avenir. Mais il se peut aussi qu'elle n'y parvienne pas. Les chances sont égales des deux côtés. Le pire n'est pas sûr, mais il n'est pas exclu. Peut-être, loin que le mal régresse dans le monde, va-t-il, dans l'avenir, étendre encore son emprise ! Peut-être, avec la Shoah et les autres génocides du XX^e siècle,

n'avons-nous connu que les prémices de ce que le mal peut faire sur Terre (ce qui est le thème angoissé du grand roman de Jules Romains, *Les Hommes de bonne volonté*). La raison de cette incertitude est que l'humanité porte en elle un désordre essentiel. Elle ne peut espérer le surmonter sans que des hommes animés de l'esprit de charité interviennent à certains moments cruciaux dans les processus naturels d'élaboration des normes pour les lester de sens, pour les orienter vers le Bien. Elle ne le peut sans le rayonnement du visage du Christ en chacun de nous.

ⁱ Philosophe, professeur à l'ESCP-EAP, European School of Management, Paris.

ⁱⁱ Cf. Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER, « Les fondements pré-politiques de l'État démocratique », Paris, revue *Esprit*, juillet 2004, traduit de l'allemand par Jean-Louis SCHLEGEL.

ⁱⁱⁱ Cf. par exemple TU WEI-MING, *Confucian thought. Selfhood as creative transformation*, State University of New York Press, 1985. Voir aussi "Implications of the Rise of 'Confucian' East Asia", in Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities*, New Brunswick and London, Transaction publishers, 2002.

^{iv} Cf. Friedrich August HAYEK, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol 1-3 in 1v. (Paperback) Routledge, 1982.

^v Recueilli dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1960.

^{vi} Jürgen HABERMAS, « Une conscience de ce qui manque », Paris, Revue *Esprit*, Mai 2007 (traduction d'un article de la *Neue Zürcher Zeitung* du 10 février 2007).

^{vii} Jürgen HABERMAS, « Une conscience de ce qui manque », *op. cit.*, p. 6

^{viii} Cf. H.-X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* [1933], Paris, Vrin, 1972.

^{ix} Cf. René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

^x Cf. Harold J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983.

^{xi} Jürgen HABERMAS, « Les fondements pré-politiques de l'État démocratique », *op. cit.*, p. 8.