

Carlo Ginzburg

Conférence
prononcée au MuCEM
le 13 mars 2014



Carlo Ginzburg



Barbarie, barbares :
quelques réflexions

Conférence
prononcée au MuCEM
le 13 mars 2014

Dès que j'ai lu le titre de cette série d'interventions, j'ai pensé que les trois mots qui le composent posent problème : *civilisation, barbarie, et. Oui, et* aussi : s'agit-il d'une conjonction ou d'une disjonction ? La civilisation s'oppose-t-elle à la barbarie ou faut-il penser que leur rapport est plus compliqué ? Et si oui, pourquoi ?

Je vais essayer de répondre à ces questions en me servant des instruments que m'offre mon métier, le métier d'historien. Cet hommage implicite au *Métier d'historien*, le livre de réflexions méthodologiques posthumes de Marc Bloch, fera comprendre pourquoi l'idée de « juger le passé et le présent » m'attire bien peu (elle n'attirait pas Bloch davantage). Nous sommes tous portés à formuler des jugements, mais la tâche de celui qui fait métier d'historien me semble différente. À quoi sert l'histoire ? À cette question récurrente (on la retrouve dans les premières pages du livre de Bloch), je répondrais : à apprendre à regarder le passé et le présent en considérant que rien ne va de soi. Un regard qui est le contraire du regard distrait qui nous permet de nous orienter rapidement dans la réalité de tous les jours.

1. Nous avons l'habitude de penser que l'opposition entre civilisation et barbarie nous vient des Grecs. (Et je l'ai longtemps pensé moi aussi.) C'est vrai : mais l'invitation à compliquer cette opposition nous vient elle aussi des Grecs et elle passe par des arguments qui résonnent encore aujourd'hui avec des accents inquiétants.

Voici ce que nous propose Hérodote, « le père de l'histoire » (une paternité longtemps discutée mais bien méritée), au troisième livre de ses *Histoires*. Il s'agit d'une digression (III, 38), qui est précédée de la liste détaillée des crimes commis par Cambyse, le roi des Perses : meurtre du frère, inceste avec ses sœurs, viol des cadavres, outrage contre des images de divinités. Cambyse, conclut Hérodote, était fou. Suit alors un exemple : « Pour moi, d'après cela, il est de tout point évident que Cambyse fut en proie à une violente folie ; car, sans cela, il n'aurait pas entrepris de tourner en ridicule des choses saintes et consacrées par la coutume. Si, en effet, on proposait à tous les hommes de faire un choix parmi toutes les coutumes et qu'on leur enjoignît de choisir les plus belles, chacun, après mûr examen, choisirait celles de son pays ; tant ils sont convaincus, chacun de son côté, que leurs propres coutumes sont de beaucoup les plus belles. Dans ces conditions, il n'est pas vraisemblable qu'un autre qu'un fou fasse des choses de ce genre un objet de risée. Et que telle soit, à l'égard des coutumes, la conviction de tous les humains, on peut en juger par des nombreux témoignages, en particulier par celui de Darius. Du temps où il régnait, il appela les Grecs qui étaient près de lui et leur demanda à quel prix ils consentiraient à manger leur pères morts ; ils déclarèrent qu'ils ne le feraient à aucun prix. Ensuite, Darius appela les Indiens qu'on nomme Callaties, lesquels mangent leurs parents ; et, en présence des Grecs, qui par le canal d'un interprète comprenaient ce qui se disait, il leur demanda à quel prix ils accepteraient de brûler leurs pères décédés ; ils se récrièrent fort, et prièrent

Darius de ne pas prononcer des paroles de mauvais augure. Telle est, dans ces cas, la force de la coutume ; et, à mon avis, Pindare a dit vrai dans ses poèmes, quand il déclare que «la coutume est la reine de toutes choses»¹ ».

Que Darius, le roi des Perses, ait tenté une expérience de ce genre apparaît hautement improbable ; quoi qu'il en soit, nous ne réussirons jamais à acquérir de certitudes sur ce point. Mais il est plus important de comprendre la signification de ce récit à l'intérieur de la narration historique d'Hérodote. En s'appuyant sur la formule de Pindare, selon laquelle « la coutume est la reine de toutes choses » – *nomos ho panton basileus* – on a pu lire la thèse selon laquelle tous les usages se valent et que, par conséquent, il est impossible de tracer une frontière nette entre les usages qui seraient acceptables et ceux qui ne le seraient pas². En d'autres termes, nos habitudes nous semblent naturelles, évidentes : alors qu'elles sont, comme toutes les habitudes, les fruits de la convention.

Et pourtant, attribuer à Hérodote un point de vue que nous appellerions radicalement relativiste, serait très risqué. Il vaut la peine de rappeler une observation d'Arnaldo Momigliano : « Hérodote, un des fondateurs de l'ethnographie, était prêt à considérer que les coutumes des barbares étaient supérieures à celles des Grecs. Mais il s'agissait au fond d'un regard froid, jeté sur les civilisations étrangères du haut de sa propre sécurité³. »

C'est le regard froid de celui qui met en scène une expérience mentale qui reproduit, sur une échelle miniaturisée (mais à travers un cas extrême, celui des cérémonies funèbres), une question plus générale : la variété des coutumes humaines. À ce point, Darius, le roi des Perses, apparaît comme un double, un *alter ego* d'Hérodote, l'historien grec. Ils sont tous les deux à la fois *juge et partie*, à l'intérieur et à l'extérieur de l'expérience. Au moment où Hérodote dit que la coutume est « la reine de toutes choses » – un tout dont il fait partie – il s'en détache, les regarde de loin. Nous voyons se profiler à distance, un dialogue entre Hérodote et les sophistes, qui formulaient des paradoxes comme : « un Crétois dit : tous les Crétois sont menteurs⁴ ». Le Crétois ment-il ou dit-il la vérité ? De quel côté se trouve Hérodote⁵ ?

2. Le paradoxe du Crétois n'a cessé de tourmenter les logiciens : le paradoxe d'Hérodote tourmente, ou devrait tourmenter, les historiens et les anthropologues. Mais la sensation inquiétante qu'on se trouverait face à quelque chose de contemporain, qu'on peut éprouver quand on lit le passage que je viens de citer, doit être délimitée en soulignant un élément de distance qui se trouve lié au terme *nomos*. Les traductions par « loi » ou « coutume » (cette dernière est la solution adoptée par les Belles Lettres, dans la page que je viens de lire) sont inévitablement inadéquates parce que le terme *nomos* renvoie à une sphère indifférenciée dans laquelle « droit », « coutume », « religion » (au sens où nous utilisons ces termes) se confondent. *Nomos* est un substantif qui dérive du verbe

nemein : diviser (ou assigner) selon la loi ou la tradition⁶. Revenons au point de départ, mais après avoir acquis une donnée : l'association entre *loi*, *coutume*, et *partage*. Même quand elles se présentent de manière innocente, les classifications (et surtout les classements dichotomiques) ont – souvent, mais pas toujours – des implications politiques. Dans un célèbre passage du dialogue qui s'intitule justement *Le Politique*, Platon met en discussion les classifications dichotomiques en commençant par celle qui oppose Grecs et barbares, à travers une objection formulée par un des interlocuteurs du dialogue. Il s'agit de l'Étranger (et cette fois encore il ne s'agit pas d'un hasard).

3. Dans cette page, Platon repousse comme insoutenable, parce que mal fondée, l'opposition globale entre « nous » et « eux », entre Grecs et barbares : une opposition que les guerres entre les Grecs et les Perses avaient renforcée en exaspérant leurs implications hiérarchiques. Comme Hérodote, mais de manière différente, Platon répond au défi des sophistes – une dénomination qui cache un piège. Aujourd'hui le terme sophiste renvoie immédiatement à l'adjectif « sophistiqué » (avec ses connotations négatives) et peut-être aussi aux sophistications alimentaires – échos indirects et très éloignés de l'aura négative dont étaient entourés les sophistes, philosophes qui faisaient le tour de la Grèce en donnant des leçons d'éloquence. Contre l'enseignement qu'ils dispensaient, les sophistes se faisaient payer : cette nouveauté fit scandale et laissa planer une ombre durable sur leur image. Mais les thèses que les sophistes proposaient étaient elles aussi scandaleuses, parce qu'elles remettaient en question les opinions reçues comme des évidences – et par exemple l'opposition des Grecs et des barbares – et, plus généralement, le rapport entre *nomos* et *physis*, loi et coutume, d'une part, nature de l'autre. Ce que nous considérons comme naturel n'est-il pas peut-être fruit de conventions ? soutenaient les sophistes. C'est la question que s'était posée Hérodote à travers l'expérience (probablement inventée) mise en scène par le roi des Perses, Darius.

Cela fait longtemps que les historiens de la philosophie ont dissipé les stéréotypes négatifs que la tradition avait projetés sur les sophistes. Aujourd'hui leurs questions nous semblent plus que jamais actuelles, même si les réponses que nous leur apportons diffèrent très largement des leurs. Certes, il faut nous garder des fausses continuités, par exemple celles qui se trouvent liées au langage : nous l'avons vu dans le cas de *nomos/loi/coutume*. Et il n'est pas jusqu'au terme grec *physis*, que nous traduisons par « nature », qui n'ait pour nous une signification différente de celle qu'il avait chez les Grecs de l'Antiquité. Aujourd'hui, on pourrait traduire l'opposition entre *physis* et *nomos*, nature et convention dans la question, riche en conséquences politiques : « les différences culturelles ont-elles une racine biologique ? » Mais cette traduction serait forcée et constituerait un anachronisme. Essayons en revanche de parcourir rapidement une séquence historique.

4. Dans le dialogue *Le Politique*, Platon avait opposé la dichotomie naturelle, évidente entre hommes et femmes au partage fictif des Grecs et des barbares. Au début de la *Politique* Aristote cite la distinction entre hommes et femmes, et la supériorité des uns sur les autres, pour introduire, de manière analogique, la distinction entre maîtres et esclaves, entre « l'être qui par nature commande et l'être qui obéit. L'être qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir est chef par nature, maître par nature ; l'être qui, par sa vigueur corporelle, est capable d'exécuter est subordonné, esclave par nature ». Par conséquent, pour Aristote, l'esclavage est un phénomène naturel, comme être une femme. Entre les deux formes de subordination, il existe au reste une affinité profonde : « chez les barbares la femme et l'esclave ont le même rang », parce que parmi les barbares il n'y a personne « qui par nature commande ». La communauté qui caractérise les sociétés barbares est une communauté d'esclaves. Et c'est avec approbation qu'Aristote cite un vers d'Euripide (*Iphigénie en Aulide*, v. 1400) : « Au barbare l'Hellène a le droit de commander⁷. »

Ces affirmations résonnent aujourd'hui de manière déconcertante. Presque personne, dans la partie du monde que nous habitons, ne peut admettre que l'esclavage serait un phénomène naturel ; de surcroît, il existe depuis longtemps des questionnements sur les éléments de caractère culturel qui interviennent dans l'opposition entre hommes et femmes. Il faut dire cependant que d'autres affirmations dans le corpus immense de l'œuvre d'Aristote finissent par s'opposer à celles que je viens de citer.

Une fois de plus, il s'agissait d'une réponse au défi lancé par les sophistes. Leurs affirmations, bien volontiers provocatrices, sur les rapports entre *nomos* (loi/constitution) et *physis* (nature) donnaient comme allant de soi l'accès des hommes à la connaissance de la réalité comme telle. C'est ainsi qu'il faut comprendre aussi les mots de Pindare : « la coutume est la reine de toutes choses ». Mais Aristote, dans son *Peri hermeneias* (*De l'interprétation*), s'est concentré sur le langage et sur les rapports entre langage et connaissance. Reprenant une affirmation de Platon dans le dialogue *Le Sophiste*, Aristote observait qu'un nom pris isolément ne saurait être ni vrai ni faux, « à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas, absolument parlant (*haplos*) ou selon le temps (*kata chronon*)⁸ ». À travers cette distinction, le thème proposé par les sophistes – la distinction entre *physis* (nature) et *nomos* (loi/coutume) – se trouvait tacitement reconduit d'un plan ontologique à un plan épistémologique⁹.

Il s'agissait d'une affaire en apparence purement technique qui correspond, en réalité, à un véritable tournant dans l'histoire de la pensée, même si elle ne se présentait pas comme telle et même si, longtemps, on ne la perçut pas ainsi. Rétrospectivement, il s'agit d'un instrument aux conséquences imprévisibles : une bombe qui devait finir par exploser à près de deux mille ans de distance, grâce, entre autres choses, à la traduction latine de Boèce (qui vécut entre le V^e et

le VI^e siècle de notre ère). Dans *De l'interprétation* (c'est le titre choisi par Boèce pour traduire le traité d'Aristote), la distinction entre *haplos* et *kata chronon* fut traduite par *simpliciter* (absolument) et *secundum quid* (selon les circonstances) où le dernier terme étendait sur un plan général la caractérisation temporelle indiquée par Aristote.

Génération après génération, des étudiants ont lu le *De l'interprétation* d'Aristote dans la traduction de Boèce. Deux d'entre eux furent les protagonistes de la discussion célèbre qui se déroula, par volonté de Charles Quint, à Valladolid en 1550-1551 : Juan Ginés de Sepúlveda, traducteur et commentateur d'Aristote, et le dominicain Bartolomé de Las Casas, évêque du Chiapas.

5. Cette discussion a fait l'objet d'une analyse approfondie de la part de nombreux chercheurs – parmi lesquels Tzvetan Todorov, dans son livre *La Conquête de l'Amérique*. C'est un livre que j'ai lu à sa sortie, en 1982 ; pour des raisons que je vais expliquer un peu plus loin, cette lecture m'a profondément marqué.

Sepúlveda et Las Casas se sont opposés sur deux thèmes : pouvait-on considérer les Indiens du Nouveau Monde comme des esclaves par nature ? La guerre contre eux était-elle une guerre juste ? Mais ces deux questions en présupposaient une autre : fallait-il considérer les Indiens comme des barbares ? Si c'était le cas, alors il était licite de les combattre et de les réduire en esclavage. Sur ces questions (mais sur beaucoup d'autres aussi qui étaient plus ou moins directement liées à celles-ci), les deux interlocuteurs avaient des positions diamétralement opposées : Sepúlveda était convaincu de l'infériorité naturelle des Indiens ; Las Casas se battit pour leurs droits en offrant une contribution décisive (ce jugement aujourd'hui est largement partagé) à l'affirmation de l'idée des droits humains¹⁰. Et pourtant, Sepúlveda et Las Casas parlaient un langage commun, fait de références culturelles partagées : non seulement Aristote, mais Aristote lu à travers saint Thomas.

6. Sur la lecture d'Aristote par saint Thomas – un acte d'appropriation intellectuelle qui eut les conséquences intellectuelles et politiques les plus profondes –, quelques remarques s'imposent. Je m'arrêterai sur le commentaire de saint Thomas à la *Politique* d'Aristote, et en particulier sur le premier chapitre du premier livre. C'est là en effet qu'Aristote parle de « barbares » ; Thomas se demande alors ce que veut dire « barbare ». Il répond : beaucoup de choses. Et il cite saint Paul, première épître aux Corinthiens, 14, 10-11 : « Il y a je ne sais combien d'espèces de mots dans le monde, et aucun n'est sans signification. Or, si j'ignore la valeur du mot, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera pour moi un barbare¹¹. »

On serait tentés de conclure – en arrachant à son contexte le passage de Paul (qui parlait l'hébreu, le grec et le latin) – que chacun peut être un barbare pour

les autres quels qu'ils soient dans la mesure où il ne comprend pas le langage de l'autre. Difficile d'imaginer une contestation plus radicale de l'idée de barbarie (et de barbarie par nature) formulée par Aristote. Mais Thomas ne s'arrête pas là : sur l'interprétation de barbarie, il existe des doutes. Selon certains, les barbares seraient ceux qui parlent leur langue mais ne savent ni la lire, ni l'écrire : c'est pourquoi Bède le vénérable traduisit les arts libéraux dans la langue des Angles pour permettre à ces derniers de sortir de leur barbarie. Donc, continuait Thomas, par barbare on entend *aliquid extraneum*, quelque chose de différent de nous, l'autre. (Le sous-titre de Todorov, auquel je faisais allusion plus haut, dans lequel ce passage de saint Paul se trouve justement cité, est *La Question de l'autre*¹².) On a l'impression que Thomas est en train de revenir à Paul, mais c'est Aristote qui revient : *extraneus* (autre) peut être entendu comme soit *simpliciter* (absolument), soit *quo ad aliquem* (faire référence à quelqu'un). D'un point de vue absolu, affirmait Thomas, nous dirons que sont étrangers au genre humain ceux qui manquent de raison, « ou parce qu'ils habitent une partie du monde non tempérée (*propter regionem aliquam intemperatam*) », dont les caractéristiques privent la plupart du temps les habitants d'intelligence, ou parce que les usages mauvais qu'on rencontre sur certaines terres rendent les habitants « privés de raison et presque bestiaux » (*irracionales et quasi brutales*). Les hommes qui sont privés de raison ne connaissent ni loi ni écriture¹³.

L'émergence d'une dimension géographique, aussi indéterminée soit-elle, dans l'argumentation de saint Thomas explique comment Sepúlveda, dans l'*Apologie* publiée à Rome en 1550, pouvait citer la page que j'ai à peine commentée pour soutenir sa thèse selon laquelle la guerre contre les Indiens était une guerre juste¹⁴. S'agit-il d'un rappel infondé ? Certainement pas, même si saint Thomas ne pouvait pas prévoir l'usage qu'on ferait de ses réflexions près de trois siècles plus tard, pour justifier la conquête du Nouveau Monde par les Espagnols.

7. Dans l'*Apologie* latine, Sepúlveda reprenait la thèse d'un dialogue, latin lui aussi, le *Democrates secundus*, qui avait soulevé une série de critiques si âpres qu'elles en avaient empêché l'impression¹⁵. À son tour, Bartolomé de Las Casas répondit à l'*Apologie* de Sepúlveda, dont il avait pu voir une version espagnole, par une *Apologia* latine, restée, elle aussi, inédite. Elle s'ouvre sur une exposition des thèses de Sepúlveda, suivie d'une réfutation passionnée et très détaillée à commencer par celles qui concernent la barbarie.

Las Casas distingue les emplois du terme « barbarie ». Selon le premier, barbarie est synonyme de férocité, et peut donc s'appliquer à tout un chacun, y compris (observe de manière polémique Las Casas) aux Espagnols pour la manière dont ils agissent avec les Indiens. Selon la deuxième signification (en suivant le commentaire de saint Thomas de la *Politique* d'Aristote), barbarie se réfère à ceux qui n'ont pas de langue écrite. Qui ne comprend pas la langue

d'autrui est un barbare comme le dit saint Paul : c'est en ce sens que saint Jean Chrysostome peut appeler « barbares » les « saints rois mages ». Et Las Casas commente : « Ces barbares ne sont pas barbares *simpliciter*, absolument, mais barbares *secundum quid* : et donc ils ne sont pas à proprement parler barbares, mais barbares pour une série de circonstances accidentelles, *ex accidenti*¹⁶. »

Las Casas reprenait la distinction introduite par Aristote dans le *Peri hermeneias* : un texte que saint Thomas avait lu et commenté dans la traduction de Boèce. Rappeler cette racine aristotélicienne n'est pas inutile. Un historien anglais, Anthony Pagden, qui a évoqué à ce sujet une « *traditional Thomist distinction* » a fini par se méprendre sur la signification de la discussion entre Sepúlveda et Las Casas¹⁷.

Las Casas s'est servi de la distinction entre *simpliciter* et *secundum quid* pour prendre ses distances avec l'aristotélicien Sepúlveda, et de son identification des Indiens avec les barbares « esclaves par nature » d'Aristote. Il « n'est que trop clair », observait Las Casas, que les « barbares par nature », mentionnés dans le premier livre de la *Politique*, n'ont rien à voir avec les monarchies barbares (*barbarorum regna*) dont parle le troisième livre : règnes semblables aux tyrannies et néanmoins différents, observe Aristote, parce que ces régimes « sont à la fois fondés sur la loi et héréditaires¹⁸ ». Mais dans l'*Apologie* latine de Las Casas, le passage d'Aristote est cité dans une forme légèrement différente : « légitimes et conformes aux mœurs du pays » (*legitima et secundum morem patriae*)¹⁹. Le motif est simple : Las Casas avait lu la *Politique* dans la traduction de l'humaniste Leonardo Bruni, offerte en 1438 au pape Eugenio IV et imprimée avec le commentaire de saint Thomas à Rome en 1492, puis à Venise en 1500²⁰. Bruni (suivi par Las Casas) s'était mépris sur le sens de l'adjectif *patrikai* dans le passage d'Aristote (1285 a 19), en le renvoyant à la « patrie » (*secundum morem patriae*) plutôt qu'à la transmission « héréditaire » du père au fils. Saint Thomas, qui avait lu et commenté la *Politique* dans la traduction littérale de Guillaume de Moerbeke, n'avait pas commis une telle erreur (Pagden suppose à tort que c'était là la traduction de la *Politique* lue par Las Casas)²¹. On peut faire l'hypothèse que l'inexactitude de Bruni vient d'un autre passage d'Aristote que ne cite pas Las Casas, dans lequel ces monarchies barbares étaient identifiées comme des monarchies asiatiques : « Les barbares étant par leur caractère naturellement (*physei*) plus serviles que les Hellènes et les peuples d'Asie plus serviles que ceux de l'Europe, ils supportent le pouvoir despotique sans aucune gêne²². »

Las Casas interpréta – contre Aristote, qui donnait comme allant de soi la barbarie naturelle des peuples asiatiques – ces monarchies « légitimes » (*katà nomon*) rendues possibles par le « caractère naturellement (*physei*) plus servile » des populations asiatiques, en tant que cas de barbarie *secundum quid*²³. En d'autres termes, Las Casas s'est servi d'un instrument conceptuel forgé par Aristote pour prendre ses distances avec Aristote lui-même et son interprète, Sepúlveda. Il est possible aussi que Las Casas ait été conduit à réfléchir sur les

« mœurs » des indigènes d'Amérique par une traduction imprécise de Bruni (mais Thomas parlait aussi de mœurs dans son commentaire)²⁴.

8. Partant du passage d'Aristote sur les monarchies barbares qu'on trouve dans le troisième livre de la *Politique*, Las Casas propose une double analogie avec les Indiens du Nouveau Monde. D'un côté, une analogie négative : les Indiens se trouvaient soustraits au stigmatisme de la barbarie absolue – la barbarie *simpliciter* – par lequel Sepúlveda les avait condamnés. D'un autre côté, une analogie positive : comme les monarchies barbares décrites par Aristote, les Indiens ont un « principe légitime, juste et naturel²⁵ ». Les qualités que Las Casas, la chose est bien connue, reconnut chez ces populations – leur douceur, leur habileté dans les arts mécaniques – étaient en un certain sens le corollaire de leur identification avec une barbarie relative, *secundum quid*.

Ce point me paraît décisif, parce qu'il permet d'éclaircir une contradiction apparente dans le discours de Las Casas. Par rapport aux barbares, écrit-il, nous ne devons pas recourir à des conduites de constrictio, comme le soutient le philosophe, c'est-à-dire Aristote : nous devons les flatter et les conduire vers de bonnes mœurs (nous devons les civiliser dirions-nous aujourd'hui) par l'amour. Les barbares eux aussi ont été créés à l'image de Dieu. Face aux hommes quels qu'ils soient (face même à ceux qui se sont enfoncés dans la plus extrême barbarie), nous devons faire usage de charité chrétienne. Et Las Casas cite encore saint Paul de mémoire, en mélangeant des passages de l'épître aux Romains (I, 14-15), de l'épître aux Galates (3, 28-29) et de l'épître aux Colossiens (3, 11) : « Je me dois aux Grecs comme aux barbares, aux gens cultivés comme aux ignorants ; de là, mon désir de vous annoncer l'Évangile [...]. Il n'y a plus [...] l'homme et la femme [...] il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ : il est tout en tous²⁶ ».

Et c'est alors que Las Casas déclare la distance insurmontable qui le sépare d'Aristote : « Même si le philosophe qui ne connut ni la vérité ni la charité chrétienne a écrit que ceux qui savent peuvent donner la chasse aux barbares comme on chasse les bêtes féroces, nul ne doit penser que l'on peut tuer les barbares ou les traiter avec dureté comme s'ils étaient des juments ».

Las Casas faisait ici allusion à un passage du premier livre de la *Politique* d'Aristote. (Sepúlveda l'avait aussi cité dans ce *Democrates secundus* que Las Casas n'avait pas pu lire)²⁷. Il s'agit d'un passage terrible, qu'il faut citer tout entier : « Si donc la nature ne fait rien sans but ni en vain, il faut admettre que c'est pour l'homme que la nature a fait tout ceci [*bêtes, plantes*].

« Il suit de là que l'art de la guerre est, en un sens, un mode naturel d'acquisition (l'art de la chasse en est une partie) et doit se pratiquer à la fois contre les bêtes sauvages et contre les hommes, qui, nés pour obéir, s'y refusent ; car cette guerre-là est par nature conforme au droit²⁸ » (1256 b 12).

« Adieu, Aristote (*Valeat Aristoteles*) » écrivit alors Las Casas²⁹. Dans l'édition de la *Politique* traduite par Leonardo Bruni – celle que Las Casas avait lue – le passage que je viens de lire était accompagné par un commentaire de saint Thomas. Peu de phrases, laconiques: « La chasse est nécessaire contre les bêtes qui sont naturellement assujetties à l'homme, aussi bien que contre les hommes barbares qui sont naturellement esclaves, comme on l'a déjà dit; et si jamais une telle guerre doit avoir lieu, c'est une guerre juste³⁰. »

Saint Thomas commentait Aristote, il ne le jugeait pas. Et pourtant, on ne saurait exclure que Las Casas, homme juste et courageux, ait lu ces phrases de saint Thomas avec effarement. Mais il n'aurait jamais pu écrire: « Adieu, saint Thomas ».

9. Entre l'universalisme chrétien et l'ethnocentrisme grec, il y a un abîme; mais il faut se garder de toute simplification. Las Casas cite les mots de saint Paul – devant le Christ, il n'y a ni esclaves ni hommes libres – et oppose la charité chrétienne à la dureté d'Aristote. Mais Thomas, non seulement chrétien, mais bel et bien saint, n'avait pas pris ses distances avec Aristote selon lequel la guerre contre les esclaves par nature, comparés à des bêtes féroces, est une guerre juste. Au reste, Las Casas, n'avait-il pas appris d'Aristote lui-même qu'on pouvait considérer les Indiens comme des barbares *secundum quid*, régis par un pouvoir semblable à la tyrannie et néanmoins légitime ?

Les contradictions qu'on trouve dans le discours de Las Casas sont des contradictions historiques, non pas des contradictions logiques. Les contradictions sont aussi des forces. Ma discussion avec Tzvetan Todorov et avec son livre *La Conquête de l'Amérique* se concentrera surtout sur ce thème.

10. Un peu avant de donner congé à son lecteur, Todorov écrivait: « J'éprouve le besoin (et je n'y vois rien d'individuel, c'est pourquoi je l'écris) d'adhérer au récit qui propose plutôt qu'il n'impose; de retrouver, à l'intérieur d'un seul texte, la complémentarité du discours narratif et du discours systématique; de sorte que mon "histoire" ressemble peut-être davantage, quant au genre, et toute question de valeur mise à côté, à celle d'Hérodote qu'à l'idéal de plusieurs historiens contemporains³¹ ».

Derrière cette déclaration, légèrement ironique, on découvre une double cible: la mode structuraliste et l'historiographie strictement descriptive. La première cible a disparu, en tant que mode; la seconde est plus que jamais vivante. Mais parmi ceux qui réagirent à l'époque, il y avait un historien très éloigné du descriptivisme: Giuliano Gliozzi, disparu prématurément en laissant un livre savant et inspiré, qui reste, plus de trente ans après, une référence sans pareille pour qui entreprendrait des recherches sur ces questions: *Adam et le nouveau monde. La naissance de l'anthropologie coloniale: des généalogies bibliques aux*

théories raciales (1500-1700). Le sous-titre suffit à indiquer la dimension politique de la recherche de Gliozzi. Et la critique que Gliozzi formula en 1985 à l'égard de *La Conquête de l'Amérique*, dont venait de paraître une traduction italienne, n'était pas moins politique. Todorov, selon Gliozzi, avait analysé les rapports entre conquérants et conquis d'un point de vue strictement sémiotique : « l'intérêt pour les médiations culturelles » manquait complètement dans son livre³².

Quand, quelques années auparavant, j'avais lu et copieusement annoté l'édition française du livre de Todorov, j'avais eu une réaction semblable à celle que devait avoir un peu plus tard Gliozzi. Mais pour moi, il ne s'agissait pas d'une critique, tout au contraire : l'originalité du livre de Todorov me semblait consister précisément dans son approche délibérément, voire agressivement, expérimentale ; dans sa façon de procéder, eût dit Vasari, « *per via di levare* » ; dans sa décision d'ignorer, justement, les médiations culturelles. Ou mieux encore : de les énoncer sous la forme voilée d'une question rhétorique : « On peut même se demander dans quelle mesure toute la souplesse d'esprit nécessaire pour mener à bien la conquête, et dont font preuve les Européens d'alors, n'est pas due à cette situation singulière, qui fait d'eux les héritiers de *deux* cultures : la culture gréco-romaine d'une part, la culture judéo-chrétienne de l'autre (mais cela est en réalité préparé depuis longtemps, puisque l'assimilation est déjà à l'œuvre entre tradition judaïque et tradition chrétienne, l'Ancien Testament étant absorbé dans le Nouveau)³³ ».

Il en est arrivé à définir *La Conquête de l'Amérique* comme « un point de départ indispensable³⁴ ». Il l'a été pour moi (et pas seulement pour moi bien sûr). Je pense surtout au passage, extrêmement dense, que je viens à peine de lire. Ce passage a nourri ma recherche pendant de nombreuses années, de manière souterraine, et en partie polémique. Par exemple, je me suis occupé de la manière dont certains passages de la Bible juive (à commencer par Isaïe) ont engendré, littéralement, une grande partie du récit des Évangiles ; et de la manière dont saint Augustin a proposé de lire le rapport de l'Ancien et du Nouveau Testament, inaugurant un rapport avec le passé qui est encore, pour de nombreux aspects, le nôtre³⁵.

La dette que j'ai contractée à l'égard de ce passage du livre de Todorov m'apparaît clairement, et tout aussi clairement la distance polémique qui m'en sépare. Elle se concentre sur deux termes : « judéo-chrétienne » et « assimilation ». L'un comme l'autre me semblent inacceptables, parce qu'ils occultent le côté violent du rapport ambivalent qui existe entre christianisme et hébraïsme (une occultation dont se rend aussi responsable l'œuvre d'un chercheur aussi considérable que Auerbach, qui fut décisif pour moi comme il le fut aussi, si je ne me trompe pas, pour Todorov)³⁶. En réalité, les « deux cultures » dont parle Todorov sont au moins quatre. La formule « *Graecia capta ferum victorem coepit* » décrit, avec quelque déformation, les rapports entre les Grecs et les Romains ;

elle ne peut certes pas être appliquée aux rapports entre les Juifs et les Chrétiens. Les rapports de force, que Todorov a soulignés avec tant de justesse dans le cas de la conquête du Nouveau Monde, ne sauraient être ignorés quand il s'agit de l'Ancien.

11. Deux traditions, ou plutôt quatre (au moins), se sont croisées, en se superposant dans le temps et dans l'espace. Le *Peri hermeneias* d'Aristote traduit par Boèce est seulement un exemple de la manière dont se croisaient les traditions grecque et latine. Mais il s'agit d'un exemple qui a une valeur particulière, parce que la distinction entre *simpliciter* et *secundum quid* possède une valeur métalinguistique : elle permet de penser ces croisements à distance. Je me demande – mais c'est une question à laquelle je ne sais pas répondre – si d'autres cultures ont formulé une distinction analogue à celle-ci. (Une chose est de la mettre en pratique dans la vie quotidienne, autre chose de la penser en termes explicites.) Certes, une telle distinction – et je retrouve ici le passage de Todorov que j'ai lu auparavant – fut un instrument de la conquête du monde de la part des Européens³⁷.

Apprendre à connaître les autres – jusqu'aux peuples étrangers, jusqu'aux barbares *secundum quid* – pour ce qu'ils sont signifie faire l'acquisition d'un instrument de domination. Dans son livre, Todorov proposait de voir un lien entre la découverte de la perspective linéaire d'une part, et la conquête du Nouveau Monde de l'autre³⁸. Et Todorov va jusqu'à parler, à propos de Las Casas, de « perspectivisme » : « c'est encore dans la doctrine chrétienne que le dernier Las Casas découvre cette forme supérieure de l'égalitarisme qu'est le perspectivisme, où chacun est mis en rapport avec ses valeurs à lui, plutôt que d'être confronté à un idéal unique³⁹ ».

Une telle définition me laisse perplexe. Entendons-nous : mes difficultés ne sont pas liées à la notion de « perspective », utilisée maintes fois, de manière fort pertinente, par Erich Auerbach pour définir sa manière d'interpréter les textes. Comme j'ai essayé de le démontrer, je crois que Auerbach a relu l'interprétation de l'Écriture proposée par saint Augustin à travers le fameux essai d'Erwin Panofsky *La Perspective comme forme symbolique*⁴⁰. Lire l'Ancien Testament comme figure du Nouveau, ainsi que le proposait Augustin, revenait à souligner que la Bible juive avait été vraie dans le passé, mais que sa vérité avait été dépassée par la révélation chrétienne. Et j'avais alors moi-même proposé, pour décrire la lecture d'Augustin (qui a fini, à travers Hegel, par faire partie de notre propre attitude à l'égard de l'histoire), la métaphore de la « perspective » – même si les métaphores utilisées par Augustin sont plutôt musicales, c'est-à-dire non pas visuelles mais auditives⁴¹. Présenter ce perspectivisme comme « une forme supérieure de l'égalitarisme » me semble pourtant impossible. Il suffit de penser à l'autodéfinition de la religion chrétienne comme *Verus Israel* : une geste qui

n'a vraiment rien d'égalitaire. Mais « l'idéal unique » est-il vraiment absent dans le perspectivisme, et au fond, sous une autre forme, dans la perspective entendue de manière littérale ?

12. La réponse à ces questions nous ramène encore une fois à la distinction formulée par Aristote, traduite par Boèce et commentée par saint Thomas : la distinction entre *simpliciter* et *secundum quid*. Je la cite en latin, dans la traduction de Boèce, parce que c'est ce qu'il fait à plusieurs reprises. Il le fait aussi sur un problème plus délicat : les sacrifices humains pratiqués par les Indiens. C'est justement à leur propos que Todorov parlait de « perspectivisme », sans cacher un certain embarras : « il est vraiment surprenant de voir introduire le “perspectivisme” dans un champ qui s'y prête aussi mal⁴² ».

Mais considérons ce que Las Casas écrit exactement. Je citerai un bref passage de sa réponse aux objections qui lui avaient été adressées par Sepúlveda pendant le débat de Valladolid : « Quant à ce qu'il [Sepúlveda] dit de l'opinion probable, etc., je dis que quand une population quelle qu'elle soit rapporte un argument à l'opinion probable, elle ne le fait pas par rapport aux règles de la raison *simpliciter*, mais parce qu'il lui semble qu'il en va ainsi, et que l'argument est utilisé et approuvé par ceux qui sont experts dans une activité ou dans un art, même s'il leur arrive de se tromper⁴³ ».

En d'autres termes, Las Casas considère les sacrifices humains dans une perspective *secundum quid*, qui pourtant n'est telle que dans la mesure où elle présuppose une perspective absolue (*simpliciter*) fondée sur les règles de la raison – et non pas de la religion chrétienne.

13. Ce rapport entre *simpliciter* et *secundum quid* est implicite dans le texte qui a su porter à la lumière de la manière la plus profonde qui soit les conséquences de la perspective linéaire comme modèle cognitif, à savoir l'épître dédicatoire qui sert de prémisses au *Prince* de Machiavel : « Et je ne veux pas que l'on considère qu'il y a présomption si un homme de basse et infime condition ose discourir et donner les règles du gouvernement des princes ; car, tout comme ceux qui dessinent les paysages se mettent en bas dans la plaine pour regarder la nature des monts et des hauteurs, et pour regarder celle des lieux bas se mettent en haut sur les montagnes, de même, pour bien connaître la nature des peuples, il faut être prince, et pour bien connaître celle des princes, il faut être peuple⁴⁴. »

Cela fait longtemps qu'on a pu identifier dans l'allusion à « ceux qui dessinent les paysages » une référence à Léonard de Vinci que Machiavel avait connu à Imola, à la cour de Cesare Borgia, en 1503. Mais Machiavel avait bien en tête la *Politique* d'Aristote, lue (comme l'avait fait Las Casas) dans la traduction latine de Leonardo Bruni accompagnée d'un commentaire de saint Thomas. La perspective, qui loin d'être égalitaire, est bel et bien hiérarchique, permet de saisir,

à partir d'un point de vue spécifique, la «réalité effective (*realtà effettuale*)». En d'autres termes, Machiavel intègre *simpliciter* et *secundum quid*⁴⁵. De cette lecture de Machiavel, je me contente de présenter les conclusions.

14. Mais le présent, alors, la barbarie du présent? Sur ce point, je serai plus que bref, et pour des raisons qui ne tiennent pas simplement au temps qui m'est imparti. Les massifs courants migratoires ont depuis longtemps mélangé des êtres humains provenant de cultures différentes. Que faire face à cette diversité? Nous pouvons imaginer deux attitudes opposées: imposer notre point de vue ou tolérer tout comportement quel qu'il soit, même le plus éloigné de nous. Aucune de ces deux solutions n'apparaît satisfaisante. Mais une côte mal taillée entre les deux le serait encore moins. La seule solution acceptable semble être d'adopter une conduite *secundum quid*, une décision au cas par cas. Or ici la casuistique peut nous servir de guide. Frappée à mort par les *Provinciales* de Pascal, la casuistique (celle des jésuites, mais d'autres aussi), a ressuscité dans le contexte de la bioéthique. Cette dernière nous enseigne entre autres que le voile islamique et les mutilations sexuelles (pour prendre deux exemples) ne peuvent être mis sur le même plan. Nous devons apprendre des jésuites, et de Pascal.



Je remercie Martin Rueff, qui a traduit ce texte avec la générosité et la compétence qui lui sont habituelles; Maria Luisa Catoni et Sergio Landucci pour leurs remarques critiques.

Notes

- 1 Hérodote, *Histoires*, I, III, *Thalie*, éd. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 66.
- 2 W. Nippel, «La costruzione dell' "altro"», dans *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, I, *Noi e i Greci*, Turin, Einaudi, 1996, p. 165-196, en particulier p. 170-171; S. C. Humphreys, «Law, Custom and Culture in Herodotus», *Arethusa*, XX, 1987, p. 211-220.
- 3 A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture* [1975], Turin, Einaudi, 1980, p. 168 et A. Momigliano, «The fault of the Greeks», *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1980, tome II, p. 518-519: «But it was a cool, ultimately self-assured, look at other civilizations. There was no temptation to yield to them».
- 4 W. Nippel, *op. cit.*, p. 174: «il y a des discussions proposées par les sophistes sur la relativité du droit (*dissoi logoi*) qui se réfèrent à des exemples mentionnés par Hérodote». Sur *Dissoi logoi*: M. Untersteiner, *I sofisti*, éd. revue, Milan, Mondadori, 1967, II, p. 161-172.
- 5 Ici nous reprenons des réflexions développées dans «Hermitage», *Lost in Translation. Us and Them*, n° 2, 2006, p. 20-22.
- 6 E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 79; E. Laroche, *Histoire de la racine nem- en grec ancien: nemo, nemesis, nomos, nomizo*, Paris, Klincksieck, 1949; E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, I, p. 85.
- 7 Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles lettres, 1960, livres I et II, 1252 a 26-1252 b 11.
- 8 C. Ginzburg, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p. 37-72, en particulier p. 42-45.
- 9 M. Untersteiner, *op. cit.*, 5, 15, cf. T. M. Robinson, «The Sophists», in R. Popkin (éd), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 22.
- 10 Cf. enfin L. Baccelli, «Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell'America», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 37, 2008, p. 67-101.
- 11 *La Bible*, traduction oecuménique, Paris, Alliance biblique universelle-Éditions du Cerf, 1988, p. 1698.
- 12 T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, éditions du Seuil, 1982, p. 196.
- 13 Thomas d'Aquin, *Commentaria in libros octo Politicorum Aristotelis*, Rome, 1492, c. 4 v.
- 14 *Apologia Joannis Genesii Sepulveda pro libro de iustis belli causis*, Rome, 1550, dans Juan Ginés de Sepúlveda – Bartolomé de Las Casas, *Apologia*, ed. A. Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- 15 Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, texte latin et traduction en italien sous la direction de D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009.
- 16 Bartolomé de Las Casas, *Apologia* [facsimile], c. 15 r: «Huiusmodi barbari non simpliciter sed secundum quid barbari dicuntur: hoc est non sunt proprie barbari, sed ex accidenti...». Cf. Aristote, *Politique*, *op. cit.*, livre III, 1285 a.
- 17 A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 126.
- 18 Aristote, *Politique*, *op. cit.*, p. 87.
- 19 Las Casas, *Apologia*, c. 15 v: «apud quosdam barbaros regna vim habentia proxima tyrannidi licet sint legitima et secundum morem patriae». A. Pagden, *op. cit.*, p. 132, le traduit ainsi: «legitimate and paternal [in origin]», renvoyant à un passage d'un commentaire de saint Thomas que Las Casas a cité dans son *Apologia...* (mais de cette citation nous n'en trouvons trace).
- 20 C. Vasoli, «Leonardo Bruni», in *Dizionario biografico degli italiani*, p. 629. Thomas d'Aquin, *Commentaria... in octo Politicorum Aristotelis libros cum textus eiusdem. Interprete Leonardo Aretino*, colophon: «impressum est hoc opus Romae per magistrum Eucharium Silber alias Franck, XIII kal. Aug. 1492, c. 85 v» (j'ai consulté l'exemplaire conservé à la Biblioteca Comunale degli Intronati à Sienne, a-z8 A-I8).
- 21 Cf. A. Pagden, *op. cit.*, p. 236, note 44.
- 22 Aristote, *Politique*, *op. cit.*, livres III et IV, p. 87-88.
- 23 A. Pagden, *op. cit.*, p. 236, note 44, écrit que William de Moerbeke, suivi par Las Casas, aurait été coupable d'une «deliberate distortion of Aristotle's text»; mais c'est Pagden qui se méprend.
- 24 Thomas d'Aquin, *Commentaria*, c. 85 v: «secundum legem et secundum leges patrias. Dicunt autem leges patriae consuetudines, quae descendunt a parentibus in filios» (cf. Thomas d'Aquin, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. par Fr. R. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1951, p. 170).
- 25 Las Casas, *Apologia*, c. 22 r.
- 26 *La Bible*, traduction oecuménique.
- 27 Sepúlveda, *Democrate secondo*, p. 35.
- 28 Aristote, *Politique*, *op. cit.*, livres I et II, p. 26.
- 29 B. Las Casas, *Apologia*, c. 21 r.
- 30 Thomas d'Aquin, *Commentaria*, c. 14 r: «et pars eius est praedativa, qua oportet uti ad bestias que naturaliter sunt subiecte hominibus et ad homines barbaros qui sunt naturaliter servi, ut supradictum est; et si hoc bellum sit[,], iustum secundum naturam [est]». À la lumière de cette intégration tombe, à mon avis, l'hypothèse de R. Tuck (dans *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 71-72) selon laquelle cette leçon, tirée de l'édition de Venise de 1506, c. 9 (mais il faut corriger l'erreur «secundam Naturam»), serait le résultat d'une intervention éditoriale de l'époque humaniste par rapport à la leçon originale: «Ac si hoc bellum primum sit iustum secundum naturam» (così per esempio in *Egregii doctoris sancti Thome de Aquino In libros polithicorum Ar[istotelis] comentum foeliciter incipit*, Barcelone, 1478). R. Tuck se réfère, de manière générale, à C. Martin, «The Vulgate Text of Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics» (*Dominican Studies*, V, 1952, p. 35-64): un essai qui demeure fondamental.
- 31 T. Todorov, *op. cit.*, p. 257.

- 32 G. Gliozzi, *Adam et le nouveau monde. La naissance de l'anthropologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)* [1977], Lecques, Théétète éditions, 2000; G. Gliozzi, « Tre studi sulla scoperta culturale del Nuovo Mondo » [1985], in G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, Naples, Vivarium, 1993, p. 173-191, en particulier p. 173-178 et la p. 178: « L'interesse per le mediazioni culturali, assente nell'opera di Todorov ».
- 33 T. Todorov, *op. cit.*, p. 127.
- 34 C. Ginzburg, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard, 2003, p. 42, note 98.
- 35 C. Ginzburg, « *Ecce. Racines scripturaires de l'image culturelle chrétienne* », et « *Distance et perspective. Deux métaphores* », in *À distance, op. cit.*, p. 231, note 33.
- 36 T. Todorov, *op. cit.*, p. 253.
- 37 J'ai abordé ce thème dans « La lettre tue. Sur quelques implications de la deuxième épître aux Corinthiens, 2, 3.6 », *Critique*, n° 769-770, juin-juillet 2011.
- 38 *Ibid.*, p. 127: « La perspective linéaire européenne n'est pas née du souci de valoriser un point de vue unique et individuel; mais elle en devient le symbole, en ajoutant à l'individualité des objets représentés. Il peut paraître téméraire de lier l'introduction de la perspective à la découverte et à la conquête de l'Amérique; et pourtant le rapport est là, non parce que Toscanelli, inspireur de Colon, était l'ami de Brunelleschi et d'Alberti, pionniers de la perspective [...] mais en raison de la transformation que l'un et l'autre fait révèlent et produisent à la fois dans les consciences. »
- 39 T. Todorov, *op. cit.*, p. 197.
- 40 C. Ginzburg, *Le forbici di Warburg*, dans M. L. Catoni, C. Ginzburg, L. Giuliani, S. Settis, *Tre figure. Achille, Meleagro, Cristo*, Milan, Feltrinelli, 2013, p. 109-132, en particulier p. 120-121.
- 41 C. Ginzburg, « *Distance et perspective. Deux métaphores* », *op. cit.*
- 42 T. Todorov, *op. cit.*, p. 195.
- 43 Las Casas, *Obras completas*, 10, *Tratados de 1552*, édition par Ramon Hernandez et Lorenzo Galmés, Madrid, Alianza, 1992, p. 178: « A lo demás que dice de la opinión probable, etcétera, digo que aquélla se dice opinión probable entre cualquiera nación, no por respecto de las reglas de razón *simpliciter*, sino porque assí parece y lo usan y aprueban lo expertos en algún negocio o arte, aunque acaezca errar ».
- 44 Machiavel, *Le Prince*, tr. J. Risset, Arles, Actes Sud, 2001, p. 30-33.
- 45 J'ai analysé ces thèmes dans « *Intricate Readings: Machiavelli, Aristotle, Aquinas* » (Nicolai Rubinstein Lecture, 2014) qui sera publié prochainement.